

# Philosophiques

philosophiques

## Présentation

Yvon Lafrance

Volume 1, numéro 1, avril 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203000ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203000ar>

[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

Lafrance, Y. (1974). Présentation. *Philosophiques*, 1 (1), 3-5.  
<https://doi.org/10.7202/203000ar>

## PRÉSENTATION

La fondation d'une nouvelle revue provoque souvent des sentiments d'enthousiasme mêlés de scepticisme. Pourquoi une nouvelle revue philosophique alors qu'il en existe de si nombreuses et parfois fort excellentes ?

Chaque fondation de revue obéit à des motifs et à des objectifs les plus divers inscrits dans le milieu même qui la voit naître. Le dynamisme qui se propage depuis quelques années dans les milieux philosophiques d'expression française au Québec et au Canada tendait naturellement à la naissance d'une nouvelle revue. En effet, la jeune génération de professeurs de philosophie dans nos collèges et universités éprouve de plus en plus le besoin de prolonger son enseignement dans des activités de recherche et de publication. Cette jeune génération a compris que la présentation de ses travaux au grand public philosophique constitue un moyen nécessaire et indispensable pour améliorer sa compétence professionnelle. La revue se veut un instrument de travail pour ces jeunes énergies qui cherchent à s'exprimer et qui, en son absence, auraient de la difficulté à le faire. En effet, *Philosophiques* est présentement la seule revue entièrement d'expression française au Canada, consacrée exclusivement à la philosophie. Cette unique remarque suffirait à justifier la pertinence de sa fondation.

Le titre de la revue *Philosophiques* est déjà tout un programme. Par sa désinvolture grammaticale, le titre souligne la volonté de progrès et d'ouverture à toutes les idées philosophiques. La rubrique « Interventions » sera consacrée à des articles à caractère moins académique et plus engagé et voudrait être le laboratoire des modes d'expression nouveaux, là où l'esprit créateur ne craint pas de s'engager à ses risques et dépens. Il nous apparaît, en effet, essentiel pour le dynamisme de nos milieux philosophiques, que des esprits puissent s'engager en dehors

des sentiers battus et des valeurs sûres pour frayer des voies nouvelles à la créativité philosophique. C'est la marge de risque que le comité de rédaction assume en toute lucidité.

Le titre ne souligne pas seulement une volonté de progrès dans la création philosophique, mais aussi une politique fondamentale d'ouverture à tous les courants philosophiques. En calquant le vieil adage bien connu, nous dirions que rien de vraiment philosophique ne saurait lui être étranger. La revue se veut franchement le carrefour soumis à tous les vents des écoles philosophiques sans discrimination d'aucune. Les chercheurs, nous l'espérons, trouveront toujours dans la revue un esprit inébranlable de tolérance à l'égard de toutes les idées philosophiques. Le seul critère utilisé dans l'approbation des manuscrits sera celui de la qualité professionnelle. C'est pourquoi, pour garantir cette qualité professionnelle, avons-nous cru bon de publier sur la couverture intérieure de la revue notre procédure officielle d'approbation. Ceci dit, la rubrique « Articles » sera consacrée à la publication des travaux de recherche en philosophie tandis que la rubrique « Études critiques » essaiera de faire la promotion pour un public national et international d'ouvrages de philosophie rédigés par des professeurs travaillant dans une institution canadienne. Nous espérons par là encourager les jeunes talents à publier.

Organe de recherche et de discussion, la revue *Philosophiques* veut être aussi un organe d'information. A cette fin, nous aurons la rubrique « Chronique » qui se chargera de renseigner le lecteur sur les activités de nos milieux philosophiques d'expression française au Canada et au Québec. Cette chronique pourrait être également utile au lecteur étranger de plus en plus curieux à l'égard de la philosophie au Canada. De plus, nous croyons qu'au fil des années, cette chronique pourrait devenir une riche documentation aux mains des historiens de la philosophie au Québec et au Canada.

Deux rubriques ne figurent pas dans le sommaire de ce premier numéro, mais apparaîtront, nous l'espérons, dans les prochains numéros. Il s'agit du « Bulletin » et du « Compte Rendu ». La première rubrique se propose d'informer le lecteur sur l'état actuel de la recherche dans un domaine particulier de

la philosophie. Les premiers bulletins seront surtout consacrés à l'état de la recherche en philosophie au Québec et au Canada et pourraient devenir ainsi le point de départ pour de nouvelles orientations de recherche. Quant à la seconde rubrique, elle informera le lecteur sur les productions de première valeur en philosophie, au niveau national et international.

Organe de recherche et d'information, véhicule sympathique des nouvelles expressions créatrices de la pensée philosophique, la revue, nous l'espérons, ne pourra que refléter et stimuler le dynamisme de nos milieux philosophiques d'expression française au Canada.

En terminant, on nous permettra de remercier tous ceux qui depuis deux ans ont travaillé à la fondation de cette revue : l'ancien doyen de la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa, le P. Gilles Cazabon ainsi que le doyen actuel, le Prof. Pierre Laberge, les membres du comité de rédaction, les doyens des Facultés et les directeurs des départements de philosophie ainsi que le Conseil des Arts du Canada dont la subvention substantielle a permis la réalisation de ce projet.

Et maintenant, lecteur, il ne nous reste plus qu'à larguer les amarres ! Et que le vent souffle au gré de la déesse Vie, source toujours intarissable d'inspiration féconde !

Yvon Lafrance  
Directeur

## La méthode en histoire de la philosophie

Martial Guérault

Volume 1, numéro 1, avril 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203001ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203001ar>

[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

Guérault, M. (1974). La méthode en histoire de la philosophie. *Philosophiques*, 1 (1), 7–19. <https://doi.org/10.7202/203001ar>

Résumé de l'article

L'auteur expose les principes de la méthode qu'il applique dans ses études d'histoire de la philosophie. Il distingue entre l'histoire horizontale de la philosophie qui s'intéresse surtout aux aspects historiques des systèmes philosophiques et l'histoire verticale de la philosophie qui s'intéresse d'abord aux doctrines proprement philosophiques. L'histoire verticale de la philosophie peut se faire selon deux méthodes différentes : la méthode des sources et la méthode des structures. L'auteur montre la supériorité de la méthode des structures pour dégager l'intelligibilité interne de l'oeuvre, méthode qu'il présente comme une méthode des raisons. La méthode des structures correspond à la nature de l'oeuvre philosophique, d'une part, en tant qu'oeuvre, d'autre part, en tant que philosophique.

## LA MÉTHODE EN HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE \*

par Martial Guérout

Chers collègues,

Permettez-moi pour commencer de vous dire tout le plaisir que j'éprouve à me trouver parmi vous ; tout le plaisir, et aussi toute l'émotion, car comment un Français de France ne serait-il pas ému de prendre la parole au Canada, dans une Université du Canada, devant une auditoire de Canadiens-français ? Les quelques semaines que je viens de vivre dans votre pays ont remué en moi tant de sentiments, tant de souvenirs et j'ai été profondément touché par l'accueil que j'y ai reçu, qu'il est bien naturel que je sois ému ! D'autre part, c'est pour moi aussi une grande joie d'avoir l'occasion de diffuser parmi vous, ailleurs qu'à Paris et en France, des idées qui me sont chères ; car nous tenons à nos idées dans la mesure où nous nous persuadons de leur vérité ; et nous les aimons, comme dit Bossuet, autant que nos enfants, heureux lorsque nous pouvons leur frayer un chemin de par le vaste monde, et votre Université est l'un de ces chemins.

Ces idées, quelles sont-elles ? Ce sont tout d'abord quelques principes simples présidant à la méthode de l'histoire de la philosophie ; c'est ensuite, pour les fonder, une conception de la nature ou de l'essence de la philosophie, non point édiflée *a priori* ou déduite comme une conséquence d'une doctrine toute faite, mais née d'une réflexion spontanée sur les objets offerts naturellement ici à l'historien, en l'espèce les philosophies, monuments éternels de la pensée humaine, source toujours vivante, sans cesse génératrice de méditations et de lumière. C'est enfin l'application de cette méthole à des cas concrets. Cette application est ce qui, en réalité, est le plus important, car une méthode n'est qu'un

---

\* Texte d'une conférence donnée à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa, le 19 octobre 1970.

*instrument* et c'est son usage qui décide finalement de sa valeur. Discuter *in abstracto* des mérites d'une méthode n'a guère de sens. Ce qui compte, c'est avant tout, comme disait Kant, la réponse à la question *quid facti* : quel est en fait son *rendement*. En histoire de la philosophie, il en va de même, lorsqu'une méthode réussit *en fait mieux* qu'une autre à débrouiller les textes difficiles, à faire sortir de l'ombre des théories fondamentales à peine soupçonnées qui éclairent tout le reste, et ainsi à fournir les clefs d'une intelligibilité parfaite, elle aura fait ses preuves et établi en fait qu'elle est légitime et recommandable. Rechercher ensuite son fondement dans la nature de toute philosophie, ce n'est alors qu'une entreprise spéculative dont le résultat ne saurait guère ajouter ou retrancher à la confiance en elle qu'auraient pu préalablement inspirer ses résultats concrets.

L'application de cette méthode à Fichte, à Descartes, à Malebranche, à Berkeley, m'a paru donner des résultats suffisamment intéressants pour m'inciter à la mettre en oeuvre récemment dans l'étude de Spinoza.

Ceci dit, il est urgent de caractériser plus précisément une méthode dont il me semble qu'avec peut-être quelque présomption j'ai insinué qu'elle avait son prix avant d'avoir dit finalement en quoi elle consistait.

L'historien de la philosophie a le choix entre deux points de vue. Il peut envisager la succession des doctrines, le mouvement des idées à travers le temps, le passage de l'une à l'autre, la transformation des thèmes et des problèmes. Il s'intéresse alors plus aux liens et aux transitions qu'à l'économie interne des doctrines et des oeuvres. Il se situe à un point de vue dynamique, dans le devenir, se laissant en quelque sorte aller au fil du courant qui emporte le fleuve de la pensée humaine. Ce point de vue qui est le plus proprement historique est des plus légitimes. Il permet d'ouvrir des perspectives, de saisir des ensembles, de faire apercevoir d'une même vue les événements politiques, économiques, religieux, idéologiques, selon le synchronisme de leurs évolutions ou révolutions. A cette école, je donnerai le nom d'histoire horizontale de la philosophie. C'est elle qui est illustrée par ces

traités qui commencent à Thalès pour finir à Heidegger, et, dans un tout autre style, par les oeuvres de ceux qu'on appelle les historiens des idées, ou encore aussi par les *historiens de la culture*. L'avantage de cette histoire, c'est qu'elle est *éminemment* historique. Son inconvénient, c'est que, ce qu'elle fait gagner du côté de l'histoire, elle le fait perdre du côté de la philosophie. Car finalement, elle cesse de se fixer sur ses objets propres : les doctrines. Celles-ci ne sont qu'esquissées à grands traits, résumées dans leurs principes généraux, leurs affirmations, leurs résultats détachés de leurs preuves et de leur architectonique ; et tout cela au détriment de leur analyse approfondie, de la mise en évidence de leur structure interne. Elle déroule devant nous une sorte de bande cinématographique, faisant défiler des silhouettes qui sitôt apparues s'estompent et disparaissent. Elle nous fait circuler comme en un cimetière où l'on se recueille avec politesse quelques moments devant chaque tombe. Ou bien, elle nous conduit à travers cette *Galerie der Narrheiten* que raille Hegel après Diderot. Elle évoque cette *Tentation de saint Antoine*, où Flaubert fait defiler devant le saint les dieux des diverses religions qui, sitôt passés, tombent en poussière. Aussi est-elle génératrice de scepticisme et de découragement. A quoi bon reprendre soi-même ce rocher de Sysippe ? Quelle vanité que l'effort des hommes depuis qu'ils pensent philosophiquement !

Cependant celui qui s'attache expressément aux objets qui sont ceux de cette histoire, c'est-à-dire aux grandes philosophies, reste étranger à ce sentiment. Il éprouve qu'elles sont comme éternelles. Il constate qu'elles sont toujours debout, certaines depuis des millénaires, comme des objets possibles de réflexion inépuisable et indéfinie. Il ne saurait douter qu'elles le resteront à jamais et ne cesseront de briller au firmament de la pensée humaine : *Fulgebunt sicut stellae*, dirait Renan, citant un texte connu !

Mais s'il éprouve un tel sentiment, c'est qu'il *s'arrête sur elles pour s'y enfoncer* et vivre dans leur méditation assidue.

Ici, se découvre à l'historien de la philosophie un nouveau point de vue. Les doctrines sont envisagées en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Tous les efforts sont tendus vers la fixation

et l'approfondissement de leur sens aux fins de la méditation philosophique. L'historien s'enferme dans les *monographies*. C'est le lieu de ce que j'appellerais *l'histoire verticale* de la philosophie, histoire moins proprement historique que l'autre, moins préoccupée du mouvement collectif des idées, mais philosophique en ce sens qu'elle poursuit la signification philosophique profonde de telles ou telles œuvres prises chacune à chacune.

Mais, là encore, plusieurs écoles s'affrontent. Nous retiendrons les deux plus importantes.

Pour la première, on revient par un biais à l'histoire proprement dite, par la pratique de la *méthode des sources* et de la *biographie*, méthode qui s'apparente à celle d'une certaine histoire littéraire. Attentive aux circonstances de la vie, à l'époque, à l'éducation, aux lectures de l'auteur, elle explique son œuvre en partie par celles des autres, en partie aussi par le souci qu'il a eu des préoccupations, de la culture, des habitudes intellectuelles du public auquel il s'adresse. Bref, chaque philosophie est traitée comme un événement qui est arrivé à un certain moment.

De toute évidence, cette méthode est indispensable. Le milieu où est née et où s'est développée une doctrine, les philosophies auxquelles elle a succédé, auxquelles elle a dû s'opposer ou se référer, la signification du langage du temps, les problèmes qui lui sont propres, rien de tout cela ne saurait être négligé sans qu'on s'interdise à jamais l'intelligence de l'œuvre.

Le tout est de savoir si cette méthode suffit. On constatera d'abord qu'elle risque de méconnaître l'originalité de la doctrine en la ramenant à du déjà dit ; ou que l'originalité qu'elle lui concède ne réside que dans l'expérience intime de l'auteur, toute subjective, que par là même elle tend à la dépouiller de la portée universelle à laquelle toute philosophie prétend. Elle conduit à s'intéresser, moins à l'œuvre qu'à l'homme qui l'a faite, aux « démarches vitales » qui l'ont conduit. Dans cette perspective, la signification doit être recherchée moins dans la doctrine réalisée, que dans son intentionnalité originelle. Aussi la *forme* de l'œuvre est-elle tenue pour subsidiaire et conçue comme dictée par les nécessités extrinsèques de sa diffusion au dehors. L'essentiel

en est une certaine *Weltanschauung* originelle où tout est simultanément donné comme par une grâce d'état, la texture de l'ouvrage, l'ordre de ses raisons n'étant qu'un ordre d'exposition qui lui-même ne crée rien, mais se contente de traduire une intention toute faite. On retrouve ici un fond de psychologisme bergsonien, l'affirmation qu'une philosophie existe déjà avant d'être faite, c'est-à-dire avant d'être réalisée dans une oeuvre dont les structures et les mots ne feraient que la dégrader en la banalisant.

On peut se demander toutefois à quoi se réduirait cette intention dans le cas où aucune oeuvre n'aurait vu le jour, et si, loin d'être la dernière étape d'une dégradation, l'oeuvre n'est pas le sommet d'une ascension ; si dans cette réalisation, l'esprit loin de s'exténuer n'est pas dépassement de lui-même. C'est la grandeur du monument qui atteste la grandeur de l'ouvrier et qui, comme Michel-Ange, l'étonne et l'écrase, lui faisant sentir par contraste la petitesse de l'homme lorsqu'il est réduit à lui-même, hors de sa création. De plus, quand on a dit qu'une philosophie est *Weltanschauung*, on a dit quelque chose d'infiniment vague, car bien des *Weltanschauungen* sont loin d'être des philosophies. Il faudrait donc pour le moins, préciser ce qu'est une *Weltanschauung* et de quelle façon spécifique la philosophie mériterait ce nom. Enfin, il n'y a pas de philosophie sans résolution de problèmes, et il est évident que leur solution n'en est pas gratuitement donnée *ab ovo*, avant la conception claire de leurs termes et un effort intellectuel de résolution portant au plus haut degré la tension spirituelle.

Ainsi, cette méthode, lorsqu'elle est proclamée méthode unique et suffisant à tout, méconnaît l'essence de la philosophie, la sacrifie à la biographie, à l'histoire proprement dite, à la psychologie des individualités. Elle délaisse *l'intériorité de l'oeuvre au profit de l'intériorité d'un homme*. Elle tend à ramener les structures constitutives internes à des artifices littéraires d'exposition. Mais, répétons-le, elle n'est condamnable que si elle s'exagère en se prétendant exclusive et suffisant à tout. Si, au contraire, elle est conçue comme un instrument de prospection préliminaire, elle est non seulement légitime, mais indispensable, car qui traiterait une oeuvre sans considérer son temps, son lieu, ses sources, les

influences qui l'ont marquée, se vouerait au contre-sens. Dans cette limite, à condition d'en faire l'entrée et non le plat de résistance, cette méthode reste valable. Elle doit subsister concurremment avec cette autre méthode qui est en contraste avec elle, à savoir celle des *structures* ou des raisons, méthode qui est la nôtre et dont je vais vous parler maintenant.

Ici nous découvrons une seconde École. La méthode des structures consiste à explorer moins *l'intériorité supposée de l'auteur*, que *l'intériorité de son oeuvre*. Car si l'auteur n'est plus, l'oeuvre, elle, est là devant nous, dans les livres, comme un monument, un objet, dont le sens n'est perceptible que par la mise en évidence des agencements conceptuels qui la rendent possible. Cette méthode est donc avant tout une méthode d'analyse. Mais elle n'est pas *simple analyse*. L'analyse en effet décompose les éléments d'un système et peut montrer comment en fait ils s'assemblent en lui ; mais elle s'en tient là et ne se préoccupe pas de nous faire saisir *pourquoi* l'assemblage se fait ainsi et non autrement. Au contraire, la méthode des structures s'efforce de découvrir ce *pourquoi*. Elle ne met pas simplement en évidence les structures, elle en indique aussi en quelque sorte les raisons. C'est pourquoi, même lorsque les structures d'une philosophie ne consistent pas en un ordre de raisons, la méthode des structures est toujours une méthode des raisons : il y a toujours une raison qui préside à la mise en place de tel ou tel élément. Aussi dans un contexte philosophique donné, il semble que certaines conclusions peuvent s'obtenir semblablement et même plus aisément par des combinaisons, ou des voies, ou des démonstrations, légitimes dans le cadre du système envisagé, qui pourtant ne sont pas celles que l'auteur a choisies ; il s'agit alors de rechercher pourquoi celles-ci ont été préférées à celles-là. La réponse à ce pourquoi permet de progresser d'un pas de plus dans l'intellection de l'oeuvre. Par exemple, à propos de Spinoza, c'est autre chose d'analyser ses démonstrations et de montrer pourquoi entre plusieurs démonstrations possibles il a choisi et dû choisir l'une plutôt que l'autre ; ou encore d'expliquer pourquoi ses démonstrations qui sont de son aveu « plus claires et plus simples » n'apparaissent qu'en marge de la déduction principale et sont relé-

guées dans de simples scolies. La déduction cartésienne *selon l'ordre des raisons*, la combinatoire si complexe propre à Malebranche, avec ses déplacements d'équilibre et ses glissements de concepts etc., requièrent la solution de problèmes analogues. Lorsqu'on a répondu à ces questions, qu'on a découvert la raison de l'ordre, ou des voies, ou des combinaisons adoptées, on circule dans le monument philosophique avec la même aisance que l'architecte dans la bâtisse dont il a saisi les secrets, c'est-à-dire les facteurs de son équilibre, les calculs ayant présidé à son édification en fonction des intentions du constructeur. Or l'intellection de cette architectonique des concepts régit finalement l'intellection des concepts eux-mêmes selon les intentions les plus profondes de la doctrine.

Voyons maintenant comment, se situant à l'intérieur de l'oeuvre pour en déterminer les structures constitutives, cette méthode se fonde sur la nature de l'oeuvre philosophique d'une part en tant qu'*oeuvre*, d'autre part en tant que *philosophique*.

Comme toute oeuvre humaine, la réalisation d'une philosophie est conditionnée par l'emploi d'une technique. La nature de l'oeuvre et la fin à laquelle elle répond en déterminent le choix, et l'oeuvre achevée en porte la marque. Puisqu'il y a une technique de l'oeuvre d'art, une technique de l'oeuvre scientifique, il doit y en avoir une pour l'oeuvre philosophique, technique qui doit différer des autres dans la mesure où la philosophie diffère de l'art et de la science. L'embarras commence lorsqu'il s'agit de définir cette différence, car il y a autant de définitions de la nature et des fins de la philosophie qu'il y a de doctrines. Il faut donc pour répondre à la question partir, non de ces définitions, mais de faits recueillis dans l'expérience et dans l'histoire.

Si l'on considère ce qu'a été en fait la philosophie depuis ses origines, on constate qu'elle a toujours été plus ou moins liée, comme son nom l'indique, à une sagesse, c'est-à-dire à la recherche d'une façon d'être et de vivre, éclairée par la raison et devant procurer à l'homme le maximum d'une félicité faire de plénitude et de contentement.

Se proposant de donner une recette du bien-vivre qui couvre toutes les circonstances possibles de l'existence, elle est inélucta-

blement amenée à situer l'homme dans l'ensemble des choses, à unir en une seule, l'énigme de la vie et celle de l'univers, à découvrir leur solution commune dans une unique théorie qui se donne comme connaissance de la vérité.

De là résulte une intuition d'ensemble qui, animée par une aspiration fondamentale, se présente comme vision du monde (*Weltanschauung*). La philosophie est par là rapprochée de l'art et de la religion qui sont les seuls avec elle à constituer chacune une *vision du monde*. On pourra, à partir de là, comme l'a fait Dilthey, préciser ce qu'est une W.A. et la mesure dans laquelle la philosophie est W.A. Ce qui distingue les *Weltanschauungen* des autres systèmes culturels (droit, science, etc.), c'est, selon Dilthey, qu'en elles la volonté humaine ne tend pas vers des buts déterminés, mais vers une fin désintéressée : répondre à l'énigme de l'univers et de la vie. Bref, toute *Weltanschauung* apparaît comme « un complexe spirituel comportant une connaissance du monde, un idéal, un système de règles, une finalité suprême excluant d'autre part toute intention d'accomplir des actions précises, toute attribution pratique déterminée »<sup>1</sup>. Ce qui différencie la *Weltanschauung* philosophique des deux autres, c'est, selon le même auteur, qu'elle combine les trois éléments qui constituent l'ensemble structural psychologique, à savoir la connaissance, la volonté et l'affectivité, en prenant la connaissance comme principe organisateur, alors que la religion prend ce principe dans la volonté et la poésie dans l'affectivité. C'est pourquoi toute philosophie procède de la pensée logique. Les différents types de philosophie : naturalisme, idéalisme de la liberté, idéalisme objectif naissent de ce que c'est tantôt la connaissance, tantôt la volonté, tantôt l'affectivité que la pensée logique choisit comme axe de sa systématisation.

D'après cette conception, l'élément logique semble être fondamental pour la philosophie, puisqu'il en constitue la différence spécifique. C'est là un premier point sur lequel on pourra s'accorder. Cependant, et c'est à notre sens la faiblesse de cette conception, qui est celle de Dilthey, l'élément logique n'est pas encore ici un facteur tellement fondamental, puisque l'essentiel, pour

---

1. DILTHEY, W. *Das Wesen der Philosophie* (Ges. Sehr) V. p. 372-380.

Dilthey, c'est le substratum psychologique, fond de toute *Weltanschauung*, substratum que l'organisation logique se contente d'informer de façon extrinsèque. Bien mieux, cette constitution en propositions universelles, qui la distingue des *Weltanschauungen* (poétique et religieuse), est considérée comme la source d'illusions trompeuses auxquelles celles-ci échappent. Toute philosophie semble donc ramenée par là à une sorte de poème d'un genre inférieur. Elle n'a d'autre intérêt que subjectif, elle n'est que le reflet d'un paysage mental. Quant aux monuments constitués par l'architecture des concepts et leurs enchaînements logiques, ils ne sont en eux-mêmes que « des tissus poussiéreux d'entités abstraites »<sup>2</sup>. Par des voies différentes, Bergson, dans sa conférence de Bologne, retrouvera des conclusions analogues, les structures conceptuelles n'étant que la traduction en un langage accessible au commun des hommes d'une intuition ineffable qui se trouve par là dégradée et banalisée.

Cependant, si nous considérons plus attentivement les philosophies, nous les voyons se donner toutes pour autre chose, de telle sorte que l'élément logique et architectonique loin d'y être secondaire y est fondamental.

D'abord ce sont des *doctrines* (*Doctrina* — *docere* — *Lehre*), autrement dit des enseignements. Sans doute, cet enseignement est-il par certains traits communication d'un message salvateur, ce qui le rapproche de la prédication religieuse; mais il s'en éloigne en ce qu'il prétend imposer une vérité à l'universalité des êtres raisonnables en n'ayant recours qu'à des évidences, analyses, démonstrations qui ressortent directement à la raison ou que la raison assume indirectement lorsqu'elle habilite comme élément de preuve ou comme voies d'accès des facteurs irrationnels.

En second lieu, les concepts et les raisonnements sont pour le philosophe le moyen, non pas simplement de communiquer sa doctrine au dehors, mais de la constituer *pour lui-même* et de la rendre *valable à ses yeux*. Par leur moyen, il ne traduit pas une intuition originelle tombée du ciel, mais il promeut une intuition

---

2. DILTHEY, W. *Das Wesen der Philosophie* (Ges. Schr.) V. p. 382.

et une formule d'intellection à laquelle il se sent *nécessairement* contraint d'adhérer comme à une vérité. Cette intuition intelligente n'est pas le point de départ, mais le point d'arrivée de tout le processus.

Construction rationnelle imposant invinciblement à l'intelligence une vérité dans un savoir certain en vertu de sa rigueur démonstrative, la philosophie semble alors beaucoup plus près de la science que de la poésie et de la religion. Cette étroite affinité de la philosophie et de la science paraît attestée par l'histoire qui nous montre l'évolution de l'une intimement mêlée à celle de l'autre : la plupart des sciences fondamentales ont eu des philosophes pour inventeurs ; la plupart des grandes révolutions scientifiques se sont traduites en systèmes philosophiques (Descartes, Kant, etc.). Or, si la philosophie est en affinité avec la science, il paraît naturel que les éléments logiques en soient le facteur constitutif primordial. Etant comme la science un effort pour connaître et comprendre le réel, elle institue, comme elle, une *problématique*. Toutes les grandes doctrines peuvent se caractériser par des problèmes : que ce soit le problème de l'Un et du multiple chez les pré-socratiques ; celui de la possibilité de la science et de la prédication chez Platon, celui des causes premières et de la méthode générale des sciences chez Aristote, celui de la valeur objective des mathématiques, des idées claires et distinctes, de la possibilité d'une physique mathématique, chez Descartes ; celui des jugements synthétiques *a priori* chez Kant, etc.

Instituant des problèmes, la philosophie doit comme la science y répondre par des *théories*. Or, toute théorie n'est valable que si elle est démontrée. La démonstration n'a pas simplement pour but de l'imposer à autrui, mais de faire *naître en toute intelligence*, y compris en celle de son protagoniste, l'intellection du problème et de sa solution.

C'est pourquoi l'élément logique doit assumer dans toute philosophie, non pas une fonction de traduction (d'un paysage mental ou d'une intuition), mais une fonction de validation et même de constitution. D'où l'importance de la systématisation, qui n'apparaît pas seulement comme la mise en forme extrinsèque d'un contenu antérieurement donné, mais comme ce par quoi ce contenu

s'engendre, au moins en partie en tout cas, et se constitue comme philosophie. La systématisation apparaît d'ailleurs partout où s'instituent des théories ; à commencer par la science, dont toutes les théories sont des systèmes d'explication, par exemple les théories des équations, des sections coniques, des ensembles, de la gravitation universelle, du métabolisme, etc.

Sans doute la systématisation scientifique n'est-elle pas tout à fait le *système* philosophique. La première est ouverte, le second est fermé. Mais cette différence tient à la nature du problème à résoudre. Le problème du monde et de l'homme dans le monde est un problème universel qui enveloppe une réponse universelle et absolue. Portant sur la totalité de l'objet, chaque philosophie est enveloppante sans être enveloppée. Elle doit en conséquence, quel que soit son type, idéaliste ou réaliste, naturaliste ou spiritualiste, organiser l'ensemble sous un principe de totalité qui, ne pouvant être contenu dans aucun donné, est nécessairement *a priori*.

La technique de toute philosophie est donc toujours une méthode d'essence logique et constructive, visant à la fois l'intellection et la découverte, poursuivant la solution d'un problème et l'instauration d'une vérité considérée comme démontrable directement ou indirectement. C'est donc dire, que toute philosophie s'institue par des *raisons* ; raisons qui sont pour le philosophe les véritables causes de son monument, puisque c'est par elles qu'il se voit le produire. Sans doute est-il orienté dans son entreprise par des causes déterminantes, sans rapport avec ces raisons constitutives : aspiration exprimant son tempérament, son caractère, suggestions venues du milieu social, des influences subies et acceptées, de l'état des problèmes scientifiques du moment, des mouvements de la conscience religieuse, etc...

Mais chaque philosophe est convaincu que sa philosophie surgit en toute indépendance de par la force de ses raisons constitutantes ; qu'elle échappe par là à la trame des causes aveugles, extérieures à l'implication interne des concepts ; qu'elle n'est pas un résultat mort, imposé du dehors par des forces obscures à son intelligence passive, préoccupée seulement de mettre en forme ce qu'elle ne saurait elle-même produire.

C'est le mouvement né du lien des raisons, c'est le jeu et l'imbrication des concepts dont il est fait qui ouvrent seuls devant l'intelligence des perspectives philosophiques transcendant les élémentaires aspirations ou besoins qui ont pu initialement commander l'orientation du génie créateur. Aussi, n'est-ce pas là l'âme de l'individu Kant, ni les ressorts psychiques de sa production littéraire, ni les tendances originelles l'ayant porté à vouloir contre Hume fonder la science, et, contre le dogmatisme de Spinoza et de Leibniz, la réalité de la liberté, qui retiennent le philosophe, ce sont les combinaisons conceptuelles que déploient les trois *critiques* et qui imposent invinciblement à notre vue, comme un objet résistant, un monde dont nous semblons devoir rester captifs sitôt que nous avons consenti à y entrer. C'est pourquoi comme je l'ai déjà dit et écrit, chaque philosophie doit être définie moins comme une vision du monde (*Weltanschauung*) que comme un monde de concepts (*Gedankenwelt*).

La systématique rationnelle n'est donc pas seulement ce par quoi une philosophie se construit, mais encore ce par quoi elle constitue un *objet* et conquiert une *réalité*. Si cette systématique achève la démonstration en assurant la cohérence des différents thèmes, si elle introduit ainsi une série de recoupements qui fondent définitivement les conclusions, c'est pour donner une valeur incontestable d'*objet* à la représentation construite.

Résolution de problèmes, construction démonstrative nécessaire se constituant par des raisons, visant à une universalité d'ordre rationnel, impliquant des opérations logiques grâce auxquelles elle peut se présenter à l'entendement comme une vérité, la philosophie semble incliner vers la science. Mais d'autre part, valant en soi et par soi, indépendamment de toute vérité d'entendement, puisqu'elle engendre une réalité, impliquant une référence à une valeur dont l'affirmation privilégiée répond à un vécu et commande un style de conduite, elle semble incliner vers la poésie et vers la religion. Et cependant, elle n'est ni science, ni religion, ni poésie, car ni la religion ni la poésie ne se constituent par des raisons, tandis que les raisons qui constituent la science ne produisent aucune réalité valable par elle-même. Enfin les sciences sont unes et anonymes, tandis que chaque philosophie

est à elle-même toute la science ; système de raisons irréductibles aux autres, elle porte toujours le nom de son auteur.

On voit par là à peu près comment on peut fonder sur la nature de l'oeuvre philosophique comme *oeuvre* et comme *philosophique* la légimité de la méthode des structures ; comment ces structures constituées de chaque philosophie, quoique rationnelles, ne sont pas universelles, mais différentes pour chacune ; comment les monographies sont indispensables à leur étude et doivent se donner pour tâche de restituer en quelque sorte le monde logique qui est le leur.

Cependant, comme je le disais tout à l'heure, la valeur d'une méthode d'interprétation ne peut, en définitive se fonder que sur ses fruits. Si au terme d'une étude, la méthode recommandée a permis d'expliquer les textes les plus difficiles, de dissiper les obscurités et de répondre aux questions jusqu'à maintenant laissées sans réponse par la critique, elle sera valable. Sinon, non. Ainsi donc, l'usage permet de décider, et le jugement doit demeurer suspendu tant qu'on n'a pas pleinement satisfait à cette décisive épreuve.

Collège de France

# Les travaux de jeunesse de Hegel et l'interprétation de sa philosophie de la religion

Benoît Garceau

Volume 1, numéro 1, avril 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203002ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203002ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Garceau, B. (1974). Les travaux de jeunesse de Hegel et l'interprétation de sa philosophie de la religion. *Philosophiques*, 1 (1), 21–49.  
<https://doi.org/10.7202/203002ar>

Résumé de l'article

Cet article vise à montrer que, malgré le peu d'importance que les études récentes de la philosophie hégélienne de la religion accordent aux écrits antérieurs à la *Phénoménologie*, l'analyse des *Jugendschriften* reste indispensable : a) pour comprendre la genèse de la thèse, centrale dans la Religionsphilosophie, sur la différence entre la raison et l'entendement, b) pour reconnaître que la logique de l'absolu employée par la théologie hégélienne fut davantage le résultat de l'attachement de Hegel à son idéal de raison et de sa critique du Kantisme, que le fruit de sa méditation du christianisme ; c) pour découvrir l'unité du développement de la pensée hégélienne.

# LES TRAVAUX DE JEUNESSE DE HEGEL

## ET

### L'INTERPRÉTATION DE SA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

par Benoît Garceau

Malgré la prolifération des travaux sur les écrits de jeunesse de Hegel, l'accord n'est pas encore fait sur la place à donner à ces écrits dans la lecture de l'ensemble de son oeuvre. S'il est vrai que la découverte par Dilthey et l'édition par Nohl des fragments de Tubingue, Berne et Francfort, ont levé le voile sur ses premières préoccupations, presque exclusivement religieuses, et ont ouvert la porte à des études toujours mieux documentées de la genèse de sa pensée, il reste que la tendance des travaux sur Hegel a été de mettre en doute l'importance de la lecture de ces textes « théologiques » pour l'intelligence de l'ensemble du système hégélien.

C'est surtout dans l'étude de la philosophie hégélienne de la religion, dont l'essor a été remarquable au cours des dernières années, que l'on a pris la décision d'attendre peu de secours des *Jugendschriften*. Les travaux de Bruaire<sup>1</sup>, Fackenheim<sup>2</sup>, Cha-

1. « Pour cette compréhension requise (de la philosophie hégélienne), suivre la genèse de la pensée, en retracer l'histoire, repérer les préalables du système organisé n'offre guère de secours. C'est en essayant de saisir l'oeuvre dans son unité achevée et terminale que nous pouvons espérer trouver une réponse décisive ». C. BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1964, p. 9.
2. « Three conclusions follow from these considerations. First, the *Early theological Writings* are important for Hegel's biography; they add little to the understanding of his mature thought, beyond confirming that, if such thinkers as Marx and Kierkegaard attack Hegel, it is not because he is irrelevant or absurd, but rather because he is too close for comfort. Next, the

pelle<sup>3</sup>, Theunissen<sup>4</sup>, Léonard<sup>5</sup>, s'inspirent tous d'une même stratégie : chercher à comprendre Hegel à la lumière de son système, plutôt qu'en reconstruisant la genèse de sa pensée ; renoncer à attendre de l'exploration des écrits de jeunesse une lumière que les oeuvres de la maturité ne révéleraient pas. Sans nier leur valeur pour la biographie intellectuelle du philosophe, on n'estime pas la lecture des *Jugendschriften* indispensable à la compréhension de sa philosophie définitive de la religion<sup>6</sup>,

---

hegelian philosophy, more than any other, requires systematic rather than genetic exposition. Finally, there is no legitimate way of circumventing the fundamental mystery of the mature system ». E.L. FACKENHEIM, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Bloomington/London, 1967, p. 7.

3. « Par souci de fidélité à la pensée hégélienne, qui s'est voulue et comprise comme système, nous renonçons donc à toute méthode génétique d'interprétation. Nous refuserons de citer, sinon à titre exceptionnel et doxographique, les oeuvres antérieures à la *Phénoménologie*. Les *Jugendschriften* sont d'ailleurs, on le sait, l'oeuvre d'une époque où l'*Aufhebung* hégélienne de la religion se cherche encore sous les traits d'une critique politique et moralisante que le système ultérieur dépassera en les englobant ». A. CHAPELLE, *Hegel et la religion*, Paris, Editions universitaires, 1964, vol. I, p. 12.
4. M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970, 459 p.
5. A. LEONARD, *La foi chez Hegel*, Paris, Desclée, 1970, 426 p. C'est par les oeuvres de jeunesse de Hegel que Léonard introduit la problématique hégélienne de la foi et c'est par elles qu'il cherche à obtenir la pré-compréhension de l'objet de son enquête, mais il renonce à étudier ces oeuvres pour elles-mêmes et ne commente que les textes qui préparent à comprendre les écrits systématiques de la maturité. Dans le programme de lecture qu'il suggère aux jeunes philosophes, *Comment lire Hegel. Considérations spéculatives et pratiques*, in *Revue philosophique de Louvain*, 70 (1972), 573-586, la lecture des *Jugendschriften* n'est recommandée qu'à titre de complément à l'initiation à Hegel, après que le néophyte hégélien aura parcouru les oeuvres systématiques (voir p. 585).
6. Les deux auteurs qui ont le plus insisté sur l'importance des *Jugendschriften* pour la compréhension du discours hégélien sur la religion sont : P. ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Louvain, 1953, p. 182 : « il est fort important, lorsqu'on s'occupe de la philosophie religieuse de la maturité, de ne pas perdre de vue les écrits de jeunesse, faute de quoi on risque de se laisser prendre au mirage des mots, de prendre à la lettre l'exposé de la religion absolue et d'y voir autre chose que l'expression symbolique de vérités philosophiques », et G. ROHRMOSER, *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 20 : « S'il est légitime d'expliquer Hegel par lui-même, s'il est vrai que, en se systématisant, l'idéal des années de jeunesse non seulement devient système de la réflexion mais aussi y a trouvé son achèvement, la compréhension du point de départ, développé dans les écrits de jeunesse, est décisive pour l'interprétation de la philosophie hégélienne dans son ensemble ».

et on refuse surtout d'y voir le meilleur de Hegel que le système aurait ensuite stérilisé<sup>7</sup>.

Cette décision de soumettre Hegel à une lecture exclusivement systématique, à partir des œuvres où sa pensée religieuse s'exprime de façon achevée, semble, à première vue, s'appuyer sur un choix légitime : celui de chercher à comprendre Hegel *hégéliennement*, comme il s'est compris lui-même, à la lumière de son propre système, plutôt que vouloir trouver son secret dans les données lacunaires des fragments de jeunesse, dont la réorganisation a trop souvent été liée aux hypothèses et aux présupposés des interprètes. A la lecture génétique, souvent reprise depuis Dilthey, et qui a abouti à des portraits divergents du jeune Hegel et de son attitude à l'égard de la religion selon les grilles de lecture utilisées par les chercheurs<sup>8</sup>, il était sans doute recommandable de substituer une lecture systématique, dont le seul *a priori* serait la structure du système hégélien.

Une raison plus profonde cependant paraît justifier cette stratégie. La théologie spéculative développée dans la *Phénoménologie*, l'*Encyclopédie* et les *Cours de Berlin sur la religion*, s'appuie sur un présupposé fondamental, dont on ne trouve aucune trace dans la critique de la religion exposée dans les *Jugendchriften*. C'est un fait, confirmé par l'étude récente de

7. Voir A. LEONARD *Hegel et la foi*, p. 17, note 2. — On a un bon exemple de l'attrait produit chez certains interprètes par les travaux de jeunesse de Hegel dans l'ouvrage de W. KAUFMANN, *Hegel. A Reinterpretation*, New York, Doubleday, 1965, 415 p. Voir en particulier p. 291 : « But it is a fact that Hegel did his most original work before he went to Berlin and became a famous professor, that his inspiration gradually dried up, and that his growing conservatism, went together with a lack of new ideas ».
8. Le jeune Hegel de W. KAUFMANN, *op. cit.*, est irreligieux dès les années de Tubingue, profondément convaincu de l'échec du christianisme et de toute religion, même humaniste, résolu à n'attendre le salut que de la philosophie. Celui de P. ASVELD, *op. cit.*, est très peu religieux, comme la plupart des *Aufklärern*, mais il a voulu prendre plus au sérieux que ne l'ont fait ces derniers les éléments historiques du christianisme et, en moderniste avant la lettre, il a insufflé à ceux-ci un sens nouveau, inspiré par l'idéalisme et le romantisme, réduisant ainsi la religion chrétienne à exprimer au plan de la *Vorstellung* la conscience que l'homme a de la vie infinie en lui. Très peu religieux également le jeune Hegel de A. PEPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Nijhoff, 1960 ; guidé par une image idéale de l'homme, d'inspiration grecque, inconciliable avec la conception de l'homme pécheur, le jeune Hegel aurait opté, afin de

H.S. Harris<sup>9</sup> des fragments de jeunesse de Hegel, que jusqu'en 1800 la religion idéale fut pour le jeune Hegel celle des Grecs, celle que, dans la *Phénoménologie*, il appellera la *religion de l'art*<sup>10</sup>. C'est cette dernière — et non le christianisme — qui représente alors dans son esprit la religion absolue, et c'est elle qui lui sert d'étalon dans sa critique du judaïsme, de l'orthodoxie chrétienne, et, durant la période francfortoise, de la religion rationnelle des *Aufklärern*. Or la théologie hégélienne des œuvres de la maturité présuppose que le christianisme soit la religion absolue, qu'en elle l'Absolu soit révélé de façon absolue. C'est même ce présupposé que Hegel veut prendre plus au sérieux que ne le font les théologiens positifs de son temps et les *Aufklärern*, et ainsi développer un discours qui surmonte à la fois l'objectivisme candide des premiers et le subjectivisme des derniers, un discours qui articule l'Absolu selon la logique même de l'Absolu. On comprend dès lors que les études récentes de la *Religionsphilosophie* de Hegel, intéressées par ce projet théologique et par la leçon d'audace qu'il offre à la pensée actuelle<sup>11</sup>, attendent peu de secours de l'exégèse des *Jugendschriften*.

---

maintenir cette image, pour l'athéisme. Un tout autre portrait du jeune Hegel a été présenté par T.M. KNOX, *Hegel's Attitude to Kant's Ethics*, in *Kantstudien*, 49 (1957), pp. 70-81 et par G. ROHRMOSER, *op. cit.* Le jeune Hegel de Knox, d'abord inspiré par l'idéal kantien de la religion naturelle, aurait redécouvert à Francfort le christianisme de l'Évangile, duquel il aurait espéré, jusqu'à sa conversion à la philosophie, la réconciliation de la raison avec la vie. Celui de Rohrmoser est un croyant, animé d'un idéal chrétien, plus précisément théologico-politique, qui ne veut rien sacrifier ni du christianisme ni de la réalité politique de son temps, et qui cherche par quelle voie la religion de l'Évangile peut réussir à inspirer les structures de la société.

9. H.S. HARRIS, *Hegel's Development. Toward the Sunlight 1770-1801*, Oxford, Clarendon Press, 1972, 574 p. Cet ouvrage, en plus de fournir un instrument de travail indispensable à l'étude des travaux de jeunesse de Hegel, reconstruit avec plus de vraisemblance qu'on ne l'a fait jusqu'ici l'itinéraire spirituel de l'ancien séminariste du *Tübinger Stift*.
10. « One of the most remarkable things about the development of Hegel's philosophy is that ideas mature in a sort of steady succession and, once matured, remain fairly stable even while other ideas are developing around and above them. His conception of « reflexion » is already mature in 1800. The conception of religion not yet mature, for Hegel's ideal model is still the religion of the Greeks, or what he called in the *Phenomenology* the « religion of art ». In the end this ideal is identified with « art » simply, rather than with « religion », HARRIS, *op. laud.*, pp. 390-391.
11. « Loin de conduire à l'athéisme, une lecture *complète* des œuvres de Hegel

On ne peut pas se dissimuler cependant l'embarras dans lequel se trouve l'interprétation de la philosophie hégélienne de la religion. Car si la lecture systématique de Hegel n'a pas de peine à dévoiler dans ses oeuvres de la maturité une intentionnalité théologique, celle d'articuler la seule logique impliquée par la révélation chrétienne et de proposer la seule philosophie contenue en germe dans le message chrétien, il reste que la lecture génétique, à laquelle les chercheurs ne cessent d'avoir recours, comme pour arracher au hégélianisme un secret que l'analyse du système refuse de révéler<sup>12</sup>, aboutit presque nécessairement à montrer le jeune Hegel en train de soumettre le christianisme à une critique radicale, employant parfois, comme l'a noté Hyppolite<sup>13</sup>, des formules qui annoncent Feuerbach, et à interpréter la *Religionsphilosophie* dans le sens de la thèse défendue par les jeunes hégéliens de la première génération et exposée encore récemment par K. Löwith<sup>14</sup>, selon laquelle l'intention de Hegel serait de réaliser l'*Aufhebung* de la religion chrétienne, d'en supprimer la forme représentative et de rendre superflu l'exercice de la foi, tout en en préservant le contenu. Il semblerait que selon la forme de lecture pratiquée, on soit tenu de faire de Hegel le dernier des grands théologiens ou le liquidateur de la foi.

Ce n'est pas mon propos ici de chercher la solution de cet embarras, ni même de mesurer les mérites respectifs des diverses méthodes de lecture appliquées à la *Religionsphilosophie* de Hegel. La seule question à laquelle je voudrais m'arrêter, et que les études récentes de la théologie hégélienne obligent à réexa-

---

invite plutôt à l'audace théologique. Loin de confondre les théologiens et de les réduire au silence, elle les convie au langage pourvu qu'il soit pétri de spéculation et non de simple érudition historique ». A. LEONARD, *op. cit.*, pp. 393-394.

12. Dans un recueil de travaux, dont les deux premiers portent sur le rôle de Hölderlin dans la formation du système hégélien, D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, Frankfurt, Surkhamp, 1967, 211 p., montre pourquoi on peut espérer de la lecture génétique de Hegel l'intelligence de son « secret ». Voir notamment p. 41.
13. J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1946, p. 514.
14. K. LÖWITH, *Hegel's Aufhebung der christlichen Religion*, in *Hegel-Studien*, 1962, pp. 193-237, reproduit dans le recueil *Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Ueberlieferung*, Kohlhammer, 1965, pp. 54-97.

miner, est celle de la place de l'analyse des *Jugendschriften* dans la reconstruction de la philosophie hégélienne de la religion. Quel secours cette reconstruction peut-elle obtenir de leur lecture ? Dans quelle mesure cette lecture peut-elle être éclairante pour comprendre le discours sur la religion que Hegel a développé dans ses oeuvres de la maturité ?

La lecture des *Jugendschriften* est éclairante pour la reconstruction de la philosophie hégélienne de la religion dans la mesure où elle permet d'assister à la genèse et au développement d'une position philosophique que, dans les oeuvres de la maturité, Hegel estimera indispensable à la compréhension de la religion. Une lecture purement génétique, qui ne serait pas guidée par la pré-compréhension du système, me paraît aussi fragile qu'une lecture exclusivement systématique. Si celle-ci risque toujours d'imposer au philosophe les structures de pensée de l'interprète, celle-là évite difficilement de réduire le sens d'une philosophie à ses conditionnements historiques. Sans l'exploration des textes de jeunesse de Hegel on peut aisément se tromper sur ce que fut l'intention profonde de sa théologie, prétendre par exemple que la philosophie qu'il a développée lui parut la seule impliquée par le fait de la révélation chrétienne ; sans la pré-compréhension de sa pensée achevée sur la religion, on peut tout aussi facilement adresser aux écrits du jeune Hegel des questions tout à fait étrangères à sa pensée.

Y a-t-il une thèse que Hegel, dans ses oeuvres de la maturité, estimera indispensable à la compréhension de la religion, et dont la lecture des *Jugendschriften* nous permet de saisir l'ébauche ? Oui, et elle consiste dans la différence que l'auteur établit entre la raison et l'*entendement*, différence que l'*Encyclopédie* et les cours de Berlin rappelleront et expliciteront constamment. Abstraction faite de cette thèse, le discours de Hegel sur la religion n'est pas intelligible, il n'est même pas possible. Car si aux yeux du philosophe, la philosophie se réconcilie avec la religion, c'est à la seule condition de reconnaître les limites du *Verstand* et d'accéder à l'universalité de la *Vernunft*. La critique de l'entendement, c'est-à-dire de la forme de réflexion et de pensée abstraite qui lui est propre, constitue en vérité un moment essentiel du discours hégélien sur la religion. L'adversaire par excellence visé

et pourchassé par Hegel, ce n'est pas la dogmatique enseignée et crue dans l'Eglise, mais la théologie de l'entendement pratiquée par les *Aufklärern*. Le jugement de Hegel sur cette théologie est trop connu pour que nous y insitions. Qu'il suffise de rappeler qu'elle illustre à ses yeux la vanité de l'entendement — *diese Eitelkeit des Verstandes* — et constitue l'adversaire le plus violent de la philosophie — *die heftigste Gegnerin der Philosophie* —<sup>15</sup>. Avec la doctrine enseignée par l'Eglise il est possible à la philosophie de se réconcilier, car elles ont en commun le même contenu, déployé selon deux formes différentes, la représentation et le concept ; mais son désaccord avec la théologie de l'entendement est irrémédiable du fait qu'elles n'ont rien en commun, ni la forme, ni le contenu. Cette théologie, qui a toujours à la bouche le mot « raison », et se présente toujours comme l'oeuvre de la raison, alors qu'elle n'est en fait que le produit d'un entendement desséché, vide en réalité la religion de son contenu, car elle réduit Dieu à un universel abstrait, à un infini opposé au fini, à un être suprême indéterminé dont on ne connaît rien<sup>16</sup>. C'est, soutient Hegel, la paradoxe de cette théologie de

15. « Die Aufklärung, diese Eitelkeit des Verstandes, ist die heftigste Gegnerin der Philosophie ; sie nimmt es übel, wenn diese die Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt, wenn sie zeigt, dass das Zeugnis des Geistes, der Wahrheit in der Religion niedergelegt ist. In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig darum zu tun, die Vernunft der Religion zu zeigen ». *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, 1969, vol. 17. p. 341.
16. « Die Philosophie ist dagegen dem sogenannten Rationalismus in der neueren Theologie entgegen ; dieser hat die Vernunft immer im Munde, es ist aber nur trokener Verstand. Von der Vernunft ist nichts darin zu erkennen als das Moment des Selbstdenkens ; es ist aber nur abstraktes Denken. Der Rationalismus ist der Philosophie dem Inhalt und der Form nach entgegengesetzt ; er hat den Inhalt, hat den Himmel leer gemacht, alles zu endlichen Verhältnissen heruntergesetzt. Und auch der Form nach ist er der Philosophie entgegengesetzt, denn seine Form ist Rasonieren, unfreies Rasonieren, nicht Begreifen. Der Supranaturalismus ist in der Religion dem Rationalismus entgegengesetzt, aber er ist der Philosophie in Ansehung des wahrhaften Inhalts verwandt, aber der Form nach verschieden ; denn er ist ganz geistlos, hölzern gekordet und nimmt äusserliche. Autorität zur Rechtfertigung an. (...) Die Philosophie als begreifendes Denken dieses Inhalts hat in Rücksicht auf das Vorstellen der Religion den Vorteil, dass sie beides versteht ; sie kann die Religion verstehen, sie versteht auch den Rationalismus und den Supranaturalismus, und auch sich ; aber nicht ist es auch umgekehrt der Fall ». *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Theorie Werkausgabe, vol. 18, p. 101.

l'*Aufklärung* d'avoir voulu rationaliser le christianisme, le soustraire à l'autorité et n'en retenir que ce que la raison y découvre, et d'avoir en même temps combattu la raison en soutenant qu'il lui est impossible de connaître la nature de Dieu<sup>17</sup>. Mais c'est le résultat nécessaire auquel aboutit la raison, lorsqu'elle se comporte comme entendement, se donnant pour règle ultime l'identité abstraite : pour elle Dieu ne peut être que l'Un, l'Être des êtres, l'Identité vide sans différenciation<sup>18</sup>. Elle est impuissante à surmonter l'opposition entre le fini et l'infini, le particulier et l'universel, le concret et l'abstrait, et à reconnaître que la vérité est quelque chose de concret, d'infini dans lequel le fini est contenu, d'universel posant ses propres déterminations, ou, en d'autres termes, à penser que Dieu est Esprit.

Le contenu de la religion, qui est un mystère pour le *Verstand*<sup>19</sup>, n'est accessible qu'à la *Vernunft*. Ce contenu c'est

17. « Dagegen ist es andererseits ebenso bekannt, dass die sogenannte Vernunft sich geltend gemacht, den Glauben aus Autorität verworfen, das Christentum vernünftig gemacht hat, so dass die eigene Einsicht, die eigene Ueberzeugung durchaus nur verpflichtend für mich sei, etwas anzuerkennen. Aber wunderbarerweise ist diese Behauptung des Rechts der Vernunft dahin umgeschlagen, dies zum Resultate zu haben, dass die Vernunft nichts Wahres erkennen könne. Diese sogenannte Vernunft bekämpfte einerseits den religiösen Glauben im Namen und kraft der denkenden Vernunft, — und zugleich ist sie ebenso gegen die Vernunft gekehrt, Feindin der Vernunft, behauptet gegen sie die innere Ahnung, das Gefühl, macht so das Subjektive zum Masstabe des Geltenden, — eine eigene Ueberzeugung, wie jeder sie in seiner Subjektivität sich aus und in sich selber mache ». *Ibid.*, p. 31.
18. « Denn das Prinzip des Verstandes ist die abstrakte Identität mit sich, nicht die konkrete, dass diese Unterschiede in einem sind. Für den Verstand ist Gott das Eine, das Wesen der Wesen. Diese unterschiedslose, leere Identität ist das falsche Gebild des Verstandes und der modernen Theologie. Gott ist Geist, das sich Gegenständlichmachende und sich darin selbst wissend, d.i. die konkrete Identität, und so ist die Idee auch ein wesentliches Moment. Aber nach der abstrakten Identität sind das eine und das andere selbständig für sich, und ebenso beziehen sie sich aufeinander : also ist der Widerspruch da. » *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 17, p. 230.
19. « Diese spekulative Idee ist dem *Sinnlichen* entgegengesetzt, auch dem *Verstande* ; sie ist daher ein Geheimnis für die sinnliche Betrachtungsweise und auch für den Verstand. Für beide ist sie ein « *mysterion* » d.h. in Absicht auf das, was das Vernünftige darin ist. Ein Geheimnis im gewöhnlichen Sinn ist die Natur Gottes nicht, in der christlichen Religion am wenigsten ; da hat sich Gott zu erkennen gegeben, gezeigt was er ist, da ist er offenbar. Aber ein Geheimnis ist es für das sinnliche Wahrnehmen, Vorstellen, für die sinnliche Betrachtungsweise und für den Verstand ». *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 17, p. 227. « Wir haben die Idee rein spekulativ zu

l'identité concrète de l'universel qui se particularise, de l'infini qui s'autodétermine, de la Raison qui est en soi et pour soi<sup>20</sup>. Or ce contenu ne trouve son élément propre que dans la raison, à condition que celle-ci se reconnaisse comme raison universelle, comme ce qu'il y a de divin chez l'homme, comme Esprit de Dieu<sup>21</sup>. Dans la mesure où l'homme renonce à sa particularité, se comporte comme conscience universelle et laisse dominer en lui le penser rationnel, dans la même mesure le contenu de la religion reçoit la forme qui lui convient<sup>22</sup>. Le penser de ce contenu, par une raison qui se comporte comme raison et non comme entendement, déploie une théologie tout à fait différente de celle qu'on lui a enseignée au *Tübinger Stift* et dont il a vraisemblablement conservé un souvenir amer. Celle-ci, qu'elle se présente comme *räsonierende Exegese* de l'Écriture ou comme *Verstandesmetaphysik*, s'appuie toujours sur un raisonnement particulier et arbitraire, de plus impuissant à critiquer ses propres présupposés. La *Religionsphilosophie*, parce qu'elle est l'articulation de la raison

---

betrachten und sie gegen den Verstand zu rechtfertigen, gegen ihn, der sich gegen allen Inhalt der Religion überhaupt empört. Dieser Inhalt heisst Mysterium, weil er dem Verstande ein Verborgenes ist, denn er kommt nicht zu dem Prozess, der diese Einheit ist; daher ist alles Spekulative dem Verstande ein Mysterium». *Ibid.*, p. 535. «Die Mysterien sind ihrer Natur nach, als spekulativer Inhalt, geheim für den Verstand, nicht für die Vernunft; sie sind gerade das Vernünftige in Sinne des Spekulativen. Der Verstand fasst das Spekulative nicht, dies Konkrete; der Verstand hält die Unterschiede schlechthin getrennt fest. Ihren Widerspruch enthält das Mysterium auch, es ist aber zugleich auch die Auflösung desselben.» *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 18, p. 100-101.

20. «Die Philosophie steht mit der Religion auf gleichem Boden, hat denselben Gegenstand: die allgemeine, an und für sich seiende Vernunft; der Geist will sich diesen Gegenstand zu eigen machen, wie in der Religion es in der Andacht und dem Kultus geschieht.» *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 18, p. 83.
21. «Die menschliche Vernunft, das Bewusstsein Wesens, ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen; und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern.» *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 16, p. 40.
22. «Je mehr der Mensch im vernünftigen Denken die Sache selbst in sich walten lässt, auf seine Partikularität Verzicht leistet, sich als allgemeines Bewusstsein verhält, seine Vernunft nicht das Ihrige im Sinne eines Besonderen sucht, um so weniger wird sie in jenen Gegensatz fallen; denn sie, die Vernunft, ist selbst die Sache, der Geist, der göttliche Geist.» *Ibid.*, p. 41.

universelle, démasque l'arbitraire de cette entreprise<sup>23</sup>, en même temps qu'elle se présente comme la conscience que Dieu a de soi, ou mieux, la conscience de soi qui se sait dans le savoir humain<sup>24</sup>. Parce que cette théologie spéculative est celle d'une raison qui se sait être l'être — *die Vernunft ist selbst die Sache der Geist, der göttliche Geist* — et qui se retrouve dans la religion, elle réalise l'authentique pensée libre, car être libre, c'est ne pas se rapporter à une altérité, ne pas dépendre de quelque chose d'autre<sup>25</sup>.

Cette thèse sur la différence entre la *Vernunft* et le *Verstand*, dont le rôle capital dans la philosophie définitive de Hegel ne peut être ici que rappelé, s'est imposée très tôt à l'esprit de ce dernier, bien avant qu'il eut élaboré une philosophie de la religion. Il l'avait clairement formulée et avait compris les implications qu'elle exigeait pour l'étude philosophique de la religion, avant d'avoir rédigé la *Phénoménologie*. Ainsi lorsqu'on consulte les premières publications d'Iéna, l'écrit sur *La différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling*, les articles rédigés en 1802-1803 pour le *Kritisches Journal der Philosophie*, on n'a pas de peine à observer qu'au moment de son entrée dans le

23. « In der Weise wie jene Verstandesmetaphysik und die rasonierende Exegese kann daher die Religionsphilosophie der Positiven Religion und der Lehre der Kirche, die ihren Inhalt noch bewahrt hat, nicht entgegenstehen. Es wird sich vielmehr zeigen, dass sie der positiven Lehre unendlich näher steht, als auf den ersten Anblick scheint, ja das die Wiederherstellung der vom Verstande auf das Minimum reduzierten Kirchenlehre so sehr ihr Werk ist, dass sie gerade um dieses ihres wahrhaften Inhalts wegen von der nur verständigen Vernunfttheologie als Verdüsterung des Geistes verschrien wird. Die Angst des Verstandes und sein Hass gegen die Philosophie kommt aus der Besorgnis her, das er sieht, sie führe sein Reflektieren auf den Grund zurück, d.h. zum Affirmativen, worin es zugrunde geht, und komme doch zu einem Inhalt, zu einer Erkenntnis der Natur Gottes, nachdem aller Inhalt bereits aufgehoben zu sein schien » . *Ibid.*, p. 39-40.

24. « ... es ist das Nähere darin enthalten, dass nicht die sogenannte menschliche Vernunft und ihre Schranke es ist, welche Gott erkennt, sondern der Geist Gottes *im Menschen*; es ist, nach dem vorhin angeführten spekulativen Ausdruck, Gottes Selbstbewusstsein, welches sich in dem Wissen des Menschen weiss » . *Ibid.*, vol. 17, p. 385.

25. « Nur dies ist Freiheit; frei ist, was nicht auf ein Anderes sich bezieht, nicht vom ihm abhängig ist. Der Geist, indem er zu sich selbst kommt, erreicht dies, (ein) freier zu sein. » *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 18, p. 42.

monde universitaire, Hegel se servait de cette thèse comme d'un principe auquel il avait constamment recours pour effectuer sa critique des philosophies de son temps. C'est elle qui lui permettait de juger les entreprises de son époque, d'y détecter ce qu'il y avait de non-philosophique, voire de définir la tâche de la philosophie authentique. La philosophie qu'il estime inauthentique, c'est celle qui ravale la *Vernunft* au *Verstand* et qui, tout en se présentant comme le discours de la raison, se comporte en réalité comme un entendement. Les systèmes de Kant et de Fichte, qui ont pourtant fourni à la pensée philosophique le principe de la spéculation, ne dépassent pas encore le niveau d'une *Vernunft* réduite à un *Verstand*<sup>26</sup>. Comment Hegel comprend-il cette différence ? L'entendement, c'est le pouvoir de limitation et d'opposition ; il s'épuise à transformer et à fixer l'absolu en concepts opposés, et donc finis, à consommer la scission entre la conscience et la totalité. « Plus la construction de l'entendement est solide et brillante, plus la vie, qui y est emprisonnée comme une partie, devient inquiète, et s'efforce de s'en évader pour pénétrer dans la liberté »<sup>27</sup>. La fonction de la *Vernunft* est de supprimer ces oppositions. Elle est la manifestation de l'Absolu, sa force négative ; dans la mesure où elle se développe comme relation à l'Absolu, elle anéantit les produits

26. Voir dans l'avant-propos du *Differenzschrift* le jugement de Hegel sur Kant : « In jener Deduktion der Verstandesformen ist das Prinzip der Spekulation, die Identität des Subjekts und Objekts, auf bestimmteste ausgesprochen ; diese Theorie des Verstandes ist von der Vernunft über die Taufe gehalten worden. — Hingegen wenn nun Kant diese Identität selbst, als Vernunft, zum Gegenstand der philosophischen Reflexion macht, verschwindet die Identität bei sich selbst ; wenn der Verstand mit Vernunft behandelt worden war, wird dagegen die Vernunft mit Verstand behandelt. » et sur Fichte : « Sie (die Spekulation) übergibt die Vernunft dem Verstand und geht in die Kette der Endlichkeiten des Bewusstseins über, aus welchen sie sich zur Identität und zur wahren Unendlichkeit nicht wieder rekonstruiert. » *Differenz des Fichtes'schen und Schellings'schen Systems*, in *Jenaer Kritische Schriften*, éd. H. BUCHNER-O. POGGELER, p. 6.

27. « Die Vernunft erreicht das Absolute nur, indem sie aus diesem mannigfaltigen Teilwesen heraustritt ; je fester und glänzender das Gebäude des Verstandes ist, desto unruhiger wird das Bestreben des Lebens, das in ihm als Teil befangen ist, aus ihm sich heraus in die Freiheit zu ziehen ». *Ibid.*, p. 12-13.

fixes et limités de l'entendement et leur accorde ainsi la seule consistance qu'on peut leur octroyer <sup>28</sup>.

Dans l'important article de 1802, *Glauben und Wissen*, la différence entre le *Verstand* et la *Vernunft* sert à Hegel de clé pour juger les philosophies religieuses de l'*Aufklärung* et pour définir la seule façon légitime selon laquelle la philosophie peut se rapporter à la religion. On y trouve ébauchés et la critique de la *Verstandesmetaphysik* que Hegel a développée dans ses oeuvres ultérieures et le programme d'une *Religionsphilosophie* qui sera l'oeuvre de la *Vernunft*. Le tort des *Aufklärern*, soutient-il, a été à la fois de rabaisser la raison à l'entendement et de déformer la religion. « Ni la religion positive contre laquelle l'*Aufklärung* partit en guerre ne demeura religion, ni la raison victorieuse, ne demeura raison, et le rejeton, qui plane triomphalement sur ce cadavre, qu'il unit à titre d'enfant de la paix, tient aussi peu de la raison que l'authentique foi » <sup>29</sup>. Cette impuissance de la raison à se comporter comme raison et son incapacité à comprendre le vrai sens de la religion représentent, à ses yeux, deux phénomènes indissociablement unis. Ce qui entraîna le rabaissement de la raison à l'entendement, chez les *Aufklärern*, c'est leur incapacité de comprendre la religion de façon idéaliste. « Déjà déchue en soi et pour soi, pour avoir compris la religion seulement comme quelque chose de positif, et non de façon idéaliste, la raison ne put désormais, après la bataille, rien faire de mieux que de se regarder, de parvenir à la connaissance de soi et de reconnaître son néant ; car le meilleur d'elle-même, puisqu'elle n'est qu'entendement, elle le pose *en dehors et au-dessus d'elle dans la foi* ; ce fut le cas pour les philosophies de Kant, de Jacobi et de Fichte ; ainsi se fait-elle de nouveau servante d'une foi » <sup>30</sup>. Le meilleur d'elle-même,

28. « Indem es als Vernunft in die Ferne tritt, ist die Totalität der Beschränkungen zugleich vernichtet, in diesem Vernichten auf das Absolute bezogen und hiermit als bloße Erscheinung begriffen und gesetzt ; die Entzweiung zwischen dem Aboluten und der Totalität der Beschränkungen ist verschwunden. » *Ibid.*, p. 13.

29. *Glauben und Wissen in Jenaer Kritische, Schriften* éd. BUCHNER-POGGELER, p. 315. J'emprunte la traduction de M. MERY, G.W.F. Hegel. *Premières publications*, Paris, Vrin, 1952, p. 193.

30. « Die Vernunft, welche dadurch an und für sich schon herunter gekommen war, dass sie die Religion nur als etwas Positives, nicht idealistisch auffaste,

que la raison de l'*Aufklärung*, se comprenant comme entendement, pose en dehors de soi, c'est l'Absolu. « Ce fait, qui autrefois passait pour la mort de la philosophie, c'est-à-dire que la raison dût renoncer à son existence dans l'Absolu, et partant s'en exclure complètement et ne se comporter que négativement à son égard, devint désormais le sommet de la philosophie et le néant de l'*Aufklärung* en devenant conscient a été érigé en système <sup>31</sup> ».

Dans ces textes d'Iéna, Hegel proclame une conviction dont s'inspirera sa *Religionsphilosophie*. Pour être possible, celle-ci doit comprendre la religion, non pas seulement comme une réalité positive, mais dans son idéalité, et quiconque ne la comprend pas de cette façon renonce par le fait même à la raison et s'enferme dans les limites de l'entendement. Or cette conviction présuppose que Hegel, avant d'arriver à Iéna, fût déjà parvenu à découvrir le sens idéaliste de la religion et à saisir la fonction authentique de la raison, dans sa différence avec l'entendement. Il s'ensuit que pour comprendre la genèse de cette conviction de base et le rôle qu'elle a joué dans le développement de la pensée hégélienne, l'interprète de la *Religionsphilosophie* doit entreprendre l'analyse des écrits antérieurs à 1801.

La lecture des *Jugendschriften*, refaite à ce point de vue, prend un intérêt étonnant. Elle révèle, en premier lieu, que la différence entre la *Vernunft* et le *le Verstand* constitua pour le jeune Hegel l'une des positions les plus fondamentales de sa pensée, une sorte d'inaliénable auquel s'appuie l'organisation de son discours. Elle montre également que c'est en méditant cette

---

hat nichts besseres tun können, als nach dem Kampf nunmehr auf sich zu sehen, zu ihrer Selbstkenntnis zu gelangen und ihr Nichtsein dadurch anzuerkennen, dass sie das Bessere, als sie ist, da sie nur Verstand ist, als ein Jenseits in einem Glauben ausser und über sich setzt, wie in den *Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes* geschehen ist, und dass sie sich wieder zur Magd eines Glaubens macht. » *Ibid.*, pp. 315-316. Je corrige ici la traduction de MERY qui me paraît fautive.

31. « ...und was sonst für den Tod der Philosophie galt, dass sie die Vernunft auf ihr Sein im Absoluten Verzicht tun sollte, sich schlechthin daraus anschliesse und nur negativ dagegen verhielte, wurde nunmehr der höchste Punkt der Philosophie, und das Nichtsein der Aufklärung ist durch das Bewusstwerden über dasselbe zum System geworden. » *Ibid.*, p. 316.

différence, et en obtenant de la sorte une nouvelle compréhension de la *Vernunft*, qu'il fut conduit à rompre avec le kantisme et avec la théologie « rationnelle » de l'*Aufklärung* pour adopter une interprétation idéaliste de la religion.

La différence entre le *Vernunft* et le *Verstand* apparaît pour la première fois sous la plume de Hegel dans deux documents de ses années de gymnase à Stuttgart. Le premier est une transcription faite en mars 1787 d'un passage extrait de l'ouvrage de Garve sur l'*Examen des Facultés*. L'intérêt de ce texte, sur lequel Lacorte et Harris<sup>32</sup> ont attiré l'attention, vient du fait que pour formuler l'opposition *Vernunft-Verstand*, le jeune étudiant modifie le texte qu'il transcrit. « Des matériaux fournis par la sensibilité et l'imagination, écrit-il transcrivant le texte de Garve, la *raison* construit le système de concepts généraux selon lesquels l'homme se règle lui-même et son agir. La *raison* abstrait ; et si cela se répète plusieurs fois, elle prend le nom de réflexion ; et puisqu'avant même que l'âme soit capable d'abstraire, le langage lui fournit des concepts abstraits, liés aux mots, l'*entendement* [*Verstand*, alors qu'ici Garve avait écrit *Vernunft*] s'occupe avant tout de déterminer le sens des mots et de chercher l'idée générale dont le mot doit être le signe<sup>33</sup>. En transcrivant ce texte, dont il modifie un mot important, Hegel cherche à exprimer la différence entre deux formes de connaissance : l'une réservée à la *Vernunft*, est tirée de l'expérience et vise à formuler un système de pensée régulateur de la vie, l'autre, propre au *Verstand*, est reçue par la médiation du langage. Au savoir livresque du *Verstand*, il oppose donc la connaissance personnelle, oeuvre de la *Vernunft*, tirée du fonds de l'expérience et ordonnée à la direction de l'action.

Dans une dissertation rédigée l'année suivante (1788), Hegel se sert du même contraste entre ces deux démarches intellectuelles, pour comparer entre elles la culture des anciens et celle des modernes. Chez les anciens, il admire deux qualités qu'il ne retrouve pas chez les modernes : leur simplicité et leur

32. C. LACORTE, *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni, 1959, p. 94 ; H.S. HARRIS, *op. cit.*, p. 36-37.

33. *Dokumente zu Hegel's Entwicklung*, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Stuttgart, Fromman, 1936, p. 122.

originalité. Les poètes anciens savaient exprimer les choses avec la plus grande simplicité ; ils savaient traduire chaque sentiment « sans y distinguer le multiple, comme peut le faire l'entendement »<sup>34</sup>. En outre leur pensée était le fruit d'une expérience personnelle. « Le système entier d'éducation et de culture des anciens fut ainsi que chacun acquérait ses propres idées à partir de son expérience ; on ne connaissait pas la froide érudition livresque qui imprime dans le cerveau par des signes morts ; chacun devait être original. Nous, au contraire, dès notre enfance, apprenons une masse de mots et de signes d'idées qui reste dans nos têtes, inactive et inutilisée ; seulement petit à petit arrivons-nous, par l'expérience, à connaître le trésor que nous possédons et à penser quelque chose à l'aide des mots »<sup>35</sup>.

De ces premiers documents, que nous aurions tort de trop presser, il ressort qu'avant même de connaître la philosophie pratique de Kant, le jeune Hegel entretenait un idéal de raison inspiré, semble-t-il, par sa lecture des anciens. Cet idéal, il l'exprimait par le contraste de la *Vernunft* et du *Verstand*, pour souligner ce que la raison n'est pas. Dans ce contraste, la raison est comprise par le jeune Hegel comme n'étant réductible ni à une faculté de connaissances venues de l'extérieur, communiquées par voie d'enseignement, ni à un pouvoir d'analyse qui décompose l'unité du tissu expérientiel déjà harmonieusement organisé. En elle il voit, au contraire, la source d'idées issues de l'expérience, acquises par voie de découverte personnelle et ordonnées à articuler et à réaliser l'unité de l'expérience. C'est cet idéal d'une raison autonome, principe d'unité de la vie humaine,

<sup>34</sup>. *Dokumente*, p. 49. — Six ans plus tard, Schiller, dans ses *Briefe über die aesthetische Erziehung*, caractérisera aussi par sa *Simplizität* l'humanisme grec : « Die Griechen beschämen uns nicht bloss durch eine Simplizität, die unsern Zeitalter fremd ist ; sie sind zugleich unsere Nebenbuhler, ja oft unsere Muster in den nämlichen Verzügen, mit denen wir uns über die Naturwidrigkeit unserer Sitten zu trösten pflegen » (Lettre VI), édition bilingue de R. LEROUX, Paris, Aubier, 1943, p. 102. — A noter également que, dans une note ajoutée à la Lettre XVIII, Schiller oppose la *Vernunft* au *Verstand* en réservant à la première la réalisation de l'unité dans la réalité humaine : « Die Natur (der Sinn) vereinigt überall, der Verstand scheidet überall, aber die Vernunft vereinigt wieder ; daher ist der Mensch, ehe er anfängt zu philosophieren, der Wahrheit näher als der Philosoph, der seine Untersuchung noch nicht geendigt hat ». *Ibid.*, p. 234.

qui ne cessera de révéler ses implications au jeune Hegel durant les dix prochaines années.

On a trop peu remarqué, à mon avis, le rôle exercé par cette thèse de la différence entre la *Vernunft* et le *Verstand* dans les premiers travaux de critique de la religion qui occupèrent le jeune Hegel durant les derniers mois de résidence au *Tübinger Stift* et durant son séjour à Berne (1793-1796). Dans cette critique, il est vrai, Hegel se présente comme kantien résolu. Son essai de Tübingue sur la *Volksreligion*<sup>35</sup>, ses fragments de Berne sur *La positivité de la religion chrétienne*<sup>37</sup>, ses ébauches d'une critique du christianisme<sup>38</sup>, son curieux *Leben Jesu*<sup>39</sup>, le montrent occupé à poursuivre jusque dans ses ultimes conséquences la perspective ouverte par Kant sur la religion. Le kantisme, dont il attend « une révolution en Allemagne »<sup>40</sup> et à l'égard de laquelle il ne veut pas rester inactif, consiste surtout, pour le jeune Hegel de cette époque, dans la thèse sur la religion que développent la deuxième *Critique* et l'essai sur *La religion dans les limites de la raison*. La religion a sa source dans un besoin de la raison pratique et est essentiellement ordonnée à la réalisation de la moralité de l'homme. Cette idée kantienne dont il fait le principe de sa critique de l'orthodoxie, le jeune Hegel veut en déployer toutes les implications, tout comme, quarante ans plus tard, les jeunes hégéliens de la première génération chercheront à montrer les conséquences du hégélianisme en matière de religion. Polémiquer contre la théologie existante, empêcher que ce que Kant a produit soit déformé et affadi par les théologiens « qui se servent des matériaux critiques pour consolider leur temple gothique »<sup>41</sup>, ébranler l'orthodoxie, tel est, si l'on se fie à sa correspondance avec Schelling, le programme du jeune précepteur de Berne.

35. *Dokumente*, p. 49-50.

36. NOHL, H., *Hegel's theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907. pp. 3-39.

37. *Ibid.*, pp. 152-213.

38. *Ibid.*, pp. 48-50.

39. *Ibid.*, pp. 73-136.

40. Lettre de Hegel à Schelling, 16 avril 1795, in *Briefe von und an Hegel*, éd. J. HOFFMEISTER, I, p. 23.

41. Lettre de Hegel à Schelling, fin janvier 1795, *Ibid.*, pp. 16-17.

Il importe toutefois, si l'on veut comprendre le kantisme du jeune Hegel, de reconnaître qu'il ne fut pas le point de départ de son itinéraire spirituel. Si la philosophie religieuse de Kant trouva chez lui un accueil si enthousiaste, c'est que déjà il s'était formé un idéal de rationalité, que la religion, à ses yeux, devait servir à réaliser dans le peuple. C'est dans cet idéal qu'il faut voir, me semble-t-il, l'inaliénable, constamment présupposé par le développement ultérieur de sa philosophie. Si l'on a dit du cartésianisme qu'il eut sa source dans le plaisir que prit le jeune Descartes aux classes de mathématiques, ne peut-on pas dire du hégélianisme qu'il a été le fruit d'un idéal de raison, que le jeune Hegel embrassa dès les années de gymnase, que la critique de la religion des *Jugendschriften* lui permit d'articuler et dans lequel il a vu, dès le début de son séjour à Iéna, la possibilité de comprendre la religion positive, en retenant intégralement son contenu sans rien sacrifier des exigences de la raison ?

Plus profondément que l'idée kantienne de religion, c'est le contraste entre le *Vernunft* et le *Verstand* qui, dans les travaux de Tubingue et de Berne, préside à l'effort déployé par le jeune Hegel pour définir les conditions selon lesquelles une religion objective et positive peut devenir subjective et morale. La religion objective, pour lui, est l'oeuvre de l'entendement et de la mémoire. Faite de connaissances qui reposent dans la tête comme un capital mort et qui se laissent ordonner en systèmes, elle n'est plus une religion, mais seulement une théologie. La religion subjective, au contraire, est affaire du coeur, elle répond au besoin de la raison de pénétrer de rationalité le tissu entier de la nature humaine et se traduit par le sentiment et l'action <sup>42</sup>.

42. « Objektive Religion ist *fides quae creditur*, der Verstand und das Gedächtnis sind die Kräfte, die dabei wirken, die Kenntnisse erforschen durchdenken und behalten oder auch glauben. Zur objektiver Religion können auch praktische Kenntnisse gehören, aber insofern sind sie nur ein totes Kapital — die objective Religion lässt sich im Kopfe ordnen, sie lässt sich in ein System bringen, in einem Buche darstellen und andern durch die Rede vortragen; die subjektive Religion äussert sich nur in Empfindungen und Handlungen ». NOHL, p. 6. — « Wenn ich von Religion spreche, so abstrahiere ich schlechterdings von aller wissenschaftlichen oder vielmehr metaphysischen Erkenntnis Gottes, unseres und der ganzen Welt Verhältnisses zu ihm usw. Eine solche Erkenntnis, bei der sich bloss der rasonierende Verstand beschäftigt, ist Theologie, nicht mehr Religion. Ich

L'insistance du jeune Hegel pour voir à l'oeuvre dans ces deux types de religion deux pouvoirs différents de l'âme, l'entendement et la raison, et pour discréditer le rôle du *Verstand* dans la religion révèle son attachement à l'idée de raison, telle qu'elle s'était imposée à lui dès ses années de collège. « La religion, écrit-il, gagne très peu de l'entendement, dont les opérations et les doutes refroidissent le cœur plus qu'ils ne le réchauffent »<sup>43</sup>, « il (l'entendement) est comparable à un courtisan qui se dirige d'après l'humeur de son maître, capable de justifier chaque passion et chaque entreprise, toujours au service de l'amour propre »<sup>44</sup>; « éclairer l'entendement ne rend pas l'homme meilleur, il le rend seulement plus prudent »<sup>45</sup>. La religion que cherche le jeune Hegel ne sera pas une théologie de l'entendement; elle devra être en harmonie avec son idéal de raison: ce pouvoir que nous avons d'être les auteurs de toute législation et de nous retrouver en tout ce qui émane de la raison. Elle devra être la nourrice qui aide chacun à construire sa petite maison, que chacun peut reconnaître comme sienne<sup>46</sup>.

Il suffit de lire la conclusion ajoutée par Hegel, le 29 avril 1796, à son essai sur *La positivité de la religion chrétienne*, pour comprendre le rôle qu'il accorde à la différence entre *Vernunft* et *Verstand* et le sens qu'il lui donne pour sa critique de l'orthodoxie. « L'erreur fondamentale de tout le système d'une église, écrit-il, consiste dans sa méconnaissance des droits de chaque puissance de l'esprit humain, et surtout de la première entre toutes, la raison (...) La séparation salutaire, effectuée par Kant pour la science, entre les domaines respectifs des pouvoirs

---

rechne hier nur insoweit Kenntnisse von Gott und Unsterblichkeit zur religion, als das Bedürfniss der praktischen Vernunft fordert und was in einem leicht einzusehenden Zusammenhang damit steht ». *Ibid.*, p. 8. « Wenn Theologie Sache des Verstandes und des Gedächtnisses ist — ihr Ursprung mag übrigens sein, woher er will, aus der Religion selbst —, Religion aber Sache des Herzens, wegen einer Bedürfnisses der praktischen Vernunft interessant, so erhellt von selbst dass verschiedene Seelenkräfte bei Religion und Theologie wirksam (sind) und auch verschiedene Vorbereitungen des Gemüths für beide erfordert werden ». *Ibid.*, p. 9.

43. *Ibid.*, p. 10.

44. *Ibid.*, p. 12.

45. *Ibid.*, p. 12.

46. *Ibid.*, p. 17.

de l'esprit, n'a pas été faite par la législation de l'Eglise, et il se passera encore des siècles avant que l'esprit des Européens, dans la vie quotidienne et dans la législation, comprenne et fasse connaître cette distinction, à laquelle pourtant les Grecs, grâce à la justesse de leur sentiment, sont parvenus d'eux-mêmes (*worauf das richtige Gefühl der Griechen sie von selbst gebraucht hatte*). Dans la religion grecque, et en toute religion dont le principe est la pure morale, les préceptes de la raison ne sont pas traités comme des règles de l'entendement ; ceux-là sont *subjectifs*, tandis que celles-ci sont *objectives*. L'Eglise chrétienne au contraire, expose le subjectif de la raison comme quelque chose d'objectif, comme règle<sup>47</sup>. Ce qui ne pourra être réalisé qu'après une longue éducation de l'esprit européen, et que le christianisme aurait méconnu, c'est, pour Hegel, l'écart entre la *Vernunft* et le *Verstand*, écart que Kant a été le premier à formuler conceptuellement<sup>48</sup>, mais qui se trouvait déjà vécu par les Grecs. En quoi consiste-t-il ? Se sentant sans doute plus près des Grecs que de Kant qui n'a jamais jugé nécessaire pour mettre en lumière l'autonomie de la raison de discréditer l'entendement, Hegel oppose, comme il le fait dans ses travaux d'étudiant à Stuttgart, la subjectivité de la raison à l'objectivité de l'entendement. La fonction de la raison, ce premier de tous les

47. « Der Grundfehler, der bei dem ganzem System einer Kirche zum Grunde liegt, ist die Verkennung der Rechte einer jeden Fähigkeit des menschlichen Geistes, besonders der ersten unter ihnen, der Vernunft; und wenn diese durch das System der Kirche verkannt worden ist, so kann das System der Kirche nicht anderes als ein System der Verachtung der Menschen sein. Die heilsame Trennung des Gebiets der Kräfte des menschlichen Geistes, die Kant für die Wissenschaft gemacht hat, diese Trennung ist von der Gesetzgebung der Kirche nicht gemacht worden, und Jahrhunderte werden noch vergehen, bis der Geist der Europäer im tätigen Leben, in den Gesetzgebungen jenen Unterschied wird erkennen und machen lernen, worauf das richtige Gefühl der Griechen sie von selbst gemacht hatte. Die moralischen Gebote der Vernunft werden nämlich « in der Religion der Griechen » so wie in jeder, deren Prinzip reine Moral ist, « nicht » wie Regeln des Verstandes behandelt und aufgestellt, jene sind subjectiv, diese objectiv; von der christlichen Kirche, hingegen wird das Subjective der Vernunft wie etwas Objectives als Regel aufgestellt ». Ibid., p. 211. J'adopte les modifications du texte manuscrit proposées par NOHL et indiquées par les guillemets.

48. C'est toujours à Kant que, dans ses oeuvres de la maturité, Hegel attribuera la paternité de la différence entre *Vernunft* et *Verstand*. Voir par exemple le *Zusatz* du #467 de l'*Encyclopédie*.

pouvoirs dont est doté l'esprit, est de donner à l'homme le droit inaliénable de se constituer sa propre loi, *sich selbst sein Gesetz zu geben, sich selbst Gesetzgeber zu sein*. Ce n'est pas l'universalité de cette loi, ni sa nécessité, qui intéressent d'abord le jeune Hegel exclusivement absorbé à cette époque par l'éducation populaire. Ce qui le préoccupe, c'est de définir les conditions concrètes qu'il faut réaliser pour permettre à cet idéal de raison de renaître dans la conscience européenne et de se manifester au monde.

Dans les textes de la période francfortoise (1797-1800), on ne retrouve plus ce contraste entre *Vernunft-Verstand*. Il ne sert plus à exprimer les deux démarches spirituelles auxquelles correspondaient, dans la période précédente, deux formes opposées de religion. Ni les fragments sur *L'amour et la religion*<sup>49</sup>, ni le groupe d'essais sur *L'esprit du christianisme et son destin*<sup>50</sup>, ni la nouvelle introduction à l'essai sur *La Positivité*<sup>51</sup>, ni le célèbre *Systemfragment* de 1800<sup>52</sup>, ne le conservent. De la *Vernunft*, il est d'ailleurs peu question dans ces écrits, et lorsqu'Hegel en parle, c'est pour la mettre sur le même pied que l'entendement : *Vernunft* et *Verstand* désignent tous deux le pouvoir de réflexion ou de conceptualisation<sup>53</sup>. Ce n'est plus l'en-

49. NOHL, pp. 374-382.

50. *Ibid.*, pp. 261-342.

51. *Ibid.*, pp. 139-151.

52. *Ibid.*, pp. 345-351.

53. Voir à titre d'exemple l'introduction de 1800 à l'essai sur *La positivité*. « Schon aus dieser Entgegensetzung erhellt, dass eine positive Religion eine wider-oder- übernatürliche wäre, welche Begriffe, Kenntnisse enthält, die für den *Verstand* und die *Vernunft* überschvenglich sind... » NOHL, p. 140. « Nur wenn das Ueberflüssige die Freiheit aufhebt, wird est positiv, d.h. wenn es Prätentation gegen den *Verstand* und die *Vernunft* macht und deren notwendigen Gesetzen widerspricht. Die Allgemeinheit dieses Kriterium muss dadurch geschränkt werden, dass *Verstand* und *Vernunft* nur dann Richter sein können, wenn an sie appelliert wird ; was keinen Anspruch darauf macht, *verständig* oder *vernünftig* zu sein, gehört durchaus nicht in ihre Gerichtsbarkeit. Und hierin liegt ein Hauptpunkt, dessen Vernachlässigung so entgegengesetzte Urteile hervorbringt. Der *Verstand* und die *Vernunft* können alles vor ihren Richterstuhl fordern und machen leicht die Anmassung, das *alles verständig, alles vernünftig* sein solle, und somit entdecken sie freilich des Positiven genug, und das Schreien über Geistesklaverei, Gewissendruck, Aberglauben hat gar kein Ende ». *Ibid.*, p. 142. — Un peu plus loin, Hegel affirme que ce qui, dans la religion, est uni, se trouve divisé par

tendement qui est soumis à la critique, dans les textes francfortois, mais plus généralement le concept et la réflexion. Ce n'est plus la différence entre la *Vernunft* et le *Verstand* qu'utilise désormais Hegel pour comprendre la religion, mais l'opposition entre, d'une part, la *réflexion* ou le *concept*, source de division dans la réalité humaine, et, d'autre part, l'*amour*, la *vie*, l'*esprit*, principe d'unification des opposés<sup>54</sup>.

Cette absence, dans les textes de la période francfortoise, de la différence *Vernunft-Verstand* — différence qui, on le sait, réapparaîtra, et de façon définitive, dans les premières publications d'Iéna — offre une piste pour comprendre ce qui s'est passé dans l'esprit du jeune Hegel au cours de cette période, pendant laquelle prirent forme les concepts fondamentaux de sa philosophie. On ne saurait, bien sûr, apprécier le tournant qui s'opère alors sans tenir compte des influences exercées sur Hegel, celle de Hölderlin notamment<sup>55</sup>, celle aussi des lettres

---

la *Vernunft* « solche Zufälligkeiten, die dadurch, das etwas ewiges mit ihnen verknüpft ist, ihren Charakter der Zufälligkeit verlieren, haben deswegen notwendig zwei Seiten, und die Absonderung dieser zwei Seiten ist Trennung durch Vernunft ». *Ibid.*, p. 147.

54. Pour apercevoir cette opposition, omniprésente dans les textes de la période francfortoise, il suffit de rappeler comment, dans son essai sur *L'esprit du christianisme et son destin*, Hegel comprend le royaume de Dieu. « Im Reiche Gottes ist das Gemeinschaftliche, dass alle in Gott lebendig sind, nicht das Gemeinschaftliche in einem Begriff, sondern Liebe, ein lebendiges Band, das die Glaubenden vereinigt, diese Empfindung der Einigkeit des Lebens, in der alle Entgegensetzungen, als solche, Feindschaften, und auch die Vereinigungen der bestehenden Entgegensetzungen ». *Ibid.*, p. 321. — « Die Entwicklung des Göttlichen in den Menschen, das Verhältnis, in das sie durch die Erfüllung mit dem heiligen Geiste mit Gott treten, seine Söhne zu werden, und in der Harmonie ihres ganzen Wesens und Charakters, ihren entwickelten Mannigfaltigkeit zu leben, einer Harmonie, in welcher nicht (nur) ihr vielseitiges Bewusstsein in einen Geist, die vielen Lebensgestalten in ein Leben einklingen, sondern durch welche auch die Scheidewände gegen andere gottähnliche Wesen aufgehoben werden, und derselbe lebendige Geist die verschiedenen Wesen beseelt, welche also nicht mehr nur gleich, sondern einig sind, nicht eine Versammlung ausmachen, sondern eine Gemeine, weil sie sich in einem Allgemeinen, einen Begriffe, etwa als Glaubende, sondern durch Leben, durch die Liebe vereinigt sind — diese lebendige Harmonie von Menschen ihre Gemeinschaft in Gott, nennt Jesus das Königreich Gottes ». *Ibid.*

55. Sur cette influence, voir D. HENRICH, *op. cit.*, pp. 9-72, de même que la critique de H.S. HARRIS, *op. cit.*, p. 294, note 2.

de Schiller sur l'*Aesthetische Erziehung*. Mais plutôt qu'une influence décisive venue de l'extérieur, c'est la maturation d'un idéal de raison qu'expriment sa rupture avec le kantisme et l'insistance sur la primauté de la vie et de l'amour sur la réflexion. L'abandon provisoire de la différence *Verstand-Vernunft* me paraît traduire la prise de conscience par le jeune Hegel de l'insuffisance de l'idée de raison qui inspirait, à Tubingue et à Berne, sa critique de la religion. Définir la raison comme pouvoir de législation autonome et universelle, comme il le faisait dans les textes antérieurs, c'est oublier que la raison est principe d'unité dans la vie humaine, — ce dont pourtant il s'était rendu compte à Stuttgart et qu'il admirait le plus dans l'humanisme grec.

L'insuffisance de la raison, quand on la définit par sa seule fonction législative, consiste pour Hegel dans son impuissance à surmonter la division qu'elle introduit dans la réalité humaine. C'est dans *L'esprit du christianisme* que cette conviction se trouve formulée de façon la plus explicite, sous forme d'une critique du kantisme. Pour définir l'esprit nouveau introduit par Jésus, sa restauration de la subjectivité humaine contre l'objectivité du judaïsme, la façon kantienne d'interpréter le message évangélique dont Hegel s'était lui-même servi dans son *Leben Jesu* lui paraît maintenant insuffisante. On pourrait s'attendre, remarque-t-il, à ce que, pour surmonter le légalisme de la religion juive, Jésus se soit appliqué à montrer que toute loi ici émane du sujet, du pouvoir de législation autonome et universelle qu'est la raison, et à enlever ainsi à la loi son objectivité et son hétéronomie apparentes. Mais une telle *Aufhebung* de la loi présuppose et consacre la division chez l'homme entre la raison et la sensibilité, entre l'universel du concept et la particularité des inclinations, entre l'objectivité et la subjectivité<sup>56</sup>. C'est par l'amour seulement que la loi peut être rendue superflue, car, étant l'actualisation du possible qu'elle énonce, il est le non-être de cette loi<sup>57</sup>. Avec l'amour,

56. NOHL, pp. 265-266.

57. « Der völligen Knechtschaft unter dem Gesetz einer fremden Herrn setzt Jesus nicht eine teilweise Knechtschaft unter einem eigenem Gesetze, den Selbstzwang der kantischen Tugend entgegen, sondern Tugenden ohne Herrschaft und ohne Unterwerfung, Modifikationen der Liebe. » *Ibid.*, p. 293. — « Unmittelbar gegen Gesetz gekehrt zeigt sich dieser über Moralität er-

on a affaire à quelque chose de simple, non plus à l'unité abstraite d'un concept ; celui-ci, s'il est déterminé, exclut toute autre détermination, s'il est indéterminé, n'est rien de positif<sup>58</sup>. L'amour, ou la vie, dont il est une modification, est infini : non pas dans le sens où l'est une notion abstraite, car il s'agit d'un infini qui contient ses propres déterminations, d'un illimité qui se manifeste et se différencie par les limites qu'il se donne. Il est le premier nom, dans l'itinéraire hégélien, pour désigner l'*universel concret*, autour duquel s'organisera sa logique de l'absolu.

Si l'abandon par Hegel, dans les écrits de Francfort, de la différence entre *Vernunft-Verstand*, trahit une crise de pensée, il ne faut pas croire que celle-ci consista dans le rejet de son idéal de raison, dont il prit au contraire mieux conscience des implications. Selon cet idéal, tel qu'il le comprit avant sa lecture de Kant, la raison est principe de simplicité et d'harmonie. Or la comprendre comme pouvoir de législation subjective, par contraste avec l'entendement, faculté de règles objectives, ne lui suffit plus à exprimer cet idéal, car ainsi comprise, la raison, pas moins que l'entendement, introduit la division dans la vie entre l'universel et le particulier. Ce que Hegel a découvert à Francfort, c'est donc la nécessité de comprendre la raison comme esprit, comme une loi vivifiante — *der Geist ist ein belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen* —<sup>59</sup> qui se différencie et

---

habene Geist Jesu in der Bergpredigt, die ein an mehreren Beispielen von gesetzten durchgeführter Versuch its, den Gesetzten das Gesetzliche, die Form von Gesetzten zu benehmen, der nicht Achtung für dieselben predigt, sondern dasjenige aufzeigt was sie erfüllt, aber als Gesetzte, und also etwas Höheres is als der Gehorsam gegen dieselben und sie entbehrlich macht. Da die Pflichtgebote eine Trennung voraussetzen und die Herrschaft des Begriffs in einem Sollen sich ankündigt, so ist dagegen dasjenige, was über Trennung erhaben ist, ein *Sein*, eine Modifikation des Lebens, welche nur in Ansehung des Objekts betrachtet ausschliessend, also beschränkt ist, indem die Ausschliessung nur durch die Beschränkung des Objekts gegeben ist und nur dasselbe betrifft. » *Ibid.*, p. 266.

58. « Dies Einfache ist nicht ein negatives Einfaches, eine Einheit der Abstraktion, denn in der Einheit der Abstraktion ist entweder nur ein Bestimmtes gesetzt und von allen übrigen Bestimmtheiten abstrahiert, (oder) ihre reine Einheit ist nur die gesetzte Forderung der Abstraktion von allem Bestimmten ; das negative Unbestimmte, reines Leben ist Sein ». *Ibid.*, p. 302-303.

59. NOHL, p. 347.

se réalise à travers la multiplicité des gestes de l'homme. De l'idée de raison législatrice de l'expérience à l'idée de raison créatrice de ses propres déterminations, ou encore, de l'idée de raison qui n'introduit dans la vie qu'un *Sollen* auquel la nature doit être soumise à l'idée de raison qui est l'être absolu et qui « se modèle en nature par une force intérieure »<sup>60</sup>, telle semble être la nouvelle étape effectuée à Francfort dans l'itinéraire hégélien.

S'il est vrai, comme l'a montré Pöggeler<sup>61</sup>, que Hegel est l'auteur du fragment *Le plus ancien programme du système de l'idéalisme allemand*, habituellement attribué à Schelling ou à Hölderlin, et que ce texte date du début de la période francfortoise, il faut avouer qu'il contient la formulation la plus explicite de cette nouvelle façon de comprendre la raison. « Je suis maintenant convaincu, écrit-il, que la fonction la plus haute de la *Vernunft*, celle qui comprend toutes les idées, est esthétique, et que la vérité et le bien ne trouvent leur parenté que dans le beau. Le philosophe doit, autant que le poète, posséder un pouvoir esthétique. Les hommes dépourvus de sens esthétique, ce sont nos philosophes livresques (*unsere Buchstabenphilosophen*) »<sup>62</sup>. Ce n'est plus à Kant qu'il faut emprunter le langage pour parler de la raison, mais aux poètes, ou aux philosophes dotés comme eux d'un véritable sens esthétique.

60. Cette formule servira à Hegel dans le *Differenzschrift* à définir l'idéal de raison dont son époque a besoin : «...das Bedürfnis nach einer Philosophie hin, von welcher die Natur für die Misshandlungen, die sie in den Kantischen und Fichteschen Systeme leidet, wersöhnt und die Vernunft selbst in eine Uebereinstimmung mit der Natur gesetzt wird, — nicht in eine solche, worin sie auf sich Verzicht tut oder eine schale Nachhammerin derselben werden müsste, sondern eine Einstimmung dadurch, dass sie sich selbst zur Natur aus inner Kraft gestalet ». éd. H. BUCHNER-O. PÖGgeler, p. 8.

61. O. PÖGgeler, *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, in *Hegel-Studien* 4, 1968, pp. 17-32. A la suite de G. SCHÜLER, *Über Chronologie von Hegels Jugendschriften*, in *Hegel-Studien*, 2, 1963, pp. 111-161, H.S. HARRIS, *op. cit.*, p. 520, préfère situer ce texte au début de l'été 1796. On trouvera dans ce dernier ouvrage la présentation (pp. 249-257) et la traduction anglaise de ce texte (pp. 510-512).

62. « Ich bin nun überzeugt, dass der höchste Akt der Vernunft, der, in dem sie alle Ideen umfasst, ein aesthetischer Akt ist und dass Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwimmern sind. Der Philosoph muss ebensoviel aesthetische Kraft besitzen als der Dichter. Die Menschen ohne aesthetischen Sinn sind unsere Buchstabenphilosophen ». J. HOFFMEISTER, *Dokumente*, p. 220.

Ce changement de perspective, dans lequel on aurait tort de voir un revirement brusque, impliquait pour le jeune Hegel de Francfort une façon nouvelle de comprendre la religion, différente de celle des *Aufklärern*. Il s'en explique de la façon la plus explicite dans la nouvelle introduction de 1800 à l'essai sur *La positivité*. Le procédé qui consiste à évaluer les comportements religieux particuliers à partir d'un concept abstrait de nature humaine, Hegel ne veut plus y avoir recours. L'emploi d'un tel concept oblige le critique à tenir pour contingent et superflu ce qui, dans la réalité, peut bien constituer l'essentiel et le plus beau. « Dans cet essai, écrit-il, je ne soumettrai pas la doctrine et la morale chrétiennes à la norme des concepts abstraits, ni ne jugerai si elles leur sont conformes ou non, si elles sont superflues, et par conséquent déraisonnables et inutiles. Le contingent, du fait que quelque chose d'éternel lui est attaché, perd son caractère de contingence et présente ainsi deux aspects qui, dans la religion, ne sont pas séparés : leur séparation n'est que l'oeuvre de la raison »<sup>63</sup>. Sa nouvelle façon de comprendre la religion positive, le christianisme en particulier, va désormais se rattacher à ce que Hegel, dans le même passage, appelle « un beau présupposé », à savoir : « que tout ce qu'il y a de plus haut, de noble, de bon chez l'homme, est quelque chose de divin, issu de Dieu, son esprit, qui procède de lui »<sup>64</sup>. Comprendre ainsi la religion, ce n'est plus la réduire à quelque chose de positif ; c'est la comprendre, comme il l'écrira à Iéna, de façon idéaliste. Tenir la religion pour une réalité positive, c'est ne pas voir qu'elle est une forme d'accomplissement de l'idéal d'humanité que chaque individu porte en lui, et qui n'est rien d'autre que le divin, l'absolu. Il n'y a pas que l'*Aufklärer* qui réduit la religion à sa positivité. C'est ce que fait également, et de façon criarde, quiconque sépare la nature humaine de Dieu, ou encore quiconque prétend qu'il n'y a qu'une seule médiation du divin, qui a eu lieu dans un individu,

---

63. NOHL, p. 143-144.

64. « Diese Ansicht des Verhältnisses der christlichen Religion zum Menschen ist nicht geradezu für sich selbst positiv zu nennen, sie bemerkt auf der gewiss schönen Voraussetzung, dass alles Höhere, alles Edle und Gute des Menschen etwas Göttliches ist, von Gott kommt, ein Geist ist, der von ihm ausgeht ». *Ibid.*, p. 146.

ou encore quiconque projette dans la foi en un être tout à fait étranger et tout-puissant la conscience que l'homme a du divin <sup>65</sup>.

Il est étonnant que des exégètes aient vu dans les écrits hégéliens de la période francfortoise le résultat d'une relecture de l'Évangile, plus chrétienne qu'à l'époque précédente où le jeune Hegel était encore retenu par le kantisme <sup>66</sup>. Car aussi bien à Francfort qu'à Tubingue et à Berne, il n'a cessé de chercher une forme de religion qui serait en harmonie avec son idéal de raison et qui en favoriserait le développement dans le peuple. Depuis l'essai sur la *Volksreligion*, il n'a jamais renoncé à exiger de la religion qu'elle soit issue de la raison, qu'elle touche le cœur et l'imagination du peuple et qu'elle inspire sa participation à la vie publique, et c'est toujours à la lumière de ces critères qu'il a examiné les religions juive et chrétienne et en est arrivé à refuser même la religion rationnelle proposée par les *Aufklärern*. C'est peut-être dans *Le plus ancien programme du système de l'idéalisme allemand* que se trouve le mieux définie la religion nouvelle que le jeune Hegel estime indispensable à tous les hommes, même les philosophes, et dont il souhaite la fondation. « Nous devons posséder une nouvelle mythologie, mais cette mythologie doit être placée au service des idées, elle doit devenir une mythologie de la *Vernunft*. Si les idées ne deviennent pas esthétiques, c'est-à-dire mythologiques, elles n'ont aucun intérêt pour le peu-

65. « Aber dann wird dies Ansicht zum grellen Positiven, wenn die menschliche Natur absolut geschieden wird von dem Göttlichen, wenn keine Vermittlung derselben — ausser nur in einem Individuum zugelassen, sondern alles menschliche Bewusstsein des Guten und des Göttlichen nur zur Dumpfheit und Vernichtung eines Glaubens an ein durchaus Fremdes Übermächtiges herabgewürdigt wird. » *Ibid.*, p. 146.

66. « The revolution in Hegel's thinking came about, because, during his first two years in « unhappy Frankfurt » in order to cure himself of melancholia, he worked with all his energies at Greek literature and philosophy, as well as at history and politics, and then brought the result of these studies to bear anew on the reinterpretation of the life and message of Jesus... It was, however, his religious insight above all that separated him from Kant. » T.M. KNOX, *Hegel's Attitude to Kant's Ethics*, in *Kantstudien*, 49 (1957), p. 71. — H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels Theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, 1970, p. 176, soutient qu'à l'époque de Francfort Hegel a fait faire un pas décisif à la philosophie moderne de la religion, par delà Kant et l'*Aufklärung*, en se montrant disposé à reconnaître en Jésus le Fils de Dieu.

ple ; si au contraire la mythologie ne devient pas rationnelle, le philosophe doit en avoir honte. De sorte que tous, éclairés ou non, doivent se donner la main pour rendre la mythologie philosophique, le peuple raisonnable, et la philosophie mythologique, les philosophes sensibles » <sup>67</sup>. Cette religion, on le sait, ne pourra être instaurée, selon l'esprit de l'auteur de ce fragment, qui semble bien être de Hegel, que par la raison, dans sa fonction la plus haute, la fonction esthétique.

Plutôt qu'une conversion religieuse, les textes de Francfort révèlent donc un changement dans la façon hégélienne de comprendre la raison. Le tournant pris par Hegel, durant les quatre dernières années de préceptorat, a consisté avant tout dans l'insatisfaction devant la théorie kantienne de la raison et dans la recherche d'une compréhension plus juste de sa fonction propre. Il s'est rendu compte que le kantisme s'en est tenu, sur l'objet de la raison, à une conception vague et négative. L'infini pensé par la raison kantienne n'est qu'un simple au-delà du fini ; dans l'idée elle ne pose rien d'autre qu'un devoir-être, un *Sollen*. C'est cette insatisfaction que traduit le refus de Hegel, à cette période, d'utiliser l'opposition *Verstand-Vernunft*, qu'il savait étroitement liée au kantisme et c'est la recherche d'une compréhension plus juste de la raison qu'exprime l'insistance des textes de cette période sur la primauté de la *vie*, de *l'amour* et de *l'esprit*. De ce refus et de cette recherche résulte un nouveau concept de raison, qui ne la définit plus par l'autonomie et l'universalité de sa législation, mais la comprend comme l'universel concret, l'identité concrète du sujet et de l'objet, du concept et de l'être.

De l'analyse des *Jugendschriften*, on peut tirer deux conclusions, modestes mais utiles à l'intelligence de la théologie hégé-

67. « Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen die, soviel ich weiss, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist — wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muss im Dienste der Ideen stehen, sie muss eine Mythologie der Vernunft werden. Ehe wir die Ideen ästhetisch, d.h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse ; und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muss sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muss philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Philosophie muss mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen ». *Dokumente*, p. 221.

lienne. S'il est vrai, en premier lieu, que les travaux de jeunesse ne servent guère à comprendre l'attitude de Hegel à l'égard du christianisme, puisqu'ils appartiennent à une période où il ne voit pas encore dans le christianisme la religion absolue, ils sont d'un très grand secours pour la reconstitution d'une position philosophique indispensable à l'élaboration de la *Religionsphilosophie* : la façon de comprendre la raison dans son contraste avec l'entendement. En deuxième lieu, la lecture des *Jugendschriften* permet, sinon de dévoiler l'intentionnalité de la théologie hégélienne, du moins de comprendre le rapport entre la logique de cette théologie et la révélation chrétienne. Prétendre, comme on l'a fait, que la logique hégélienne de l'Absolu a sa source dans la révélation, du fait qu'elle présente ce que Dieu doit être pour pouvoir se révéler et qu'elle reçoit ce contenu de la révélation elle-même<sup>68</sup>, c'est à mon avis méconnaître que dans sa structure fondamentale cette logique de l'Absolu s'imposa à Hegel à une époque où le christianisme ne représentait pas pour lui la religion absolue. On s'aperçoit plutôt, si l'on suit la méditation de Hegel sur la différence entre la *Vernunft* et le *Verstand*, que cette logique a été le résultat d'un débat avec le kantisme, ou mieux le fruit de l'attachement du jeune Hegel à un idéal de raison dont il a pris conscience progressivement. Et l'on reconnaît en outre ce que cette logique lui offrait : la possibilité de définir ce que Dieu doit être pour que la raison humaine puisse se maintenir dans son immanence et sa liberté.

On voit le problème posé par la philosophie hégélienne de la religion : celui de la possibilité d'une théologie de la révélation pour une raison qui se comprend de telle façon que recevoir d'autrui représente pour elle une infraction à sa spontanéité. Toute philosophie de la religion vise à articuler la rationalité vécue par la foi religieuse ; son oeuvre consiste à poser et à maintenir le *cogito* de cette foi. La philosophie hégélienne de la religion, en dépassant la dissociation antinomique de l'intelligence opérée par la philosophie critique, et en restaurant une vraie vie spécula-

68. « La logique hégélienne de l'Absolu présente ce que Dieu doit être pour qu'il puisse se révéler, mais c'est la révélation elle-même qui offre ce contenu ». C. BRUAIRE, *op. cit.*, p. 21.

tive de la pensée, s'est crue en mesure d'assimiler intégralement la foi religieuse, d'en reprendre les enseignements à l'intérieur du savoir spéculatif auquel elle s'élève. On peut difficilement, lorsqu'on veut méditer les leçons d'une philosophie de la religion, se référer à un modèle plus parfait. Car dans la raison telle qu'il la comprenait, Hegel voyait la synthèse de la subjectivité moderne et de l'objectivité de la tradition ontologique, la conciliation de la certitude et de la vérité. En elle il croyait à la possibilité de récupérer les acquis intellectuels de la foi chrétienne et de ses élaborations théologiques. L'idéal hégélien de la raison réussit-il à fournir le *cogito* de la foi chrétienne ? Quelle compréhension de l'intelligence peut constituer l'inaliénable d'une philosophie soucieuse de se procurer une assise rationnelle capable de respecter dans leur intégrité, tout en intégrant leur vérité propre, les discours respectifs de la science et de la foi ? Si l'étude de la théologie hégélienne n'a pas grand chose à apprendre au croyant sur le contenu de sa foi, elle peut lui enseigner, et de façon magistrale, une façon possible de déployer ce contenu en un discours rationnel articulé.

Université d'Ottawa

## L'arrière-fond philosophique du concept de plan

Maurice Lagueux

Volume 1, numéro 1, avril 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203003ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203003ar>

[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

Lagueux, M. (1974). L'arrière-fond philosophique du concept de plan. *Philosophiques*, 1 (1), 51–82. <https://doi.org/10.7202/203003ar>

Résumé de l'article

Le concept de plan utilisé en planification socialiste est rapproché du concept de plan invoqué par diverses philosophies de l'histoire. Pour ce faire, la notion de « plan divin » est analysée à l'aide d'une structure à sept termes qui, s'appliquant également au concept socialiste de plan, permet de fonder ce rapprochement. Les avatars du concept de plan en philosophie de l'histoire sont ensuite examinés de manière à faire ressortir un parallèle entre les dilemmes de cette philosophie et ceux de la planification soviétique, yougoslave ou chinoise.

## L'ARRIERE-FOND PHILOSOPHIQUE DU CONCEPT DE PLAN

par Maurice Lagueux

Si la planification au sens moderne est une entreprise qui ne remonte guère au-delà du premier plan quinquennal soviétique mis au point vers les années 1928, il n'en va pas de même du concept de plan qui a une origine beaucoup plus lointaine. Il n'y aurait guère d'intérêt toutefois à s'interroger sur les usages divers que ce concept a connus au cours de l'histoire — plan d'une ville, plan d'une campagne militaire, plan de vie, etc... — car tout cela a manifestement bien peu à voir avec la planification au sens moderne. Aussi s'impose-t-il, avant d'entreprendre une enquête orientée sur cette voie, de bien établir au départ ce qui fait l'intérêt du concept moderne de plan, bref ce qu'il faudrait absolument retrouver dans un concept plus ancien dont on prétendrait pouvoir légitimement le rapprocher.

On serait tenté dans cette perspective de souligner le caractère fondamentalement économique de la planification moderne mais ce serait une erreur. Car l'expérience des planificateurs a montré qu'il n'est guère possible en la matière d'isoler l'économique non seulement du politique et du social, ce que l'on conçoit aisément, mais même du culturel. N'en retenons pour preuve que la nécessité pour toute planification, fût-elle résolument axée sur l'économie, de définir le type de formation à assurer à la population qui devra demain occuper les emplois prévus ; on en conclura en effet que la planification de l'éducation<sup>1</sup> se révèle aussitôt être l'une des voies par lesquelles, de proche en proche,

---

1. Voir sur ce point TINBERGEN, *La planification*, Hachette, pp. 118 et ss. et p. 235.

la planification économique devient une planification plus intégrale ou mieux une définition du destin d'une collectivité humaine et idéalement — pour ceux qui envisagent déjà le jour où sera exigée une planification aux dimensions de la planète — une définition du destin collectif de l'humanité. Aussi est-ce plutôt là que je situerai pour les fins de la présente discussion le caractère essentiel de la planification.

Or il se trouve que depuis fort longtemps des philosophes de l'histoire, qui jusqu'à assez récemment ne mettaient guère en cause la légitimité de leur entreprise, ont cherché à définir un destin collectif à l'humanité en affirmant généralement l'existence d'un sens irréversible de l'histoire, mieux, en reconnaissant souvent au cœur de celle-ci la mise en oeuvre assez systématique d'un « plan » plus ou moins articulé. Et même s'il faut pour cela remonter jusqu'à l'idée théologique de « plan divin »<sup>2</sup>, dont on mesure aisément jusqu'à quel point elle est éloignée du concept moderne de planification, il peut dès lors — et c'est ce qui sera tenté ici — s'avérer utile, en vue d'éclairer et de situer certaines ambiguïtés de ce dernier concept, d'examiner les avatars d'une idée philosophique qui a ainsi contribué à préparer le terrain à même lequel ce concept moderne a été progressivement défini. En retour, on le devine aisément, ce rapprochement assez inusité devrait permettre de jeter un regard neuf sur la problématique des philosophies classiques de l'histoire et même quoique de façon plus indirecte sur les grandes questions philosophiques qui y furent toujours rattachées comme celle de la liberté et de la nécessité.

Il faudra pour parvenir à ce résultat fonder d'abord la légitimité de ce rapprochement en dégageant une structure conceptuelle commune aux deux termes extrêmes, le plan divin d'une part et la planification socialiste de l'autre (I). Ensuite on pourra montrer comment, la réflexion philosophique sur l'histoire conçue comme réalisation d'un plan a forcément entraîné une série

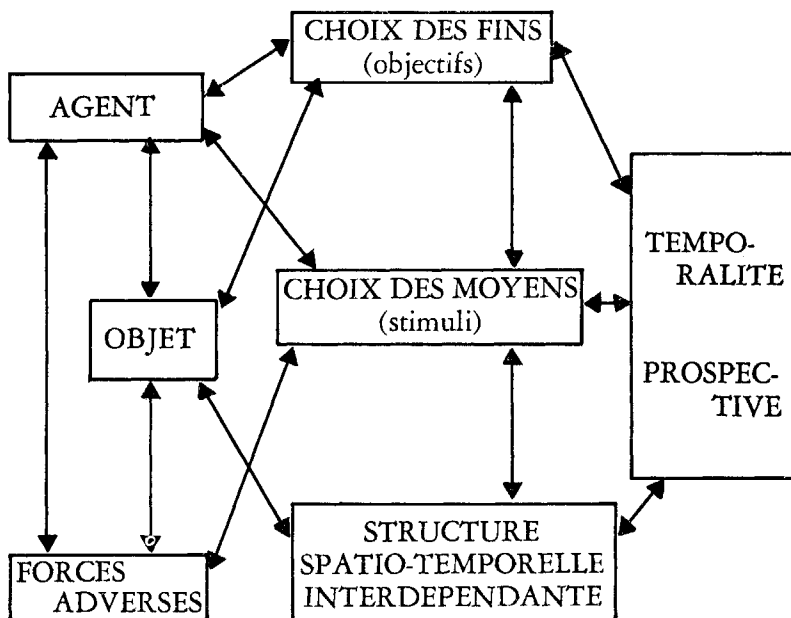
---

2. Le concept de « plan divin » est au cœur de toute la théologie chrétienne de l'Histoire qui a repris une conception biblique exprimée en particulier par l'apôtre PAUL (Eph I, 10 ; III, 9 ; I Tim. I, 4) dont le mot « *oikonomia* » a été traduit par plan, dessein, gestion, etc...

de modifications significatives dans la façon de concevoir ce plan (II). A la suite de quoi, on sera à même de reconnaître dans les tensions qui se manifestent entre les diverses approches de la planification socialiste — approches illustrées respectivement par l'U.R.S.S., la Yougoslavie et la Chine — des tensions analogues à celles qu'auraient pu laisser pressentir la rencontre des diverses philosophies de l'histoire considérées auparavant (III).

# 1 — PLAN DIVIN ET PLANIFICATION SOCIALISTE

Ce qui est étonnant quand on rapproche deux concepts aussi éloignés que le « plan divin » des théologiens de l'histoire et le plan au sens où on l'entend quand on se réfère à des pays socialistes qui pratiquent une planification moins mitigée que celle timidement mise au point dans les pays capitalistes, c'est qu'une sorte d'homologie formelle ou structurale se révèle à plusieurs niveaux malgré, bien sûr, des différences de contextes



historiques qu'il serait sans doute intéressant d'analyser du point de vue génétique, et des différences de contenu qu'il faut, il va de soi, se garder de minimiser mais qui sont trop évidentes pour qu'il vaille la peine d'y insister. Or je crois pouvoir mettre en lumière cette homologie à l'aide de sept termes qui me paraissent constitutifs de la structure même du concept de plan conçu comme définition du destin collectif d'un peuple. On peut, à seule fin de clarifier l'exposé qui suivra schématiser cette structure de la façon indiquée à la page précédente, les traits insistant sur les relations les plus significatives entre sept termes logés dans des rectangles.

Le premier poste de cette structure est celui occupé par l'*agent planificateur* et c'est d'ailleurs le lieu de la première ambiguïté que nous dégagerons. Préciser ce qu'est un agent suppose en effet que soit défini son statut existentiel et son mode d'action. Dans le cas du plan divin le mode d'action paraît clair puisqu'il s'agit d'une action personnelle de l'Agent divin mais en revanche le statut existentiel de cet agent personnalisé, son type de personnalisation, est plus difficile à cerner : se réfère-t-on à un potentat colérique et passionné, à un père affectueux, à un architecte rationnel ou à une personne plus ineffable ? Inversement dans le plan socialiste l'agent planificateur ne peut être que la classe ouvrière elle-même dont le statut existentiel est plus aisé à cerner mais par contre, c'est cette fois le mode d'action d'un tel agent qui se fait assez fuyant, forcée qu'est l'action planificatrice de cette classe de s'exercer en définitive par l'intermédiaire d'une Centrale de Planification tributaire, il est vrai, du parti qu'en tant que classe elle est censée contrôler<sup>3</sup>.

Le deuxième élément qu'il importe de définir est l'*objet* même qui se trouve modifié par cette planification ; on a vu plus haut qu'il s'agissait du destin collectif de l'humanité mais il faut préciser plus avant. Dans la perspective du plan divin c'est l'état spirituel d'un peuple (ou de l'humanité) à éduquer qui est en cause. En planification socialiste c'est plutôt le bien-être matériel d'un prolétariat national (ou universel) qui fera l'objet de

3. Les études sur la planification socialiste sont abondantes ; pour un exposé succinct permettant de situer les principaux concepts propre à ce type d'entreprise auquel il est ici fait référence, cf. par exemple, H. CHAMBRE, *L'économie planifiée*, Que sais-je ? no 329, P.U.F.

cette planification. Toutefois il faut rappeler que cette distinction ne doit pas être durcie puisque le « bien-être matériel », comme on l'a vu au début du présent article, réassimile vite des dimensions culturelles et même spirituelles et que d'autre part la formation spirituelle d'un peuple ne va pas sans des compromissions matérielles qu'on n'a d'ailleurs jamais manqué de décrier. Il faut plutôt voir dans une telle distinction l'indice d'un accent qui demeure encore imprécis mais qui néanmoins colore fortement chacun des deux types de plan considérés.

A ces deux premiers termes il faut maintenant en ajouter un troisième car un plan ne serait pas un plan s'il ne se donnait comme une stratégie permettant de créer un écart, une distance par rapport à un état de choses qui prévaudrait, n'était sa mise en oeuvre effective. Faute d'un meilleur terme, appelons « *forces adverses* » les forces qui régiraient un monde hypothétiquement laissé à lui-même, et attachons-nous à identifier contre quelles forces ont pu s'affirmer les deux entreprises planificatrices ici considérées. Le plan divin se présente essentiellement comme une stratégie permettant de triompher des forces du mal auxquelles aurait succombé le peuple de Dieu n'eût été la vigilance divine. Pour ce qui est de la planification socialiste, il paraît tout aussi clair que les forces adverses se réduisent à ces multiples décisions anarchiques qui, dans un régime de laisser-faire auquel le plan vise justement à se substituer, tendraient à régir aveuglément l'activité matérielle des hommes. Or il est intéressant de noter ici que si les forces du mal évoquent une certaine fatalité, donc une certaine nécessité, alors que les forces anarchiques du laissez-faire renvoient plutôt à une certaine contingence, celle associée au règne de l'arbitraire et de l'aléatoire, il est facile d'inverser cette apparente opposition. L'anarchie économique en effet ne tarde pas à faire peser sur ceux qui s'y adonnent tout le poids d'une quasi-fatalité assez écrasante comme Sartre l'a bien montré à l'aide de son concept de contre-finalité<sup>4</sup>; tandis que les présumées forces du mal ont tôt fait de révéler leur vrai visage qui est celui du relâchement moral, du laisser-aller sinon du laisser-faire,

---

4. SARTRE, *Critique de la Raison Dialectique*, NRF, 1960; par ex. pp 279 à 285.

bref de l'abandon de tout idéal éthique devant le jeu assez arbitraire et aléatoire des intérêts humains. Cette inversion ne saurait nous étonner, habitués que nous sommes depuis Cournot à associer la contingence historique à une certaine nécessité, mais ce qu'il importe de retenir ici, c'est ce fait essentiel que tout plan quel qu'il soit se doit de faire prévaloir un idéal encore à définir sur les forces arbitraires d'un monde soumis aux aléas de l'histoire. Sans doute était-ce à cette dimension « contre-aléatoire » du plan que se référait Pierre Massé, ex-commissaire au plan français, dans son livre justement intitulé « le Plan ou l'Anti-Hasard »<sup>5</sup>.

Après avoir rappelé « combien est étroite l'interaction du choix des fins et du choix des moyens », Charles Bettelheim assure que « le problème du choix économique est le problème central de la planification »<sup>6</sup>. Aussi ne sera-t-on pas surpris de voir que les deux prochains termes de la structure ici analysée intéressent respectivement le choix des fins et celui des moyens. Le *choix des fins*, des buts ou si l'on préfère des objectifs, s'impose d'autant plus à ce stade qu'il permet de donner chair à cet idéal qu'il s'agissait il y a un instant d'opposer aux forces aléatoires. Les défenseurs de l'idée de plan divin l'avaient d'ailleurs bien compris pour qui Dieu avait en vue, à l'intention de son peuple, des buts arrêtés et résumés assez bien par le concept de « salut » puisqu'il s'agissait avant tout pour lui de sauver, de libérer ce peuple fût-ce malgré lui. Les hommes, bien sûr, n'avaient qu'une idée assez confuse du contenu concret de ce salut tant il est vrai d'une part qu'il appartient à l'agent planificateur de définir ces fins et que d'autre part « les desseins de Dieu sont insondables » ; mais ils pouvaient, une fois reconnu le rôle de cet agent divin, s'en remettre à lui qui savait « sonder les reins et les cœurs » et connaissait mieux qu'eux-mêmes ce qui était leur propre bien ou leurs plus profonds besoins spirituels. Il en va autrement, bien entendu, dans la planification socialiste où la classe ouvrière en tant qu'agent planificateur peut entreprendre de se libérer elle-même et de traduire elle-même ce vœu dans des objectifs

5. MASSE, *Le plan ou l'Anti-Hasard*, Idées NRF, 1965 ; cf. p. 40.

6. BETTELHEIM, *Problèmes théoriques et pratiques de la planification*, Maspero, 1966, 3e éd. p. 83.

qui lui paraîtront clairs ; mais, on l'a vu, c'est le mode d'action d'un tel agent qui peut faire difficulté du fait que ce ne pourra être que par une suite de médiations potentiellement discutables, que seront définis en son nom des objectifs susceptibles théoriquement de répondre à ses besoins collectifs.

Quoi qu'il en soit, définir des fins et des objectifs c'est s'obliger à *choisir des moyens*, des instruments, des stimuli grâce auxquels ces objectifs pourront être réalisés malgré l'appel toujours pressant des forces adverses. Ainsi, pour faire de son peuple ce qu'il avait choisi d'en faire, Dieu se devait de recourir aux moyens les plus appropriés : « Dieu, explique Bossuet, tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes. Il a tous les cœurs en sa main ; tantôt il retient les passions, tantôt il leur lâche la bride et par là il remue tout le genre humain »<sup>7</sup>. Vivant à l'ère du tracteur et non plus comme Bossuet à celle du cheval, les théoriciens de la planification se devaient de moderniser un peu cette imagerie et d'évoquer plutôt les « manettes du pouvoir » et les « leviers économiques » ; mais, il ne s'agissait pas moins pour eux de montrer qu'il importe pour les planificateurs de s'assurer à l'aide de manipulations appropriées (mise en place de stimuli matériels ou idéologiques) de ce que l'énergie déployée par chaque individu soit récupérable compte-tenu des objectifs poursuivis, et cela en laissant assez de lest (en « lâchant assez la bride ») pour que soient encore possibles les élans spontanés qui sont toujours les plus productifs. Le problème décisif alors est manifestement de maintenir l'écart essentiel, la distance du plan par rapport aux forces adverses, tout en mobilisant ces mêmes forces à titre d'instrument de la planification. Ici il est intéressant de remarquer que le problème se pose de façon inversée selon qu'il s'agit de « plan divin » ou de plan socialiste. Dieu étant à la fois à l'origine du cours ordinaire d'un monde où les hommes se perdent et de celui de sa version modifiée par le plan qui les sauve, ce fut toujours un problème théologique délicat que de distinguer, comme dirait Malebranche, l'effet des « lois de la nature » de celui de la grâce<sup>8</sup> issus qu'ils sont

7. BOSSUET, *Discours sur l'Histoire Universelle*, t. III, ch. VII.

8. cf : par ex. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, IX, par. XII, Vrin 1948, t. II, p. 24 à 27.

tous deux de la même source première. La difficulté paraît toutefois s'atténuer dans la mesure où l'on recourt à un modèle providentiel décentralisé, si l'on ose dire, où l'initiative des hommes est à ce point respectée que devient possible ce « repentir de Dieu » à la faveur duquel s'introduit l'écart nécessaire entre la création initiale laissée à elle-même et ce projet nouveau qu'est le plan du salut. Dans un plan socialiste, un problème analogue se pose mais avec un point de départ inverse : dans la mesure où les masses laborieuses qui font l'histoire devraient être à l'origine du cours ordinaire de cette histoire tout en devenant responsables de son cours modifié par le plan, on comprendra qu'une extrême décentralisation comme celle qui a prévalu en Yougoslavie, par exemple, risque de rendre presque imperceptible l'écart entre histoire ordinaire et histoire planifiée. Cette difficulté disparaît évidemment quand on revient à une centralisation « volontariste » qui accentue la distance entre une économie planifiée et une économie qui se développe plus spontanément. Quoi qu'il en soit du parallélisme de ces situations, on verra que, dans la mesure où l'on décide de rejeter ce volontarisme et de jouer la carte de la décentralisation et donc de l'initiative à la base, on renonce par le fait même à planifier par simple décret (décret divin ou gouvernemental) et que, la question des moyens permettant d'aligner les décisions décentralisées sur les objectifs du plan devenant prioritaire, on se doit alors de choisir entre des moyens (stimuli) matériels fondés sur la récupération indirecte des mouvements provoqués par des intérêts ou des passions et des moyens (stimuli) idéologiques fondés sur la mobilisation directe de convictions socialement alimentées.

Le recours à ces divers moyens est d'ailleurs d'autant plus complexe que la planification se situe dans un *cadre spatio-temporel où tout est interdépendant*. C'est justement d'ailleurs parce qu'il en est ainsi que ce plan ne peut être jugé que dans sa totalité et que, de ce fait, son bien-fondé risque d'échapper à chacun de ceux qui ne sont pas en position d'en confronter les divers éléments. Le plan de Dieu, on l'a vu, demeure pour le croyant un « plan caché » ; comme Job, le croyant doit avouer que les desseins de Dieu sont insondables et que ses voies le sont encore plus. Se révolter contre Dieu sous prétexte qu'il y a de

la souffrance, du mal dans le monde, c'est ne pas voir que les sacrifices consentis aujourd'hui ne doivent pas être considérés isolément mais doivent être mis en balance avec des récompenses futures au regard desquelles ces souffrances méritoires font figure d'investissements justifiés. De même dans toute planification économique, la justification des restrictions souvent assez lourdes imposées à la consommation aujourd'hui doit être cherchée dans la perspective d'un bien-être futur dont cette accumulation est la stricte condition. On comprendra toutefois que l'étendue de ces sacrifices peut paraître excessive à celui pour qui n'est pas possible une vision d'ensemble que permet seul le recours à des techniques assez complexes comme la confrontation de « balances » de divers types ou mieux l'établissement de « tableaux intersectoriels ». Tout est interdépendant d'ailleurs dans l'espace comme dans le temps. Le planificateur en effet devra choisir des « secteurs-clefs », des « zones désignées » pour en faire des « pôles de croissance » dont le développement privilégié sera présenté comme une étape, comme une simple pièce dans la réalisation la plus efficace des objectifs globaux définis antérieurement. Tel avantage concédé ici ne peut l'être là ; mais, par un effet d'entraînement prévisible, ses bénéfices potentiels rejailliront sur l'ensemble de la communauté. Le plan de Dieu lui aussi exigeait que soit mis à part, que soit désigné un « peuple élu » en vue, ici encore, de faire bénéficier potentiellement l'ensemble de l'humanité de l'oeuvre salvatrice que son développement privilégié allait rendre possible. La part du calcul dans ce choix paraît, il est vrai, assez mince puisque « l'Esprit souffle où il veut » ; mais, il reste qu'en vertu d'une espèce de réversibilité des mérites dont la mystérieuse comptabilité ne serait révélée qu'au jour du Jugement, l'ensemble de l'humanité dans laquelle il n'y a « ni Juifs, ni Grecs » peut espérer participer au royaume de Dieu, c'est-à-dire aux bienfaits apportés par la réalisation du plan divin autour du peuple choisi.

Enfin si cette interdépendance intéresse au même titre le temps et l'espace, c'est que toute entreprise planificatrice renvoie à une temporalité qu'il est possible d'aménager (un peu comme on aménage l'espace) et que je nommerai *temporalité prospective*. J'appelle ainsi une temporalité ouverte sur un avenir que l'on

peut entrevoir suffisamment pour que soit possible l'élaboration d'un plan et ce, en bonne part, précisément parce que la réalisation du plan vise à produire un avenir conforme à celui que l'on avait prévu. Ce cercle futurologique, si j'ose dire, est poussé à la limite dans la théologie du plan divin : Dieu peut en toute quiétude élaborer un plan parce que dans son omniscience il sait l'avenir ; et inversement, il connaît l'avenir en définitive parce que dans sa toute-puissance il a soin de le produire tel qu'il l'avait prévu et planifié. En planification socialiste un cercle analogue se boucle, bien que plus timidement. On y élabore un « plan prospectif » à long terme (une vingtaine d'années), qui tient compte des prévisions les plus raisonnables et qui constitue une toile de fond sur laquelle les plans quinquennaux et annuels peuvent s'enligner comme sur un horizon ; mais, il va de soi que ces derniers plans plus opérationnels ont précisément pour fonction de donner consistance aux objectifs établis par les plans prospectifs en fonction desquels ils se sont situés dans un temps encore à venir.

On pourrait sans doute pousser plus loin ce rapprochement mais on pourrait surtout s'attacher à en souligner les trop évidentes limites. Il m'aura suffi cependant de montrer que le concept même de plan, pris dans l'un ou l'autre contexte, pouvait sans trop de peine être déployé selon les sept dimensions indiquées de manière à ce qu'il soit maintenant possible d'examiner sommairement, à l'aide de cette grille d'analyse, les modifications dont ce concept a été l'objet chez les philosophes de l'histoire qui ont cru devoir y recourir.

## II — LE PLAN DANS LA RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE SUR L'HISTOIRE

De ces philosophes de l'histoire, certains, dans la tradition allemande, se sont placés dans le prolongement de la théologie du plan divin et ont cherché à donner un sens strictement philosophique et rationnel à une approche qui ne renonçait pas à l'idée selon laquelle l'histoire devait être comprise comme réalisation d'un plan dont il s'agissait justement de préciser la nature. D'autres, issus d'une tradition française plus résolument laïque et étrangère à la notion de plan divin, se sont référés plus vo-

lontiers à un plan de réorganisation de la société qui s'apparente par divers aspects au plan auquel devait finalement aboutir la première tradition et qui peut de toute façon être soumis à la même grille d'analyse.

Arrêtons nous d'abord sur trois types de tentatives caractéristiques de la tradition allemande. La première, quoique pas vraiment axée sur l'histoire, me paraît fort significative, eu égard au point de vue qui nous intéresse ici. Pour Leibniz, l'important, semble-t-il, était de percer rationnellement les secrets du plan divin plus que d'en rationaliser les termes. Il a cherché à le faire d'une façon fort ingénieuse mais démesurément complexe dont l'ambition n'aura eu d'égal, et encore, que celle de ces planificateurs modernes qui espèrent pouvoir calculer un jour les valeurs optimales de toutes les variables qui intéressent la vie économique. En effet, postulant que Dieu dans sa perfection n'a pu opter que pour la meilleure combinaison possible, il paraissait raisonnable d'en déduire que le dévoilement du plan caché de Dieu pouvait se ramener à un problème d'optimisation théoriquement soluble. Leibniz pouvait même assurer que l'achèvement d'une telle « démonstration » permettrait d'inférer, par exemple, que César se devait de traverser le Rubicon en vertu du « premier décret libre de Dieu, qui porte de faire toujours ce qui est le plus parfait »<sup>9</sup>. Dans ce modèle hypercentralisé, les moindres événements historiques seraient strictement déterminés et interdépendants en ce sens qu'ils se justifieraient mutuellement par leur compossibilité effective dans un ensemble optimal et planifié ; et ce au point où il serait inutile de chercher, pour situer ce plan intégré, des forces adverses autres que de purs possibles jamais réalisés, étant donné la préférence du planificateur-créditeur pour la combinaison optimale. Mais la contrepartie de cette panoptimalité réside dans l'impossibilité de faire place à l'action vraiment spontanée, toute action ne pouvant s'inscrire dans ce plan global qu'en réponse à un décret originel et exécutoire. C'est, notons-le au passage, un modèle de planification presque analogue que, selon Trotsky, la bureaucratie soviétique aurait eu trop souvent tendance à vouloir prétentieusement adopter ; alors qu'à ses yeux,

---

9. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, Vrin. p. 45.

seul un « esprit universel » du type de celui imaginé par Laplace aurait pu y parvenir : « un tel esprit, explique-t-il ironiquement, pourrait à n'en pas douter, établir *a priori* un plan économique exact et exhaustif allant du nombre d'hectares de blé au dernier bouton de gilet » <sup>10</sup>.

Quoi qu'il en soit, d'autres philosophes moins mathématiciens que Leibniz allaient chercher par d'autres voies à donner consistance rationnelle au plan divin. Pour Herder, par exemple, il y a bien un « plan de Dieu » <sup>11</sup> pour l'espèce humaine mais les intentions divines ne seraient rien d'autre en définitive que celles que devaient réaliser la Nature d'une part, et d'autre part l'homme lui-même, comme l'auteur le proclame dans un texte étonnamment moderne : « Il est bon que nous n'attendions pas conformément à l'erreur des Orientaux, notre destin d'en haut... mais que nous estimions que la dignité, la nature et le caractère de l'humanité exigent que nous aménagions et tracions nous-mêmes le plan de notre destin au moyen de la raison et de l'équité » <sup>12</sup>. Si l'attitude de Leibniz invitait le philosophe à s'élever au niveau de l'agent planificateur divin, celle de Herder devait en direction inverse ramener partiellement le plan divin au niveau des possibilités planificatrices de l'homme ; ce qui forcément avait pour effet de réduire considérablement la possibilité de prévoir l'avenir et en même temps celle de mettre à contribution ces moyens aveugles que sont les libres actions des hommes. C'est ce dont Kant, plus que Herder, était conscient, lui qui, après s'être interrogé dans un premier écrit sur un « plan caché de la nature pour produire une constitution politique parfaite » <sup>13</sup>, observait quatorze ans plus tard que seule une « histoire capable de lire l'avenir » <sup>14</sup> permettrait de savoir « si l'espèce humaine progresse de façon constante » <sup>15</sup>. Or comment lire l'avenir si

10. Traduction personnelle d'un texte cité par Oskar LANGE, *On the Economic theory of socialism*, University of Minnesota Press, p. 138, tiré de Trotsky, *Soviet Economy in Danger*, Pioneer, 1932, pp 29-30.

11. HERDER, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'Humanité*, Aubier, p. 163.

12. Cité par Max Rouché dans son Introduction in HERDER, *op. cit.* p. 16.

13. KANT, *La philosophie de l'Histoire* (recueil), Médiations. p. 40.

14. *Ibid*, p. 163.

15. *Ibidem*.

avec Kant on refuse à l'homme la capacité de se placer au « point de vue de la Providence ? »<sup>16</sup> Kant répond à cette question en dégageant bien la condition d'une véritable temporalité prospective : « Si le devin, explique-t-il, fait et organise lui-même les événements qu'il annonce à l'avance »<sup>17</sup>. Malgré d'évidentes réserves sur cette possibilité, Kant n'en estime pas moins qu'un événement comme la Révolution française garantit au moins que l'homme est capable d'être « cause » et « auteur » de son progrès<sup>18</sup> sans toutefois permettre de penser qu'il puisse pleinement prendre sur lui le « plan caché » encore attribué à Dieu.

La troisième approche, qui sera celle de Hegel, déjà entrevue par Kant d'ailleurs, retrouvera franchement la problématique du « plan caché » à l'homme. Kant parlait lui-même d'un « plan déterminé de la nature » qui régirait des « créatures qui se conduisent sans suivre de plan personnel »<sup>19</sup>. Hegel s'est attaché pour sa part à donner un sens concret à cette idée. Il pose d'abord la question dans des termes que Bossuet aurait volontiers endossés : « Dieu gouverne le monde : le contenu de sa direction, l'exécution de son plan, c'est l'histoire universelle »<sup>20</sup>. Mais le philosophe ne peut se contenter d'accepter sans plus ce plan « caché à nos yeux » ; il doit au contraire chercher à « reconnaître dans l'histoire les voies de la Providence, ses moyens et ses manifestations »<sup>21</sup>. Aussi Hegel réconcilie-t-il peut-être là l'approche de Leibniz et celle de Herder car, la raison étant « l'intelligence de l'oeuvre divine »<sup>22</sup>, la tentative hégélienne pour manifester la réalisation de la raison dans l'Histoire est en un sens une « justification de Dieu »<sup>23</sup>, une « théodicée » comme celle de Leibniz, mais le Dieu ainsi justifié n'est plus un Dieu personnel et transcendant et son plan est tout aussi bien celui-là même de la raison laquelle, assure Hegel, « gouverne le mon-

16. *Ibid.* pp. 168-169.

17. *Ibid.* p. 164.

18. *Ibid.* p. 169.

19. *Ibid.* p. 27.

20. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, Vrin, p. 39.

21. *Ibid.* p. 25.

22. *Ibid.* p. 39.

23. *Ibid.* p. 26.

de »<sup>24</sup> au même titre que Dieu. Ce n'est pourtant pas dire que les hommes deviennent par là agents planificateurs ; ils ne sont que des instruments mus par des stimulants bien matériels, « les passions... les fins de l'intérêt particulier, la satisfaction de l'égoïsme »<sup>25</sup> et, c'est par une « ruse de la raison » que ces actions dispersées sont à l'insu de leurs auteurs coordonnées et mises au service d'un plan dont il est bien difficile d'identifier clairement l'agent planificateur mais dont la temporalité emprunte une certaine dimension prospective à la marche dialectique de l'Histoire.

On se trouve toutefois forcé de nuancer et de préciser cette question si l'on s'arrête un instant sur un moment de la dialectique hégélienne, celui qui correspond à la « société civile »<sup>26</sup>. Les individus de cette société ne pensent qu'à satisfaire leurs besoins personnels, ils n'agissent donc qu'en vue de leurs intérêts propres et pourtant leurs actions conjuguées ont pour effet de répondre assez rationnellement aux besoins de leur société et, par le fait même, d'enrichir matériellement l'ensemble de la société. Ce phénomène est bien celui qui avait suggéré à Adam Smith l'idée d'une « main invisible »<sup>27</sup> qui coordonnerait ces actions égoïstes pour les faire concourir à l'insu de leurs auteurs à une fin heureuse pour l'ensemble de la nation. Pourtant, si pour Hegel la planification était le fait d'une raison au statut, il est vrai, difficile à cerner, il paraît évident que chez Smith la « main invisible » n'était guère plus qu'une métaphore et que la totalité du pouvoir décisionnel se concentrait de ce fait chez des individus dans lesquels il n'y avait plus de sens à voir des instruments d'un plan élaboré à un niveau supérieur. Avec l'effacement d'un véritable agent planificateur s'estompait la possibilité de voir une finalité sociale prendre forme et celle de voir la temporalité s'arracher au court terme ; de sorte que les actions intéressées des hommes — ne pouvant pas, sauf dans l'interprétation hégélienne, être considérées comme les instruments d'une finalité

---

24. *Ibid.* p. 22.

25. *Ibid.* p. 29.

26. HEGEL, *Principes de la philosophie du Droit*, NRF, cf. par. 183-184, 187 et 199-200.

27. ADAM SMITH, *Wealth of Nations*, ed. Cannan, Modern Library, p. 423.

supérieure — se trouvaient réduites à des mouvements spontanés et laissés à eux-mêmes qui devaient être, conformément à la logique du laisser-faire, mis à profit plutôt que mis en cause au nom d'une éventuelle planification. Adam Smith avait dégagé les mécanismes du marché dont les effets ne pouvaient guère être assimilés à des fins, malgré la dignité dialectiquement ambiguë à laquelle Hegel les a élevés dans l'analyse de la société civile. En dépit de la fiction de la « main invisible », les forces mises en jeu par un marché libre allaient plutôt être identifiées par les planificateurs modernes à ces forces adverses contre le déploiement desquelles il s'agira justement de planifier. Et c'est pourquoi sans doute les planificateurs socialistes n'accepteront qu'avec tant de méfiance de libérer très partiellement ces forces ennemies, fût-ce pour les utiliser à titre de stimulants matériels comme instrument de planification.

Jusqu'ici nous avons considéré le concept de plan dans le prolongement de l'idée d'un plan divin. Il est pourtant un autre contexte philosophique qui devrait nous intéresser et il faut admettre qu'il fut copieusement alimenté depuis Platon de toutes ces utopies toujours prêtes à fournir jusque dans leurs moindres détails les plans de cités plus heureuses. Ce serait abusivement toutefois qu'on retiendrait ici des utopies dont les auteurs auraient simplement invité les hommes à faire triompher tel objectif sur des tendances décriées, sans se soucier des moyens de réaliser ces objectifs et de la façon de les inscrire dans une représentation cohérente de l'avenir. Jusqu'ici, on avait pu esquiver en un sens cette difficulté en laissant à un Dieu plus ou moins rationalisé l'entière responsabilité de la planification évoquée et en faisant par surcroît, de son plan, un « plan caché » dont ne peuvent nous être révélés les détails d'exécution. Mais dès que les hommes prennent sur eux de planifier la société, dès qu'ils se font agents planificateurs, ils ne peuvent plus plaider ignorance mais seulement reconnaître, le cas échéant, que leur plan n'en est pas vraiment un au sens qui nous intéresse ici. Ce fut le mérite de Condorcet d'avoir l'un des premiers cherché à asseoir sur une perspective historique ce qui peut ressembler à un véritable plan que se donnerait une humanité habituée par l'époque des lumières et par la Révolution française à surestimer ses possibilités. « S'il

existe une science de prévoir les progrès de l'espèce humaine, de les diriger, de les accélérer, l'histoire des progrès qu'elle a déjà faits en doit être la base première »<sup>28</sup>. Ce qu'il y a d'intéressant ici, c'est qu'il est suggéré que l'humanité et non plus Dieu puisse planifier (prévoir, diriger, accélérer) son propre destin et qu'un espoir d'y parvenir lui soit offert en ceci que la science historique pourrait lui révéler les lignes de forces d'un devenir avec lequel elle pourrait désormais compter. Force est de convenir toutefois que le plan proposé demeure assez simple, tout axé qu'il est sur l'idée de lumière ou de savoir. Il s'agit de faire accéder l'humanité à plus de savoir, et donc de bonheur, en s'appuyant sur la loi de son progrès ; et le moyen essentiel d'y parvenir, c'est bien entendu la diffusion du savoir par l'éducation laquelle permet de mâter la force adverse qui est celle de l'ignorance et de la superstition auxquelles sont associées toutes les plaies sociales.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, une fois l'enthousiasme révolutionnaire refroidi dans les séquelles de l'entreprise napoléonienne, il fallait repenser le tout et de fait « la réorganisation de la société » s'est vite trouvée à l'ordre du jour, en particulier pour un penseur comme St-Simon. Ce qu'il fallait retenir de Condorcet, c'était la possibilité d'une science du devenir social. Et la certitude qu'une telle science était possible et imminente allait amener St-Simon à lancer l'idée féconde qu'il fallait désormais substituer une « administration scientifique des choses » à une « domination de l'homme sur l'homme ». Si la science remplace la force, gouverner devra consister à mettre en place de façon scientifique les conditions nécessaires à la réalisation des buts que se fixe l'humanité : « Par quels moyens, se demande alors St-Simon, ces différentes entreprises peuvent-elles s'exécuter avec le moins de frais, et dans le moins de temps possible ? Ces questions sont éminemment positives et jugeables, les décisions ne peuvent être que le résultat de démonstrations scientifiques, absolument indépendantes de toute volonté humaine, et susceptibles d'être discutées par tous ceux qui auront le degré d'instruction suffisant pour les entendre »<sup>29</sup>. Ces considérations, en plus d'anticiper de façon

28. CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Ed. Sociales, p. 85.

29. ST-SIMON, *L'Organisateur*, 11<sup>e</sup> lettre, éd. Anthropos, t. II, p. 199.

assez étonnante le langage des planificateurs modernes, allaient permettre à St-Simon de résoudre le problème de l'identification de l'agent planificateur. Il s'agit bien sûr de l'humanité et non plus de Dieu ; mais chez qui, parmi les hommes, devrait résider le pouvoir décisionnel ? Non pas chez un despote éclairé mais bien chez des savants, des « guides », des techniciens, des administrateurs qui seront au service de l'humanité et qui parleront non pas en leur nom propre mais au nom de la science (peut-être rejoignons-nous en un sens la raison hégélienne ?), science en tout cas qui aura tôt fait pour St-Simon d'assurer un consensus parmi les hommes.

C'est au nom de St-Simon d'ailleurs qu'Auguste Comte a rédigé l'un de ses premiers écrits justement intitulé : « Plan des travaux nécessaires pour réorganiser la société »<sup>30</sup>. Il s'agissait pour lui de mettre au point un « plan de réorganisation » capable de l'emporter sur des plans rivaux et il comptait y arriver en s'appuyant sur la loi des trois états laquelle devait permettre, en tant que loi de l'histoire, d'entrevoir avec quelque certitude l'avenir promis à l'humanité. Ce plan volontiers prospectif était bien sûr un plan à long terme dont Comte tout au long de sa vie devait s'évertuer à favoriser l'accomplissement des diverses étapes. Ici encore il s'agissait d'accélérer le cours de l'Histoire mais surtout d'harmoniser les évolutions interdépendantes des diverses composantes de l'Humanité et ainsi d'éviter les heurts et les inutiles gaspillages d'énergie. L'instrument par excellence pour une telle action, c'est encore une éducation positive qui pour Comte devrait transformer les mœurs et par la suite les institutions politiques. Cette éducation se prolongerait d'ailleurs dans une sorte d'éducation permanente qui, au sein de « clubs » de prolétaires, donnerait cohésion à une véritable « opinion publique »<sup>31</sup>, laquelle constituerait un puissant stimulant idéologique judicieusement contrôlé par des savants promus au rang de « fonctionnaires de l'Humanité » et chargés de ce fait de surveiller étroitement la réali-

30. COMTE, *Plan des travaux nécessaires pour réorganiser la société* (ou 3e opuscule), Aubier, 1970.

31. COMTE, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 3e partie.

sation des objectifs formulés dans le « plan » envisagé par Comte <sup>32</sup>.

Le besoin pressant d'une « réorganisation de la société », éprouvé si généralement au XIXe siècle, allait d'ailleurs pousser au travail bon nombre d'architectes sociaux. On peut citer dans ce contexte Etienne Cabet qui présente son « Voyage en Icarie » comme un « exemple » d'organisation sociale fondée sur l'égalité et la communauté. Pour lui, qui recommandera dans sa cité idéale où tout sera planifié de recourir à un « concours public » pour sélectionner par exemple le meilleur plan de maison-mo-dèle <sup>33</sup>, le débat en principe resterait ouvert : « que d'autres présentent de meilleurs plans d'organisation, de meilleurs mo-dèles » <sup>34</sup>. Quant à lui, son plan, ou plutôt celui des héros de son ouvrage, comporte, outre l'examen des vices de l'ancienne orga-nisation sociale et politique (forces adverses), « le plan très dé-taillé d'une *nouvelle organisation* fondée sur la COMMUNAUTE DE BIENS, applicable dans 50 ans, avec toutes les *autorités* à l'appui et le plan d'une *organisation* TRANSITOIRE pendant ces 50 années » <sup>35</sup>. Dans un tel plan les objectifs sont précis (communauté, égalité) et les moyens envisagés pour y parvenir se rattachent à ces « stimulants idéologiques », si populaire au XIXe siècle que ce père du communisme français s'y réfère tout aussi bien qu'un anti-communiste comme Auguste Comte (auto-rité morale, opinion publique, discussion, prédication, propagan-de) <sup>36</sup>. Cependant ce plan, développé dans un univers fictif, demeure passablement anhistorique, malgré le vif intérêt de l'au-teur pour l'histoire des révolutions et pour l'histoire des idées : à ses yeux, il aurait pu, n'eût été un défaut d'organisation, être réalisé à l'époque de Jésus-Christ <sup>37</sup>. Ainsi le plan de Cabet — et ceci est en partie vrai de St-Simon sinon de Comte — négligeant de s'inscrire au coeur d'une philosophie de l'histoire, se trouve

32. Pour la pensée de Comte là-dessus, voir *Discours...*, partie 1 à 3. *Catéchisme Positiviste*, Garnier-Flammarion et *Cours de Philosophie positive*, leçon 48e en particulier.

33. CABET, *Voyage en Icarie*, (Oeuvres t. I) éd. Anthropos 1970, p. 365.

34. *Ibid.* p. IV.

35. *Ibid.* p. 342 (les soulignés et les majuscules sont de Cabet) cf. aussi p. 217.

36. *Ibid.* pp. 564 et 565.

37. *Ibid.* p. 567 et surtout la citation de H. Desroches dans sa préface p. L.

délesté du poids que lui aurait imposé le contexte spatio-temporel dans lequel doivent se développer de telles entreprises et se réduit à une ébauche de planification qui n'a pas encore rencontré en contrepartie les impératifs économiques appelés à donner une densité d'un autre type aux plans socialistes modernes.

Marx et Engels n'allaient pas tarder d'ailleurs à dénoncer ce « socialisme utopique » et à asseoir toute tentative de réorganisation sociale sur une conception philosophique de l'histoire et au surplus sur une conception de l'histoire résolument matérialiste et donc hautement attentive aux considérations économiques<sup>38</sup>. Marx il est vrai n'a guère contribué directement à l'élaboration du concept même de plan mais il a en revanche largement contribué à modifier assez radicalement quelques-uns des termes de la structure qui nous a permis ici de cerner ce concept. D'abord l'agent planificateur ne sera plus l'Humanité ou ses représentants, comme chez les philosophes français, mais (comme St-Simon et Cabet l'avaient très vaguement pressenti) la seule classe ouvrière appelée ainsi à construire un monde qui réponde à ses intérêts de classe quasi universelle et ce, contre le jeu anarchique des forces adverses du marché libre dont l'autre classe, la classe bourgeoise, parvient toujours à faire son profit. Notons au passage que cette situation conflictuelle qui rend impossible l'harmonie universelle sur laquelle les philosophes français pouvaient encore compter, rend également plus complexe la définition des rapports de la classe ouvrière avec ses mandataires, étant donné que ceux-ci risquent toujours de par leur position d'être récupérés par l'autre classe comme nous l'a rappelé à souhait l'expérience récente de la révolution culturelle en Chine. D'autre part, avec Marx l'objet de la planification ne pouvait plus être, en priorité, l'état spirituel de l'humanité mais bien plutôt l'infrastructure économique dont la transformation s'avérait décisive pour assurer une modification durable au niveau de la superstructure. Ceci est bien connu mais il fallait le rappeler ici afin de souligner le réajustement que pour une éventuelle planification, ce « renversement » risquait d'entraîner dans le choix des fins et dans le

---

38. ENGELS, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, éd. Sociales, pp. 86 à 89.

choix des moyens. C'est ainsi qu'allait devenir cruciale la question de savoir quel rôle — à côté des stimulants idéologiques (éducation, opinion publique, etc...) jugés suffisants par Condorcet, St-Simon ou Comte, hautement préoccupés par une transformation spirituelle ou idéologique — il fallait désormais reconnaître aux stimulants matériels auxquels, on l'a vu, Bossuet et Hegel pourtant non moins « spiritualistes » se référaient sans fausse pudeur, étant donnés que ces moyens pouvaient aisément être mis au service des fins spirituelles poursuivies, soit par une voie qui demeurerait « cachée », soit par une voie détournée grâce à une « ruse de la raison ».

### III — LES DILEMMES DE LA PLANIFICATION SOCIALISTE

Quoi qu'il en soit de la difficulté de lire dans l'Histoire la réalisation d'un plan, la planification socialiste, pour sa part, se présente comme un fait ou plutôt comme un ensemble d'expériences tentées en des contextes très variés et porteuses d'enseignements tirés tout aussi bien des revers rencontrés que des réussites déjà enregistrées. L'analogie que j'ai suggérée au début du présent article, entre cette planification et la planification que théologiens et philosophes ont voulu voir à l'oeuvre dans l'Histoire, demeurerait sans doute formelle ; mais, justement à cause de cela, elle permettra ici un examen, bien sommaire il est vrai, de deux dilemmes qui semblent ressortir de la pratique de cette planification, à l'aide des catégories relativement fraîches qui ont surgi de ce rapprochement.

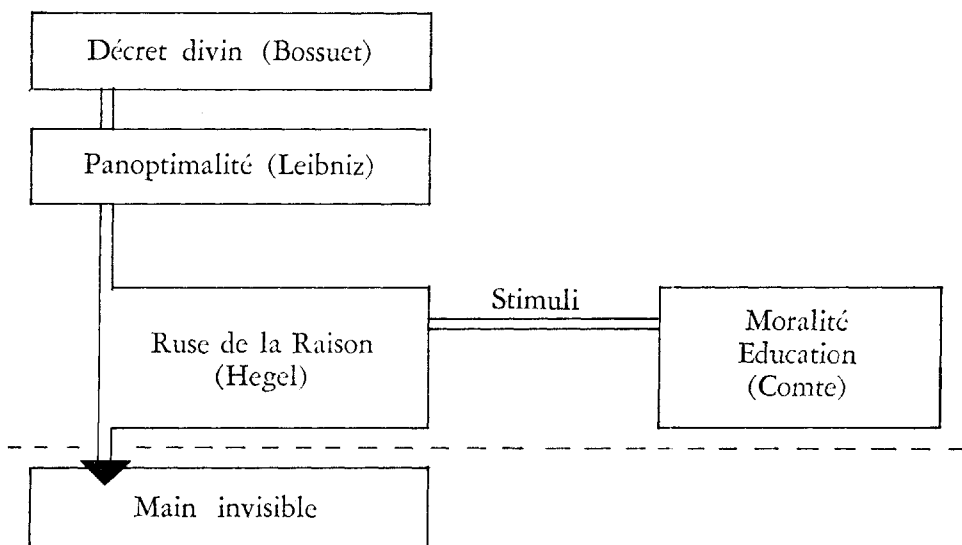
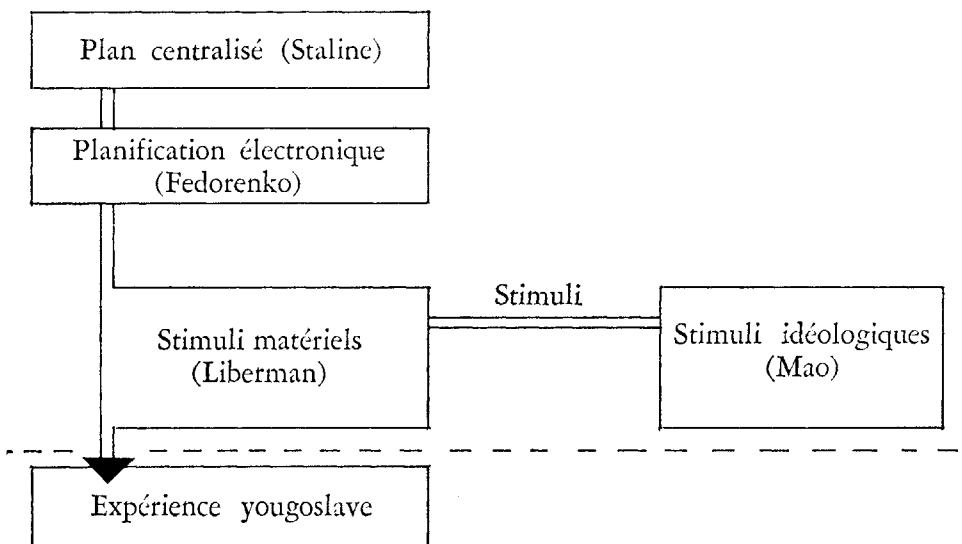
Même si les expériences de planification socialiste sont multiples et fort variées, il paraît légitime au niveau assez théorique où nous nous plaçons ici de ne retenir que quelques aspects caractéristiques des trois plus représentatives d'entre elles : l'URSS marquée par l'influence de Staline et hautement bureaucratisée d'une part, et la Yougoslavie quasi-libérale de Tito d'autre part, peuvent aisément être considérées comme les deux pôles essentiels du dilemme classique de la centralisation et de la décentralisation ; mais il faut maintenant leur opposer un troisième pôle, celui de la Chine de Mao qui parvient peut-être à surmonter ce dilemme mais non pas sans en introduire un autre qui peut

se définir comme celui de la primauté des stimuli idéologiques sur les stimuli matériels.

On entrevoit déjà un certain parallélisme avec les débats classiques de la philosophie de l'histoire : entre le plan divin dans sa version dictatoriale (le Dieu potentat) ou technocratique (panoptimalité) et le plan d'une raison dont les ruses risquent souvent de se faire aussi timides que la main invisible d'Adam Smith, il y a un chemin qui est celui d'un certain type de laïcisation et qui ressemble fort à celui de la décentralisation radicale en ceci que chacun d'eux conduit peut-être à un effacement au moins apparent de la planification. Par contre, ce dilemme se trouve dépassé dans l'approche des philosophes français de l'Histoire et singulièrement dans celle de Comte où la planification résolument laïque refuse de se laisser guider par les forces du marché mais n'y parvient qu'en s'appuyant sur des stimuli idéologiques (autorité morale, opinion publique...) et non plus sur les stimuli matériels caractéristiques avec les décrets absolus de la première approche (cf. la figure de la page suivante qui illustre bien schématiquement le rapprochement esquissé ici).

C'est ce qu'il nous faut voir de plus près, moins pour justifier ce parallélisme assez formel que pour mieux comprendre ces dilemmes. Ce qui fait l'intérêt de la planification, c'est d'abord son caractère rationnel que l'on oppose volontiers à l'anarchie du libéralisme. C'est pourquoi d'ailleurs il a été seulement question ici de planification socialiste et non de la planification pratiquée en régime capitaliste, non point que cette dernière soit moins soucieuse de rationalité mais parce qu'elle ne peut vraiment s'imposer mais doit composer avec ces décisions anarchiques<sup>39</sup>. Aussi est-il normal qu'à première vue le principal atout de cette planification paraisse résider dans la possibilité de décisions cohérentes parce que centralisées. Les multiples décisions de caractère économique toujours interdépendantes peuvent ainsi être prises en fonction d'une situation d'ensemble et peuvent être intégrées et adaptées à la réalisation d'objectifs eux-mêmes éta-

39. Sur la difficulté soulevée par l'extension à donner au concept de plan, cf. BETTELHEIM, *Planification et Croissance accélérée*, petite coll. Maspero, no 5, pp. 5 à 8.

*Philosophie de l'histoire**Planification socialiste :*

blis en fonction de priorités préalablement définies dans un plan à long terme. Dès lors, on comprendra aisément que la conscience aiguë de cette nécessaire mais fragile intégration risque d'amener les détenteurs du pouvoir qui planifient au nom de la classe ouvrière à restreindre au maximum l'initiative laissée à la base. C'est pourquoi sans doute Staline, fier d'opposer son plan aux simples « plans de prévisions » ou « de conjoncture », insiste si fortement sur le « caractère obligatoire » des directives à transmettre aux entreprises <sup>40</sup>. C'est pourquoi aussi — qu'on se rappelle la boutade de Trotsky citée plus haut au sujet des méthodes d'un « esprit universel » à la Laplace — la tendance naturelle de la bureaucratie paraît être à la centralisation excessive. C'est pourquoi enfin un théoricien comme Charles Bettelheim a d'abord opté pour une planification franchement centralisée <sup>41</sup> et s'est opposé vertement à un modèle fort ingénieux mais hautement décentralisé comme celui d'Oskar Lange pour lequel la Centrale de Planification doit se contenter, par une succession d'essais et d'erreurs, de remplir, en économie socialiste, la fonction attribuée moins efficacement au marché en économie capitaliste <sup>42</sup>. L'argument fondamental invoqué contre un tel modèle, c'est qu'il demeure trop soumis aux fluctuations de mécanismes auxquels le planificateur s'ajuste *a posteriori* mais qu'il ne contrôle pas, qu'il ne détermine pas *a priori* en fonction de ce qui lui paraît rationnel.

Bien sûr, tout en se faisant l'apôtre d'une planification centralisée, Bettelheim nous assure qu'il ne se réfère pas à ce système « certainement irréalisable » où « toutes les décisions seraient prises de façon centrale... » <sup>43</sup>. Reste néanmoins que le rationalisme volontariste qui inspirait ses arguments a été poussé passablement loin en Union Soviétique, ce qui a entraîné au début des années 60 une réaction contre ce « volontarisme » excessif

---

40. Cité par BETTELHEIM, *Problèmes théoriques et pratiques de la planification*, Maspéro, 3e éd. 1966, p. 27.

41. Cf. *ibid.* p. 41 et pp. 46 à 53.

42. cf. LANGE, *op. cit.* pp. 82-83.

43. BETTELHEIM, *Problèmes théoriques...* p. 54.

au profit de méthodes plus souples et plus décentralisées<sup>44</sup>. Conscients de ce que les directives obligatoires et les « indices imposés d'en haut »<sup>45</sup> qui les accompagnaient ont eu souvent pour résultat d'inciter de façon absurde à leur dépassement, fût-ce au prix de rigidités et de gaspillages inattendus<sup>46</sup>, un groupe d'académiciens soviétiques en est venu à prôner une planification souple pour laquelle des décisions importantes laissées à la base seront d'autant plus pertinentes qu'on aura fait en sorte que ceux qui doivent les prendre trouvent un intérêt matériel dans le fonctionnement efficace de l'économie.

C'est ce qu'explique Liberman dont le nom a été tout particulièrement attaché à cette réforme :

« Ainsi le système proposé part du principe suivant : *Ce qui est avantageux à la société doit être avantageux à chaque entreprise. Au contraire ce qui est désavantageux à la société doit être désavantageux pour le personnel de toute entreprise* »<sup>47</sup>

Mais il n'est pas le seul à consacrer ce principe qui va être repris presque dans les mêmes termes par une foule de théoriciens des pays socialistes. Écoutons par exemple ses collègues Trapeznikov et L. Leontiev qui comme Liberman écrivent dans la *Pravda* :

« Cette réglementation doit être telle que le personnel des entreprises ait économiquement intérêt à orienter son travail dans un sens profitable à l'économie nationale »<sup>48</sup>.

44. cf. *Recherches Internationales à la lumière du Marxisme*, no 47, mai-juin 1965 *La Planification*, où se retrouvent rassemblés un ensemble de textes (traduits) d'économistes réformateurs des pays d'Europe de l'Est. Sur la critique du volontarisme, voir en particulier l'article de Nemtchinov pp. 40 et 48-49.

45. cf. par ex. in *Recherches Internationales*... le texte de Liberman, p. 33.

46. cf. par ex. in *Recherches Internationales*..., des exemples apportés par Liberman p. 32, 33 et p. 126 ou par Trapeznikov, p. 110 et pp. 112-113. cf. aussi Ernest MANDEL, « La réforme de la planification soviétique et ses implications théoriques » in *Les Temps Modernes*, no 229, 1965 pp. 2164 à 2168.

47. LIBERMAN « Plan, Bénéfice, Prime », *Pravda* 9 sept. 1962, traduit in *Recherches Internationales*... p. 31, voir aussi p. 127.

48. TRAPEZNIKOV, article in *Pravda*, 17 août 1964, traduit *ibid.* p. 111.

« La supériorité des méthodes économiques de direction planifiée des entreprises réside dans le fait qu'elles mettent en oeuvre les forces de l'intérêt matériel : ce qui est profitable à la société l'est aussi à l'entreprise »<sup>49</sup>.

Ce recours aux stimulants matériels met en oeuvre une logique qui est bien celle de la ruse de la raison évoquée par Hegel : « ils (les hommes) réalisent leurs intérêts, mais il se produit avec cela quelque autre chose... dont, leur conscience ne se rendait pas compte et qui n'était pas dans leur vue »<sup>50</sup>. Mais jusqu'ici cette ruse de la raison demeure à n'en pas douter au service de la planification et on n'aurait bien tort de chercher à y voir un travesti de la main invisible. Si la révision proposée est déchirante pour les planificateurs volontaristes, elle n'en est pas moins de nature à accélérer la réalisation de l'idéal socialiste. Un texte adopté dès juillet 63 par le Conseil des Ministres de la République Démocratique Allemande en fait fortement état :

« Les méthodes appliquées jusqu'à ce jour dans la planification et dans la direction de notre économie nationale ne maintiennent pas assez le juste niveau d'efficacité qui permet seul un développement rapide et harmonieux des forces productives. Les méthodes traditionnelles de planification, les directives données pour réaliser et contrôler les objectifs du plan, une comptabilité insuffisante et l'absence d'intéressement matériel font obstacle à une direction pleinement efficace de l'économie et freinent le libre déploiement des forces motrices que porte en lui le développement du socialisme »<sup>51</sup>

Et le texte de citer, peu après, Lénine à l'appui d'un aspect de sa position : « Ne craignons pas de calculer comme un commer-

49. L. LEONTIEV, « Plan et Méthodes économiques de direction », *Pravda* 7 sept. 1964, traduit *ibid.*, p. 119. Sur ce sujet, par divers auteurs, voir encore *ibid.* pp. 40, 50, 112, 171.

50. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, Vrin, pp. 33-34.

51. « Ligne directrice pour le nouveau système économique de planification et de direction de l'économie nationale en R.D.A. » texte adopté par le Conseil des Ministres de la R.D.A. le 11 juillet 1963, traduit in *Recherches Internationales...* p. 168.

gant. Ce n'est que par de tels calculs que l'on édifie l'économie »<sup>52</sup>. Pourquoi en effet les « fils de la lumière » ne seraient-ils pas aussi rusés que les « fils des ténèbres » ! D'ailleurs les défenseurs de ces réformes insistent sur le fait que le recours à ces techniques faussement suspectes ne peut que renforcer la planification. Ainsi Nemtchinov d'expliquer élégamment : « Dans cette combinaison des deux principes, celui de planification l'emporte sur celui de prix dans la mesure où les prix eux-mêmes font aussi partie du plan »<sup>53</sup> Quant à Liberman il fait valoir que la rentabilité qu'il cherche à valoriser, loin d'être le lot du capitalisme, se révèle être un bien meilleur indice de productivité en régime socialiste, débarrassée alors qu'elle est de facteurs comme la spéculation, les pressions diverses, etc... qui en faussaient la signification.<sup>54</sup>

Pourtant si ces arguments sont suffisants pour invalider les conclusions hâtives de certains journalistes occidentaux sur le caractère capitaliste de ces réformes, le recours massif aux stimulants matériels prôné par elles n'a pas manqué de laisser songeurs certains marxistes occidentaux comme par exemple Ernest Mandel :

« L'utilisation des moyens « d'intéressement matériel » pendant la période de transition est sans doute inévitable. Mais tout en reconnaissant cette inévitabilité, il faut aussi comprendre qu'elle a des effets corrupteurs et désagrégeurs sur la conscience socialiste. »<sup>55</sup>

Surtout la question se pose de savoir jusqu'où peut aller le recours au mécanisme de marché sans mettre en cause la planification elle-même. Et cette question se pose d'autant plus qu'aux yeux de divers théoriciens marxistes, au moins un pays socialiste

52. LENINE, *Oeuvres* t. 33, pp. 88 et 89 (éd. allemande) ; cité par le texte du Conseil des ministres de la R.D.A. (traduit), *ibid*, p. 170. Notons toutefois que le passage n'implique en rien que Lénine appuierait les stimulants matériels comme tels, voir note 55.

53. NEMTCHINOV, « Gestion et Planification sociale de la production en U.R.S.S. », *Kommunist*, mars 1964, traduit in *Ibid*, p. 43.

54. cf. *ibid*, p. 127.

55. Ernest MANDEL, *article cité*, p. 2184. Mandel invoque Lénine à l'appui de sa thèse contre les stimulants matériels. (Le souligné est de Mandel).

est allé effectivement trop loin en ce sens et c'est la Yougoslavie. Mandel n'hésite pas à dénoncer son « recours excessif aux mécanismes du marché » ;<sup>56</sup> quant à Bettelheim, il n'a pas de mal à trouver dans l'expérience yougoslave une justification de sa méfiance à l'égard de la décentralisation :

« Le seul pays qui ait abandonné la planification centralisée en faveur d'un système radicalement différent est la Yougoslavie mais son économie n'est plus véritablement planifiée »<sup>57</sup>

« L'expérience yougoslave' confirme que menée au-delà d'un certain point, l'autonomie accordée aux entreprises du secteur d'Etat conduit à la domination du marché sur le développement de l'économie »<sup>58</sup>

Il paraît bien confirmé en effet qu'en Yougoslavie, chaque entreprise toute autogérée par ses travailleurs qu'elle soit, ne s'en trouve pas moins passablement autonome et soucieuse avant tout de s'adapter aux exigences d'un marché étonnamment libre.<sup>59</sup> Si la « ruse de la raison » s'y est trouvée quasiment abâtardie en « main invisible », c'est sans doute que la ruse par laquelle des décisions décentralisées et intéressées peuvent être mises au service d'un plan est moins celle de la Raison que celle du Pouvoir et qu'en Yougoslavie le Pouvoir central a choisi de s'estomper. Est-ce dire que la planification doit renoncer, au moins pour un certain temps, au « dépérissement de l'Etat » ? Il le semble bien quand on songe que « l'harmonie »<sup>60</sup> de l'intérêt social et de l'intérêt individuel qui est à son principe ne peut guère être assurée spontanément ; pour Hegel non plus il n'était pas facile de rendre compte de la ruse de la raison. Seul l'Etat central paraît en position de manipuler ces « leviers économiques » de façon assez astucieuse pour en garantir l'harmonie escomptée ; chez

56. *Ibid*, p. 2185.

57. BETTELHEIM, *Problèmes théoriques et Pratiques de la Planification*, Maspero, 1966, Préface à la 3e édition p. 7.

58. *Ibid*, p. 15.

59. cf. WATERSTON, *Planning in Yugoslavia*, John Hopkins Press, Baltimore, 1962. p. 44 et pp. 55 et ss.

60. C'est l'expression employée par Nemtchinov à propos d'un principe analogue à celui énoncé plus haut (notes 47, 48 et 49) cf. *Recherches Internationales*... p. 51.

Hegel aussi on peut se demander si la ruse de la raison ne finit pas par se transformer en ruse du Pouvoir.

A certains esprits cette ruse du Pouvoir paraîtra d'autant plus inquiétante qu'elle est désormais moins aveugle, étant donné les moyens informatiques dont elle dispose. Pourtant la « planification électronique »<sup>61</sup> s'avère être l'un des plus sérieux espoirs de la planification moderne dans la mesure du moins où il s'avère essentiel d'arriver à une planification optimale. L'un de ceux qui ont défendu en Union Soviétique le recours aux stimulants matériels voyait clairement dans le recours parallèle aux ressources de l'informatique le complément de la réforme proposée<sup>62</sup>. Pour l'académicien Fedorenko, c'est là si l'on ose dire une façon astucieuse de recentraliser la décentralisation<sup>63</sup>. La tâche d'ailleurs sera d'envergure, aux dimensions de l'entreprise planificatrice.

« L'élaboration du projet d'un système unique et automatisé de planification et de direction, sur la base d'un réseau unifié de centres de calcul, constitue une oeuvre extrêmement complexe et responsable »<sup>64</sup>

D'ailleurs la planification elle-même rend possible la mise en place de l'instrument :

« Dans une économie planifiée la possibilité existe de créer un réseau d'Etat unique des centres de calcul, travaillant au même régime, comme un seul mécanisme gigantesque »<sup>65</sup>

Devant ces perspectives séduisantes pour l'esprit, d'aucuns verront se profiler le spectre d'une bureaucratie ou plutôt d'une technocratie envahissante. En tout cas il y a de fortes chances pour que le plan ainsi élaboré, de par la complexité même des

61. Voir à ce sujet CHAMBRE, *L'économie planifiée*, Que sais-je ? no 329, PUF, pp. 113 à 115.

62. cf. FEDORENKO « Comment résoudre nos problèmes économiques », *Pravda*, 17 janvier 1965, traduit in *Recherches Internationales*... p. 145.

63. Il insiste en effet sur la « planification centralisée » voir *ibid* p. 145 et 150.

64. *Ibid*, p. 150.

65. *Ibid*, p. 149.

variables interdépendantes qu'il ferait intervenir, se présente plus que jamais pour l'homme du peuple comme un « plan caché ». Et il est assez douteux que la foi en l'objectivité des administrateurs, qui s'est passablement émoussée depuis St-Simon, soit suffisante pour faire accepter cette perspective avec enthousiasme. D'ailleurs dans la logique de la planification centralisée, il a été supposé que la classe ouvrière, qui est en principe l'agent de cette planification, se reconnaissait dans l'action du Parti ou de ses émanations que sont l'Etat et la Centrale de Planification. C'est qu'à tort ou à raison était sous-entendue une communauté d'intérêts entre « la » classe ouvrière et ses mandataires. C'est ce que Ota Sik, conseiller économique de Dubcek, dénonçait quelques années déjà avant le printemps de Prague :

« On supposait en outre, et tout aussi à priori, que chaque « ordre » répondait toujours aux intérêts des gens et qu'il existait seulement un intérêt en quelque sorte « absolu », purement et simplement unique pour tous en régime socialiste. » <sup>66</sup>

Cette observation allait de soi chez un défenseur des stimulants matériels car si le recours à de tels stimulants est un moyen astucieux de faire coïncider des intérêts divergents, c'est par le fait même un aveu que ces intérêts ne coïncident pas spontanément. Comment dès lors s'assurer que les planificateurs eux-mêmes ne peuvent pas à leur tour être mus secrètement par leurs intérêts propres ? Une planification forcée de s'appuyer sur des stimulants matériels sera donc sujette à osciller entre une décentralisation où elle risque à la limite d'être emportée à la faveur de la concurrence d'intérêts divergents (main invisible) et une centralisation où elle risque à la limite d'être dénaturée pour n'être plus axée sur les intérêts de la classe ouvrière.

De là l'immense séduction qu'a exercée une expérience remarquable moins par l'étendue impressionnante de la population

---

66. Ota SIK, « En finir avec les séquelles du dogmatisme en économie politique » in *Nova Mysl*, revue théorique du Parti Communiste Tchécoslovaque, numéro de sept. 1963, traduit in *Recherches Internationales*..., p. 208 ; voir aussi p. 212, à l'appui de l'interprétation proposée au paragraphe suivant du présent article.

qu'elle a mobilisée ou par les succès spectaculaires qu'elle a atteints en moins de 25 ans dans le domaine agricole en particulier, que par le fait que la planification responsable de ces résultats a fait appel à des stimulants idéologiques incomparablement plus qu'à des stimulants matériels.<sup>67</sup> La Chine de Mao Tse Toung est parvenue ainsi, à la faveur d'un consensus idéologique étonnant, à aiguiller une participation populaire assez évidente sur les objectifs d'une planification audacieusement décentralisée quoique tenue bien en main semble-t-il par les autorités.

C'était à la faveur d'un comparable consensus, inspiré par l'autorité de ce que l'on croyait voir s'affirmer comme la science du développement social, que les philosophes français de l'Histoire estimaient pouvoir s'attaquer à la « réorganisation de la société ». Et c'est parce qu'ils recouraient strictement à des stimulants idéologiques, prioritairement à une éducation sociale, et non à une ruse de la raison, que des divergences d'intérêts ne leur paraissaient guère possibles entre les travailleurs et ceux qui pour être appelés par leur compétence à les guider n'en auraient pas moins partagé un idéal commun. Il est étonnant par exemple d'observer jusqu'à quel point le recours aux stimulants idéologiques rapproche l'austère philosophie d'Auguste Comte de la pratique politique de Mao, pourtant éloigné de lui par des aspects si évidents qu'il paraît superflu de les mentionner.

Comte et Mao se tournent résolument vers une éducation à la fois scientifique et idéologique qui, comme certains l'ont rappelé, cherche à produire « des têtes bien faites plutôt que des têtes bien pleines » et qui, pour ce faire, ne craint pas de mettre l'art au service du développement de la conscience politique ; cette éducation d'ailleurs tend à se faire permanente via la large diffusion de slogans, de mots d'ordre, de formules concises consignées dans des manuels pratiques, et aussi grâce à des discussions qui

---

67. Sur le rôle respectif des stimulants matériels et des stimulants idéologiques, voir BETTELHEIM, *Problèmes théoriques...* p. 17 et, en ce qui concerne plus spécifiquement la Chine, *La construction du socialisme en Chine*, no 22, petite coll. Maspero, p. 30 à 33 et, sur le rôle des stimulants idéologiques dans l'organisation d'une planification décentralisée mais harmonieuse, cf. encore Bettelheim, *Révolution culturelle et Organisation industrielle en Chine*, petite coll. Maspero no. 119, pp. 51 à 53.

ont lieu au sein de groupes de travailleurs ou comme dit Comte de « clubs de prolétaires ». <sup>68</sup> Des valeurs morales comme l'intégrité et le dévouement sont également valorisées par eux, de sorte qu'elles font l'objet d'une « émulation » fructueuse pour l'ensemble de la collectivité et qu'elles donnent lieu à une « reconnaissance sociale » des qualités de chacun. <sup>69</sup> Ce phénomène se généralise dans une « opinion publique » qui, pour l'un comme pour l'autre, devient une force décisive qu'il s'agit d'orienter dans un sens favorable aux idéaux poursuivis. Ceci permet d'ailleurs une mobilisation des masses ou du prolétariat contre des détenteurs d'un quelconque pouvoir qui auraient pu se détourner de la ligne jugée conforme aux valeurs reconnues par les travailleurs éclairés par leur leader. <sup>70</sup> En somme, ces masses laborieuses se tournent d'instinct vers ce leader dont elles attendent moins des ordres que des indications parce qu'il s'impose à elles moins par une autorité légale que par une autorité morale.

Cette situation contribue sans doute largement à rendre possible cette « planification unifiée » <sup>71</sup> qui est la réponse proprement chinoise au dilemme de la centralisation et de la décentralisation. Pourtant, à cause même de l'importance du facteur idéologique, cette expérience grandiose a provoqué à la fois l'admiration et l'inquiétude. Inquiétude quant à la viabilité, non pas de la Chine bien sûr dont l'importance pour l'avenir est quoi qu'il arrive assuré, mais de ce type de planification qui pourrait être en un sens un peu fragile dans la mesure où il serait lié à un consensus social, lequel paraît être lui-même largement tributaire d'une part de l'état relativement peu développé de l'économie qui, à tout le moins, a pour effet de réduire de façon appréciable la

68. COMTE, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 3e partie et *Catéchisme positiviste*, pp. 208 à 214 ; BETTELHEIM, *La construction...* pp. 195 à 200 ; R. MASSIP, *La Chine est un miracle*, Bernard Grasset, 1973, ch. IV.

69. Sur Comte, voir, par ex. *Catéchisme...* : sur les valeurs morales, pp. 222 et ss. et 241 ; sur la reconnaissance sociale, pp. 215-216 et ss. ; sur la Chine, cf. par ex. BETTELHEIM, *La Construction...*, p. 182-183 ; ROBINSON, J. *The Cultural Revolution in China*, p. 43 et pp. 32 à 39.

70. Pour Comte, voir notes 31 et 32 mais plus spécifiquement *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Société positiviste internationale, Paris, 1907, pp. 145 à 160 ; pour la Chine voir par exemple BETTELHEIM, *Révolution Culturelle...* pp. 20, 31 à 34, 38 etc...

71. BETTELHEIM, *Révolution Culturelle...* pp. 53 à 55.

gamme des choix susceptibles d'engendrer des divergences, d'autre part du rôle idéologique exceptionnel (moins par ses qualités sûrement éminentes que par sa place dans l'Histoire) d'un leader sacralisé d'ailleurs bien malgré lui — en quoi, notons-le au passage, il s'avère bien différent d'Auguste Comte. Toutefois il y a dans l'expression de cette inquiétude bien des conditionnels et il n'est pas interdit de penser, pour peu que l'on soit suffisamment optimiste, que l'imagination politique parvienne, à la lumière des acquis de l'expérience chinoise et à l'aide de solutions encore inédites, à tonifier suffisamment les stimulants idéologiques pour en faire l'instrument privilégié de la planification. Cette trop sommaire réflexion sur cette expérience nous aura en tout cas permis, à partir de la réflexion des philosophes de l'histoire, de mesurer la portée d'un second dilemme de la planification, celui des stimulants idéologiques et des stimulants matériels, dont il n'est pas non plus interdit de penser, pour peu que l'on soit le moins pessimiste, qu'il ne puisse jamais être durablement dépassé en faveur de l'un de ses termes.

\*                      \*

\*

Il serait bien naïf toutefois de vouloir tirer des conclusions d'ordre politique ou historique d'une étude qui s'est délibérément cantonnée au niveau de la comparaison formelle ou structurale du double usage d'un concept et des problématiques diverses qu'il a engendrées. Cette étude a pu, chemin faisant, croiser des questions qui sont pour l'homme d'aujourd'hui d'une brûlante actualité sans pour autant vouloir suggérer en aucune façon qu'il pût appartenir à la réflexion philosophique d'y apporter des solutions. Mais celle-ci, me semble-t-il, ne serait pas vaine si elle pouvait seulement contribuer à renouveler, au contact de ces problèmes actuels, le sens et la portée des questions que l'homme se pose depuis fort longtemps à propos de la fragile possibilité pour lui de prendre en main son destin collectif et d'affirmer par là une liberté incertaine et toujours menacée de se dégrader dans une figure nouvelle d'une indéfinissable nécessité historique.

# Constructivisme et structuralisme dans les fondements des mathématiques

Yvon Gauthier

Volume 1, numéro 1, avril 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203004ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203004ar>

[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

Gauthier, Y. (1974). Constructivisme et structuralisme dans les fondements des mathématiques. *Philosophiques*, 1 (1), 83–105. <https://doi.org/10.7202/203004ar>

Résumé de l'article

L'auteur a voulu définir deux orientations principales dans les recherches sur les fondements des mathématiques, le constructivisme et le structuralisme (entendu au sens bourbakiste de « théorie de structures abstraites »). Il montre à l'aide d'exemples tirés de la théorie axiomatique des ensembles, e.g. l'hypothèse du continu, et de l'intuitionnisme, e.g. la notion de séquence de choix, que les deux approches constituent des voies complémentaires dans les recherches sur les fondements. L'auteur propose quelques idées nouvelles, en particulier sur le continu et l'horizon constructif, tout au long de l'article et dans un appendice. L'article se résume à la défense et l'illustration d'une philosophie constructivisme en voie d'élaboration.

## CONSTRUCTIVISME ET STRUCTURALISME DANS LES FONDEMENTS DES MATHÉMATIQUES \*

par Yvon Gauthier

Mon exposé porte sur les fondements des mathématiques : je veux, dans une première partie, définir ce que j'entends par fondements des mathématiques ; dans une deuxième partie, j'analyserai quelques problèmes fondationnels précis dans les perspectives structuraliste et constructiviste que j'aurai préalablement dégagées de la problématique des fondements. Ma conclusion indiquera quelques voies pour les recherches futures en fondements des mathématiques.

1. Je pense qu'il est peut-être utile tout d'abord de clarifier le statut de la problématique des fondements : l'expression fondements des mathématiques est employée souvent dans des sens différents, si ce n'est divergents. J'élimine tout de suite le sens « d'éléments fondamentaux », de mise en ordre ou d'organisation systématique d'un langage donné, d'un matériau mathématique précis ; par exemple, l'ouvrage de Dieudonné *Foundations of modern analysis* ou celui d'Eilenberg et Steenrod *Foundations of algebraic topology*, ne traitent pas des fondements au sens que je définis à l'instant ; les fondements des mathématiques constituent une analyse critique de la pratique mathématique et de sa validité, c'est-à-dire que les fondements prennent pour objet la pratique mathématique, les principes, les concepts fondamentaux des mathématiques. Les fondements des mathématiques sont une entreprise à la fois mathématique, logique et philosophique ; c'est une discipline de synthèse qui utilise ces

---

\* Le structuralisme dont je parle ici n'est pas celui des philosophes. Voir mon article « La notion théorique de structure », *Dialectica* 23 (1969).

divers aspects logiques, mathématiques, et philosophiques ou épistémologiques dans un but théorique précis : la formulation d'une théorie de la pratique mathématique<sup>1</sup>. Notons que les fondements des mathématiques ne *sont* pas la philosophie des mathématiques, discipline plus ou moins anachronique dans son acception habituelle qui cherche à proposer du dehors une théorie ou des théories concernant la nature des êtres mathématiques et qui tente de décrire, avec plus ou moins de bonheur, la portée et les limites de la pensée mathématique. Notons aussi que les fondements ne coïncident pas avec la logique mathématique, avec laquelle on les confond souvent dans la littérature courante : si les résultats logico-mathématiques peuvent avoir une signification importante pour les fondements, ils sont souvent la suite de la pratique mathématique, plutôt que son analyse critique. Je dirai plus loin comment distinguer plus finement entre les fondements et la logique mathématique.

Cette définition préliminaire des fondements des mathématiques doit beaucoup à Georg Kreisel. C'est lui, le premier, qui a doté les fondements des mathématiques d'une spécificité assez grande pour en faire une discipline à part.

Historiquement les fondements ont été réduits ou bien à une certaine conception philosophique des mathématiques ou bien à un certain programme de reconstruction des mathématiques, à partir de la logique, par exemple, chez Frege et Russell. Sans doute, celui qui avait à l'origine la conception la plus précise et la plus radicale est Hilbert. On sait qu'il s'agissait pour lui d'assurer les mathématiques ; il parle d'une « Sicherung », d'une certification sur des bases combinatoires finies d'objets concrets. On sait aussi que ce programme métamathématique a été contredit par les résultats d'incomplétude de Gödel.<sup>2</sup> L'intuitionnisme de

1. Notons ici que nous donnons un sens précis — Kreiselien — à l'expression « fondements des mathématiques ». Pour une perspective différente, voir l'article de Leon HENKIN, « Mathematical Foundations for Mathematics » dans *American Mathematical Monthly*, vol. 78, no. 5, pp. 463-487.

Il est clair que nous rejetons l'appellation « fondements » pour l'ensemble des recherches logiques ou mathématiques qui portent sur des théories mathématiques fondamentales, mais qui n'ont pas de fonction fondationnelle comme telle.

2. Voir là-dessus G. KREISEL, « Hilbert's Programme », *Dialectica*, 12 (1958).

Brouwer en admettant les objets abstraits, comme les fonctions et les fonctionnelles — ici je fais allusion à l'interprétation de Gödel « Ueber eine bisher noch nicht benützte Erweiterung des finiten Standpunktes » qui admet des fonctionnelles de type fini avec les seuls procédés de construction, de substitution et de récursion — va plus loin. Le formalisme élargi (où l'on accepte des méthodes constructives qui ne sont pas finitaires) et l'intuitionnisme ne sont pas incompatibles à la limite ; ce sont des théories fondationnelles convergentes dans la mesure où la théorie des démonstrations débouche sur une théorie des constructions mentales, ce qu'est essentiellement l'intuitionnisme.

2. Mais avant de nous engager plus loin dans la discussion, il faut préciser le rôle de l'entreprise fondationnelle. Les fondements, pour être une analyse critique des principes et des concepts de la pratique mathématique, cherchent à asseoir l'ensemble des mathématiques sur des bases irréductibles, un langage primitif. L'idéal hilbertien de la certification ou de la solidification réapparaît ici, mais il est couplé à un système conceptuel où les notions primitives sont mises à jour. Cette volonté réductrice, et non pas « réductiviste », des fondements ne signifie pas qu'il faille réduire les mathématiques à leur plus simple expression, mais plutôt qu'il faut mettre à l'épreuve les notions fondamentales, par exemple, en tâchant d'étendre les mathématiques existantes dans des directions où les concepts et les principes de construction mathématique sont mis en relief comme, par exemple, dans la théorie des catégories et dans la théorie des topoi où ressort nettement le caractère géométrique ou algébraico-géométrique des constructions<sup>3</sup>.

J'appelle structurels les principes de construction fondés sur l'usage actuel et les extensions possibles d'un langage mathématique donné sans critiquer ce même langage et ses méthodes ; sont donc constructifs ou constructivistes les principes de construc-

---

3. Voir G. KREISEL, « Perspectives in the Philosophy of Pure Mathematics », à paraître. Voir aussi G. Kreisel « Observations on popular discussions of foundations » in *Axiomatic Set Theory*, American Mathematical Society, (Rhode Island, 1971), pp. 189-197, où Kreisel s'en prend particulièrement à P.J. Cohen et A. Robinson.

tion qui sont fondés sur une analyse critique du langage utilisé ; l'exemple le plus clair ici, la reconstruction intuitionniste de l'analyse classique. Je reviendrai là-dessus plus loin. Extension, validation, justification ou certification des principes, des méthodes et des concepts mathématiques constituent, par conséquent, le but même des fondements. Les fondements des mathématiques, pour préciser la définition que j'ai déjà proposée, sont une théorie générale des principes et des concepts mathématiques que l'analyse critique dégage de la pratique mathématique. Une telle théorie, il va sans dire, n'en est qu'aux premières ébauches ; il faut se garder d'une première méprise qui consisterait à penser que l'analyse de la pratique mathématique doit utiliser les mêmes notions que la pratique. La théorie de la pratique mathématique peut s'éloigner radicalement parfois de la pratique, parfois même les écarts de la théorie et de la pratique sont si grands que la théorie en devient plus ou moins inutile, par exemple, la théorie des types des *Principia Mathematica* qui, pour contenir trop de notions *ad hoc*, perd tout contact avec la réalité de la pratique, alors que la théorie contemporaine de Zermelo, appelée maintenant « structure cumulative des rangs », pour la théorie axiomatique des ensembles, plus sobre conceptuellement, a été adoptée par les praticiens. La situation est comparable à la mécanique quantique où l'interprétation indéterministe de Copenhague apparaît moins arbitraire que l'interprétation déterministe de Broglie ou de Bohm, par exemple.

Les fondements des mathématiques, dans le sens défini plus haut, ont selon moi deux versants : un versant structurel ou extensionnel, où le langage ou les langages de la pratique sont employés et élargis afin de clarifier les notions fondamentales et d'en tirer le plus de fruits possibles sur le plan formel, i.e. la logique au sens technique ; l'autre versant, je l'appelle conceptuel ou intensionnel ; c'est l'analyse conceptuelle au sens propre où la pratique mathématique est analysée critiqueusement<sup>4</sup>. Ici les notions ou les concepts, les principes et les méthodes sont radicalisés, l'analyse tend à les réduire à leur plus petit noyau in-

---

4. L'analyse critique suppose que l'on ne se limite pas à l'utilisation d'un langage mathématique (ou logique).

tionnel pour faire émerger les raisons, les justifications théoriques ou théorétiques, si l'on veut mettre l'accent sur la teneur en théorie des fondements des mathématiques. Mieux, il faudrait dire fondements métathéorétiques, puisque les fondements conceptuels prennent pour objet les théories mathématiques qu'élabore la pratique mathématique.

Les attitudes fondationnelles dans cette description se résument pour moi à ce que j'appelle le structuralisme, qui regroupe des options diverses comme le réalisme, le formalisme au sens d'A. Robinson, le nominalisme, et d'autre part le constructivisme dans toutes ses variétés, parmi lesquelles l'intuitionnisme occupe une place centrale. Remarquons que le constructivisme ne recouvre pas nécessairement l'ensemble des fondements conceptuels, mais les fondements conceptuels semblent déboucher naturellement sur le constructivisme, alors que les fondements structurels invitent à une interprétation structuraliste. J'emploie structuralisme ici d'abord dans le sens de la théorie broukiste des structures, mais surtout dans le sens de Bernays qui définit les mathématiques comme phénoménologie théorétique ou théorique des structures<sup>5</sup>.

3. Cette systématisation ou cette unification des recherches fondationnelles n'aurait qu'une valeur esthétique, si elle ne contribuait à préciser notre analyse des mathématiques et de la logique mathématique contemporaines. La problématique fondationnelle, en mettant l'accent sur les aspects distinctifs, les variantes fondationnelles, les composantes essentielles des concepts ou des notions, peut permettre de mieux comprendre les mathématiques et par là même d'orienter la recherche dans des directions plus susceptibles de porter des fruits.

Si la théorie des ensembles est généralement considérée comme la théorie fondamentale des mathématiques, cela ne signifie aucunement qu'elle n'a pas besoin de fondements, au sens d'analyse critique des notions fondamentales. Les constructions

---

5. BERNAYS, P. « *Comments on Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics* », in *Philosophy of Mathematics*, ed. by Benacerraf and Putnam, Prentice Hall (Englewood Cliff, 1964), p. 528.

de la théorie axiomatique des ensembles fournissent un bon exemple d'élaboration structurelle ou extensionnelle. Prenons l'axiomatisation de Zermelo, dite structure cumulative des rangs ou des types, qu'on définit de la façon suivante :

$$V_0 = \phi \quad (\text{pour l'ensemble vide}) \varphi$$

$$V_{\alpha+1} = V_\alpha \cup P(V_\alpha) \text{ pour tous les ordinaux}$$

Remarquons que cette hiérarchie mène vers ce que Cantor appelait « eine absolut unendliche oder inkonsistente Vielheit ». Mais en considérant un ordinal-limite :

$$V_\alpha = \bigcup_{\beta > \alpha} V_\beta$$

on peut obtenir un segment suffisant pour la théorie des ensembles ou la théorie de la catégorie de toutes les catégories de Lawvere en prenant  $\text{Cat}_\alpha$  comme l'indique MacLane<sup>6</sup>. La structure hiérarchique a été utilisée surtout dans la théorie des modèles de la théorie des ensembles pour obtenir les résultats de consistance relative et d'indépendance. Gödel emploie cette structure ramifiée pour ses ensembles constructibles et Cohen loge ses ensembles génériques entre  $V_\alpha$  (pour le modèle minimal<sup>M</sup>) et  $V_\beta$  pour  $\beta > \alpha$  (dans le modèle générique<sup>N</sup>). Cependant, la théorie pleine des ensembles est une théorie du second ordre, alors que le résultat de Cohen n'est valable que pour le premier ordre et on peut montrer que le premier ordre est dérivé du second. Le schéma de compréhension du premier ordre

$$\forall \alpha \forall x_1 \dots \forall x_n \exists x \forall y (y \in x \leftrightarrow [y \in \alpha \wedge A(y, x_1, \dots, x_n)])$$

constitue une restriction de l'axiome du second ordre

$$\forall \alpha \forall X \exists x \forall y [y \in x \leftrightarrow (y \in \alpha \wedge X(y))]$$

6. S. MACLANE, « Categorical Algebra and Set-Theoretic foundations » in *Axiomatic Set Theory*, ouvr. cit., p. 235.

ou  $X$  est une variable du second ordre (c'est-à-dire que  $X$  exprime la propriété d'être un sous-ensemble). Dans ce sens, il est naturel de penser que l'hypothèse du continu est décidable au second ordre

$$(ZF \vdash_2 CH) \vee (ZF \vdash_2 \sim CH)$$

sous la forme

$$X \subset V_{\omega+1} \rightarrow \overline{\overline{X}} \leq \overline{\overline{V}}_{\omega} \vee \overline{\overline{X}} = \overline{\overline{V}}_{\omega+1}$$

pour  $V_{\omega}$  comme collection des ensembles finis et  $X$  comme sous-ensemble de l'ensemble des réels. La position structuraliste est représentée ici par Gödel qui, dans son article « What is Cantor's Continuum Hypothesis » affirme que

« ... set-theoretical concepts and theorems describe some well-determined reality in which Cantor's conjecture must be either true or false ».

Soutenir donc que l'hypothèse du continu est décidable au second ordre n'est autre chose que préciser le point de vue de Gödel<sup>7</sup>. Mais la validité de la hiérarchie cumulative — les rangs supérieurs — n'est pas pour autant assurée. En effet, si on peut facilement accorder l'évidence intuitive de la notion d'ensemble de, « set of », appelée notion itérative d'ensemble pour les ensembles finis, la chose est moins sûre pour les ensembles infinis. La propriété d'être un sous-ensemble arbitraire ou un prédicat arbitraire est-elle constructible, au sens propre ? Le constructivisme n'accepte pas le donné d'une structure cumulative sur les ensembles infinis ; il faut plutôt penser en termes de procès itératif infini ou plutôt effini, c'est-à-dire en dehors du fini, au-delà du champ du fini. Selon moi, c'est du côté du quantificateur universel qu'il faut regarder — vers son imprédictivité, comme disaient les premiers constructivistes. On se souvient de la définition de la notion d'ensemble que l'on trouve chez Cantor « un ensemble est une

7. Ceci répond à une objection soulevée par A. MOSTOWSKI, « Recent Results in Set Theory (Discussion) » in *Problems in the Philosophy of Mathematics*, North-Holland (Amsterdam : 1967), p. 107.

synthèse ou un rassemblement (« Zusammenfassung ») d'objets distincts déterminés de notre intuition ou de notre pensée (les « éléments » de l'ensemble) en un tout (« Zu einem Ganzen ») <sup>8</sup>. C'est ici que « tous », le quantificateur universel devient un tout, une totalité. Ce passage de tous à tout a une longue histoire philosophique. Le monde ou l'univers comme tout comprend toutes choses. Mais le monde, le tout, le « to pan » des Grecs, est-il autre chose qu'une unité idéale, qu'un concept sans référent ? L'idée de tout implique celle de contenant : le tout, par exemple,  $\mathcal{N}_0$ , contient tous les entiers,  $\mathcal{N}_1$ , tous les réels,  $\mathcal{N}_2$ , toutes les fonctions sur les réels, ainsi de suite. Le contenant, le tout, même lorsqu'on le suppose infini, est cependant représenté comme fini, puisqu'il est lui-même contenu dans d'autres contenant de la hiérarchie. Comment se représente un contenant contenu si ce n'est comme fini ? Cette idée du contenant universel à une longue tradition de la sphère de Parménide à l'univers sphérique d'Einstein. Le continu arithmétique signifie une constructibilité indéfinie alors que le continu ensembliste signifie un tout achevé, une totalité infinie contenue dans un ensemble. L'ensemble infini est donc considéré comme la totalité des éléments « dans » l'ensemble.

Cette critique du quantificateur universel et des ensembles infinis que je viens d'esquisser s'applique particulièrement bien aux axiomes forts d'infinité, par exemple les axiomes d'inaccessibilité et de mesurabilité <sup>9</sup>. On sait qu'un cardinal est inaccessible lorsque 1) pour B plus petit que A, A (transfini), A n'est pas la somme d'un nombre B de cardinaux plus petits que A et 2) . A est plus grand que l'ensemble des sous-ensembles de B :

$$1) A > \omega$$

$$2) \forall x \subset A, \text{Card.}(x) < \overline{\overline{A}} \rightarrow \bigcup_n (x) < \overline{\overline{A}}$$

$$3) \forall B, B < A \rightarrow 2^B < A$$

8. CANTOR, G., « *Gesammelte Abhandlungen*, hrsg. von E. Zermelo, Georg Olms (Hildesheim : 1966) , p. 282.

9. Pour la définition de ces notions, voir J.R. SHOENFIELD, *Mathematical Logic*, Addison-Wesley (Reading, Mass. : 1967) .

Pour un cardinal mesurable, on a un idéal sur un ensemble transfini qui partitionne les sous-ensembles de l'ensemble transfini en petits et grands sous-ensembles.

Pour A ensemble transfini, on a un sous-ensemble B de l'ensemble des parties ou des sous-ensembles  $\mathcal{P}(A)$  tel que

- a) pour tout sous-ensemble C de B tel que  $\overline{\overline{C}} < \overline{\overline{A}}$ ,  
 $\bigcup C \in B$
- b) pour tout sous-ensemble C de A,  $C \in B \vee A - C \in B$
- c)  $\bigcup B = A$
- d)  $A \notin B$

Remarquons que l'axiome de mesurabilité fait appel à une définition du troisième ordre, puisque l'idéal est défini sur la totalité des sous-ensembles d'un ensemble transfini. Ici la représentation du contenant est claire : deux sous-tenants d'un contenant principal déterminé. De plus, on suppose que le cardinal du contenant principal est transfini. J'appelle « principe ou procès transarithmétique »<sup>10</sup>, la procédure qui consiste à définir, « à contenir » le procès arithmétique dans les limites d'un procès cumulatif pour ensuite l'appliquer sur l'accumulation des tenants infinis, qui eux-mêmes sont constitués par la négation du procès arithmétique.

4. Je veux donner un dernier exemple d'analyse critique pour la théorie axiomatique des ensembles, le schème de réflexion. Je prends la formulation de Krivine : on a une relation fonctionnelle  $y = W_\alpha$  dont le domaine est l'ensemble des ordinaux  $O_n$  croissante, i.e.  $\alpha \leq \beta \rightarrow W_\alpha \subset W_\beta$  et continue (si  $\alpha$  est un ordinal limite,  $W_\alpha = \bigcup W_\beta$ ) considérons W comme la collection qui est l'union des ensembles  $W_\alpha$ ,

$$W_{(x)} : \exists_\alpha [O_n(\alpha) \wedge x \in W_\alpha]$$

10. Voir Yvon GAUTHIER, « Logique mathématique et philosophie des mathématiques », *Dialogue*, vol. X (1971, no. 2, pp. 243-275, en part, pp. 272-273).

Si  $E(x_1, \dots, x_n)$  est un énoncé sans paramètres, nous avons ce qui suit

$$\forall \alpha \exists \beta > \alpha \forall x_1 \dots \forall x_k [x_1 \in W_\beta \wedge \dots \wedge x_k \in W_\beta \\ \rightarrow (E^W(x_1, \dots, x_k) \leftrightarrow E^{W_\beta}(x_1, \dots, x_k))] ]$$

Ce qui signifie que l'énoncé  $E^{W_\beta}$  est équivalent à l'énoncé  $E^W$  pour la simple raison qu'il appartient à la hiérarchie des ordinaux (comme ordinal limite). Ainsi l'univers ou le contenant universel se réfléchit-il dans un de ses sous-tenants; si nous nous représentons le contenant universel comme un cercle ou une sphère et la structure cumulative des rangs comme une pyramide renversée, on peut réfléchir de la façon suivante sur les réflexions: la hauteur ou le niveau dans la structure cumulative correspond à son rang ordinal et la largeur du niveau correspond à son cardinal <sup>11</sup>.

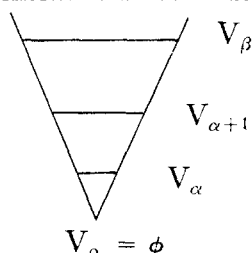
On a la structure cumulative des rangs

$$V_0 = \phi$$

$$V_{\alpha+1} = V_\alpha \cup P(V_\alpha) \text{ pour tout ordinal}$$

$$V_\alpha = \bigcup_{\beta < \alpha} V_\beta \text{ pour tout ordinal limite}$$

et nous nous représentons l'univers de la façon suivante:



pour  $V = V_\beta$  (voir appendice). Mais cet univers ne représente qu'une ordination, i.e. chaque ensemble et chacun de leurs éléments ne sont ordonnés qu'une fois. Si nous plongeons cette structure cumulative dans un univers plein, c'est-à-dire dans une sphère de cardinalité  $R_\gamma$ , on obtient alors une ordination

11. J.L. KRIVINE, *Théorie axiomatique des ensembles*, P.U.F. (PARIS : 1969), pp. 64-72.

transfinie des ensembles et de leurs éléments, chaque point de la circonférence de la sphère ou du cercle constituant la base d'une structure cumulative ou son ensemble vide  $\phi$ . Chaque ensemble comprenant l'ensemble des sous-ensembles qui le précède dans la hiérarchie, on a  $V_{\alpha+1} = P(V_\alpha)$  et  $V_{\omega+1} = P(V_\omega)$ . Mais cette hiérarchie doit elle-même être hiérarchisée transfiniment dans un univers plein, i.e. dans une sphère de cardinalité  $\aleph_1$ .

Cette ordination transfinie qui donne  $\aleph'_y$ , et que nous notons  $R(\omega)$ , nous l'appelons réflexion coordinale universelle : en effet, dans cette construction, chaque élément, par ordination transfinie, réfléchit tous les autres éléments en même temps que l'univers tout entier ; chaque élément est un miroir à facettes de cardinal  $\aleph'_1$ .

De cette façon, l'hypothèse du continu est violée ou faussée, puisque le cardinal du continu est ici  $\aleph'_2$ , ou tout autre cardinal transfini  $\aleph'$ . Soulignons que notre notion d'ordination est différente de la notion d'ordre ou de bon ordre — c'est, en fait, une multiplicité de puissance  $\aleph'_y$  de bons ordres sur tous les éléments de l'univers. Remarquons aussi que notre construction ne donne pas, comme on pourrait le penser, l'ensemble des fonctions sur le continu (qui donnerait  $\aleph'_2$  ou un autre cardinal plus grand) simplement parce que le continu est constitué par l'ensemble des réflexions  $R(\omega)$ . La justification d'une telle construction par rapport à la structure cumulative, c'est que la structure cumulative représente une construction finie incomplète (procédant par étapes). Après coup, on peut y voir une lointaine analogie avec le principe philosophique de Leibniz, selon lequel les monades reflètent l'univers entier et toutes les autres monades ou encore le principe du tout en tout d'Anaxagore.

5. Je veux passer maintenant de l'univers plein à l'univers raréfié de la théorie intuitioniste du sujet créateur. L'idée du sujet créateur a été introduite en 1948 par Brouwer pour justifier ses contre-exemples de la forme :

$$\forall_{\alpha \in R} \quad \forall_{\beta \in R} \quad (\neg \alpha \overset{\circ}{=} \beta \supset \alpha \# \beta)$$

(où  $\overset{\circ}{=}$  est la relation de coïncidence et  $\#$  la relation de séparation pour les nombres réels) et a connu depuis quelques années

un renouveau important dans les travaux de Kreisel, Myhill et Troelstra sur l'intuitionnisme<sup>12</sup>. Le concept central de l'intuitionnisme est celui de procès, selon moi. Tous les autres concepts dérivent de celui-là : déploiements (spreads), espèces, séquences ou séries irrégulières (lawless), séquences de choix, séquences constructives et sujet créateur ou constructeur. La notion de procès mathématique implique pour moi celle de sujet dans la mesure où tout procès conscient renvoie à un agent. Par exemple, pour revenir au principe de réflexion ; la théorie des démonstrations comporte aussi des principes de réflexion ; cependant ces derniers ne réfléchissent pas l'univers dans un de ses sous-univers, mais plutôt la convertibilité, pour le sujet pensant, de la prouvabilité en validité ; ainsi  $\forall p [Prouv_s(p, "\varphi") \rightarrow \varphi]$  où  $\varphi$  est un terme dont la valeur est le nombre de Gödel pour  $\varphi$ .

C'est sans doute là l'une des raisons qui font dire à Kreisel que la théorie des démonstrations comme théorie des notions et des constructions n'existe pas encore, et aussi que la théorie des fonctions récursives s'arrête là où commence la théorie des démonstrations<sup>13</sup>. Mais du moins voit-on que le principe de réflexion dont il s'agit ici a peu en commun avec le principe de réflexion dans l'univers ensembliste.

Les mathématiques étant une activité constructive de l'esprit, il faut un constructeur ou un « structurateur » pour les structures mathématiques. Mais il ne faut pas croire que cela signifie l'introduction de la psychologie en mathématiques. Tout ce dont nous avons besoin, c'est d'une légitimation pour le procès mathématique, qui ne requiert qu'un sujet impersonnel, transcendantal, comme dit Husserl (ou encore un agent purement linguistique).

12. Voir J. MYHILL, « Formal Systems of Intuitionistic Analysis I » in *Logic, Methodology and Philosophy of Science III*, ed. by van Rootselaar and Staal, North-Holland (Amsterdam : 1968), pp. 161-162. Voir aussi, pour un résumé des problèmes de l'intuitionnisme et de sa formalisation, J. Myhill « The formalization of intuitionism » in *La philosophie contemporaine*, vol. I. ed. R. Klibansky, (Firenze, 1968), pp. 324-341.

13. G. KREISEL, « Some reasons for generalizing recursion theory » in *Logic Colloquium '69*, ed by Gandy and Yates, North-Holland (Amsterdam : 1971), p. 162.

Les axiomes pour le sujet constructeur ont été introduits par Kreisel et repris par Troelstra<sup>14</sup>.

$$(\Sigma \vdash_M A) \vee \neg (\Sigma \vdash_M A)$$

$$A \rightarrow \Lambda \Sigma (\neg \neg V_M (\Sigma \vdash_M A))$$

$$V \Sigma V_M (\Sigma \vdash_M A) \leftrightarrow A \quad (\vee \text{ et } \wedge \text{ pour } \exists \text{ et } \forall)$$

ce qui signifie que le sujet constructeur a une preuve de  $A$  à l'étape  $M$  ou il n'en a pas et il existe une preuve de  $A$ , elle ne peut pas être inaccessible et il suffit qu'un sujet créateur ait une preuve de  $A$  à une étape donnée pour qu'existe une preuve de  $A$ . Avant d'aborder notre critique de ces axiomes, voyons ce qu'on peut en tirer. En premier lieu, le schème de Kripke

$$V_x [(\Lambda x (x \neq 0) \leftrightarrow \neg A)$$

$$\wedge (V_x (x \neq 0) \rightarrow A)]$$

ou dans sa forme forte

$$V_x (V_x (x \neq 0) \leftrightarrow A)$$

qui signifie qu'il suffit qu'existe une séquence réalisable (une séquence étant un procès qui associe à tout nombre naturel ou objet mathématique appartenant à une espèce donnée, ou ayant une certaine propriété) pour  $x$ , un nombre naturel, pour qu'on ait une preuve de  $A$ .

$$(\vdash_N A) \rightarrow x \ n = 1$$

$$(\neg \vdash_N A) \rightarrow x \ n = 0$$

Une séquence définie de cette façon est appelée empirique ; une séquence est mathématique, lorsqu'il n'est pas nécessaire de la définir par étapes, par exemple, une fonction récursive primitive. Il y a plusieurs problèmes liés à cette axiomatisation du sujet créateur, tels ceux de la continuité et de la succession chrono-

14. A.S. TROELSTRA, « The theory of Choice Sequences » in *Logic, Methodology and Philosophy of Science III*, ouvr. cit., p. 212.

gique des étapes. Ces problèmes sont centrés autour de la notion de séquence de choix.

6. Toute centrale qu'elle soit, la notion de séquence de choix a fait l'objet de définitions diverses. J'en propose une ici et je lui donne un nouveau nom : séquence polymorphe ou polygénétique. Une séquence de choix est en effet une séquence engendrée par des choix successifs de valeurs et des limitations qui leurs sont imposées. On commence par choisir les valeurs.  $x_0, x_1, \dots$  » pour une séquence de choix  $\alpha$ , puis on décide à un certain moment de limiter les choix futurs de valeurs en imposant que  $\beta = \Gamma_0 \alpha_0$  où  $\alpha$  est une nouvelle genèse de choix de valeurs et  $\Gamma_0$  une opération continue (une fonctionnelle) sur la séquence  $\alpha$  : en d'autres mots, sur un segment initial de valeurs de  $\alpha$ , on peut ajouter l'information  $\alpha = e/\beta$ , poursuivre le choix de valeur sur  $\beta$  et ainsi de suite indéfiniment. Kreisel et Troelstra dans « Formal systems for some branches of intuitionistic analysis » (*Annals of Mathematical Logic*, vol. 1, no. 5) parlent, pour leur part, d'un principe de données analytiques formulé de la façon suivante :

$$A(\alpha) \rightarrow V_e [\alpha \in e \wedge \Delta \beta A(e/\beta)]$$

pour  $\alpha$  et  $\beta$  comme séquences de choix,  $A$  une propriété et  $e$  un ensemble analytique (sur l'espace de Baire de toutes les séquences de choix). On voit que ce qui est requis ainsi, c'est que le sujet constructeur assiste aussi loin que possible à la genèse de ses propres constructions mathématiques.

Dans ce qui suit, je veux tenter de répondre brièvement à une question posée par Kreisel et Troelstra (un problème ouvert de l'intuitionnisme)<sup>15</sup>. Comment relier les étapes (stages) de la théorie des séquences de choix et séquences irrégulières aux « étapes » de la théorie du sujet créateur ? J'ai tenté ailleurs de formuler une théorie axiomatique des fondements à l'aide de quatre notions fondamentales, celles de stase, de procès, de fini et d'effini

15. Voir A.S. TROELSTRA, *Principles of Intuitionism*, Lecture Notes in Mathematics, Springer (Berlin — Heidelberg — New-York : 1969) , p. 107.

(sans rapport avec la notion de métafini en théorie de la métarécursion)<sup>16</sup>. Je veux encore une fois être bref.

J'appelle « domaine dominable » l'activité constructive en général et « domaine dominé » le domaine des constructions finies. Le domaine dominé est celui de l'arithmétique finie, des lois logiques élémentaires (intuitionnistes). Le domaine dominable est celui des itérations effinies, i.e. hors du fini, donc par exemple, les fonctions récursives primitives, les séquences de choix, e.g., la suite des nombres naturels qui est effinie pour moi à la différence des intuitionnistes qui acceptent l'ensemble des nombres naturels comme un donné. Les structures nouvelles que l'on admet, plutôt que d'être définies par un procès cumulatif, sont engendrées par un processus d'expansion du domaine. Le point de vue ici, n'est plus celui de l'arithmétique ordinale, mais celui de la géométrie projective finie. Le procès expansif ne comporte pas de niveaux, mais des degrés (au sens géométrique d'ouverture d'un angle) ou des périodes qu'on peut exprimer axiomatiquement de la façon suivante :

$$\begin{aligned} &(\Sigma \vdash_{D(\alpha)} A) \vee \neg (\Sigma \vdash_{D(\alpha)} A) \\ &A \rightarrow \Lambda \Sigma ( \neg \neg V_{D(\alpha)} (\Sigma \vdash_{D(\alpha)} A) ) \\ &V \Sigma V_{D(\alpha)} (\Sigma \vdash_{D(\alpha)} A) \leftrightarrow A \end{aligned}$$

Les degrés  $\alpha'$ ,  $\alpha''$ ,  $\alpha'''$  représentent ainsi un procès expansif qui vise un horizon constructif effini : l'horizon n'est jamais accessible, mais est toujours présent. J'axiomatise la notion d'horizon H de la façon suivante :

$$(\Lambda \Sigma \Lambda A \vdash_D A \subset H) \wedge \neg (\Lambda \Sigma \Lambda A \vdash_D A \supset H)$$

J'évite ainsi toute théorie hiérarchique ou stratificationnelle de types, de rangs ou de niveaux. L'horizon est indéfiniment ou effinement expansible, mais il indique les limites de la visualisation<sup>17</sup>. L'ordre des étapes est remplacé par une progression

16. Dans un ouvrage sur les fondements des mathématiques à paraître bientôt.

17. Le modèle du champ visuel donné ici doit être complété par un modèle du champ linguistique, où la performance du sujet parlant doit être com-

vers l'horizon constructif qui détermine aussi les genèses successives des séquences de choix et aussi bien les monogenèses des fonctions récursives primitives par expansions périodiques. Je pense ici que l'idée de procès générateur d'expansions et de périodes ou degrés sur un horizon rend fidèlement l'interprétation constructiviste exigée par Kreisel et Troelstra.

7. Je voudrais dire quelques mots, avant de passer aux conclusions sur l'interprétation structurelle du constructivisme. Je pense surtout à l'interprétation de Vesley, qui dans son travail « A palatable substitute for Kripke's schema » a proposé le schème suivant <sup>18</sup> :

$$\text{Dense } (\neg A(\alpha), \nu) \ \& \ \forall \alpha (\neg A(\alpha) \supset \\ \exists \beta B(\alpha, \beta)) \supset \forall \alpha \exists \beta (\neg A(\alpha) \supset B(\alpha, \beta))$$

qui signifie qu'à toute séquence de choix  $\alpha$  dans l'espèce dense négative  $A$  correspond une séquence de choix  $B$  sur l'espèce universelle  $\nu$ . Ici, l'interprétation structurelle ou objectiviste est fondée sur le principe des extensions continues des fonctions continues de l'analyse classique. Mais c'est sans doute là déroger à la nature des mathématiques intuitionnistes qui cherchent à reconstruire les mathématiques classiques en utilisant des méthodes constructivistes.

Il n'est pas surprenant alors que Joan Rand Moschovakis, dans un article récent dans le *Journal of Symbolic Logic* « Can there be no non-recursive functions? » <sup>19</sup>, ait pu démontrer la con-

---

prise en fonction de sa compétence, i.e. sa connaissance du champ linguistique. Pour nous il n'y a pas de pensée sans langage, ou plutôt, le langage est la pensée. Il faudrait donc déterminer quelles sont les opérations linguistiques qui correspondent aux opérations mathématiques, en d'autres mots, quels sont les rapports de la syntaxe mathématique et de la syntaxe des langues naturelles. C'est cette conjonction de la visualisation et de la verbalisation qui constitue pour nous l'assise dernière du sujet pensant. Mais c'est toute une théorie philosophique qu'il faudrait élaborer ici.

18. R.E. VESLEY « A palatable substitute for Kripke's schema » in *Intuitionism and Proof Theory*, ed. by Myhill, Kino, Vesley, North-Holland Amsterdam : 1970, pp. 197-207.

19. J.R. MOSCHOVAKIS, « Can there be no nonrecursive functions? » in *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 36, number 2, pp. 309-315.

sistance de la thèse de Church — qui, comme on le sait, affirme que toute fonction effectivement calculable est récursive générale — avec le système intuitionniste de Kleene pour l'analyse exposé dans son ouvrage écrit en collaboration avec Vesley *The Foundations of Intuitionistic Mathematics*<sup>20</sup>.

D'autre part, Dana Scott a donné une interprétation structurelle topologique — prenant pour modèle le treillis des sous-ensembles ouverts d'un espace topologique donné — pour laquelle le schème de Kripke est consistant<sup>21</sup>. Or, on sait que le schème de Kripke contredit la thèse de Church, puisque les fonctions constructives au sens intuitionniste débordent le domaine des fonctions effectivement calculables<sup>22</sup>. Cet exemple montre peut-être la valeur toute relative des résultats formels de consistance relative et d'indépendance pour l'intuitionnisme aussi bien que pour la théorie des ensembles. Mais il montre aussi que l'approche structurelle en logique mathématique et dans les fondements des mathématiques, pour être riche et féconde, ne suffit sans doute pas pour résoudre les problèmes ouverts ou pour découvrir des axiomes neufs justifiables, réclamés par Gödel en particulier. La rigueur informelle, dont parle Kreisel, consiste peut-être à prendre ses distances par rapport à l'approche structurelle (qui, elle-même, comprend l'approche formelle technique) afin de laisser libre champ à l'intuition et à l'analyse conceptuelle. Mais là encore, c'est une dialectique de la complémentarité qui joue et je pense que cette dialectique est essentielle à la recherche fondationnelle en logique et en mathématiques.

20. S.C. KLEENE and R.E. VESLEY, *The Foundations of Intuitionistic Mathematics*, North-Holland, Amsterdam, 1965.

21. D. SCOTT « Extending the topological interpretation to intuitionistic analysis » in *Logic and Foundations of Mathematics*, ded. to Prof. A Heyting on his 70th birthday, Wolter-Nordhof, Groningen : 1968, pp. 194-210 et « Extending the topological interpretation to intuitionistic analysis II » in *Intuitionism and Proof Theory*, ouvr. cit., pp. 235-255 ; voir aussi la discussion de Kreisel « Church's thesis : a kind of reducibility axiom for constructive mathematics » dans le même volume, pp. 121-150, en part, pp. 128 et 137.

22. Voir l'important article de KREISEL, « Lawless sequences of natural numbers » in *Logic and Foundations of Mathematics*, ouvr. cit., pp. 222-248, où la notion de fonction constructive est prise comme notion primitive non-équivalente à la notion de fonction récursive.

8. Il est temps de conclure. Je voudrais d'abord dire quelques mots concernant la théorie des catégories. Ce que j'en ai dit ne couvre que les travaux de MacLane et de Lawvere avant la théorie des topoi. Feferman<sup>23</sup> a montré comment on pouvait formaliser la théorie des catégories à l'aide du schème de réflexion dans la théorie des ensembles et MacLane a admis la possibilité de formuler la même théorie sur la structure cumulative des rangs. Ce que je sais de la théorie des topoi m'incline à croire que c'est essentiellement une théorie structurelle, géométrico-algébrique, engendrée par le couple géométrie algébrique (théorie des faisceaux) et algèbre homologique (théorie des catégories). Il semble bien cependant que ce point de vue, comme le point de vue logico-algébrique, qui connaît une croissance structurelle accélérée dans sa variété cylindrique, ne sera pas moins fécond pour la recherche fondationnelle. Si l'on considère que les recherches fondationnelles et la logique mathématique ont été dominées par les courants de l'arithmétisation (liée à la théorie des démonstrations), de l'algébrisation (correspondant à la théorie des modèles), la tendance géométrisante pourrait bien se faire une place. Mais si la géométrie a toujours eu une vocation fondationnelle constructiviste, elle a sans doute renié partiellement son caractère constructiviste en s'algébrisant. Mais il n'y a là aucune condamnation. L'intérêt mathématique d'une théorie est parfois inversement proportionnel à son intérêt fondationnel. Cela ne veut pas dire qu'il faille identifier fondationnel à non-mathématique ou encore philosophique. Loin de là. Comme je l'ai indiqué au début, les fondements des mathématiques ne sont jamais réductibles à la philosophie des mathématiques, même si certaines considérations philosophiques peuvent ou doivent entrer en ligne de compte.

Un autre aspect que je n'ai pas touché et qui est sans doute important pour la problématique fondationnelle, c'est le problème des relations entre la physique et les mathématiques. J'ai abordé ce problème dans un article récent où j'ai soutenu l'idée

---

23. S. FEFERMAN, « Set-theoretical foundations for category theory. With an appendix by Georg Kreisel » in *Reports of the Midwest Category Seminar III*, ed by S. MacLane. Lecture Notes in Mathematics, Springer (Berlin — Heidelberg — New-York : 1969), pp. 201-247.

que la physique et les mathématiques avaient ultimement le même objet : la construction du continu ou, ce qui est la même chose, du discontinu <sup>24</sup>. Hermann Weyl, von Neumann, parmi d'autres, soutenaient que seules les mathématiques applicables à la physique (et par extension aux autres sciences) pouvaient être légitimées, c'est-à-dire possédaient un intérêt fondationnel. Mais il est sans doute impossible de faire la démarcation entre les mathématiques qui sont applicables et celles qui ne le sont pas. L'exemple des fondements de la mécanique quantique est instructif à cet égard. Une grande variété de structures logiques et logico-algébriques sont étudiées dans ce qu'on est convenu d'appeler la logique quantique — logiques multivalentes, treillis, etc... — même la théorie des ensembles n'a plus la pureté (si l'on peut encore utiliser ce mot) d'une théorie inutile pour la physique.

Quoique que je me qualifie moi-même de constructiviste, mon propos n'a pas été d'exposer les mérites du constructivisme aux dépens de ce que j'ai proposé d'appeler le structuralisme, plutôt que non-constructivisme. J'ai essayé au contraire de montrer les mérites respectifs des deux approches.

Il est inutile, selon moi, de tenter de réduire l'importance des recherches purement formelles, comme il est vain de rejeter les recherches fondationnelles qui seraient ou trop philosophiques ou n'auraient qu'une valeur heuristique. Je pense qu'on ne peut pas imposer de bornes a priori à l'invention ou à l'imagination mathématique, pas plus qu'on ne peut tracer la ligne de partage entre philosophie et mathématiques. Mais je l'ai dit au début, la division du travail dans ce domaine n'a plus beaucoup de sens et le travail fondationnaliste, le fait qui le peut.

On pourrait aussi objecter que les mathématiques n'ont pas besoin d'autres fondements qu'elles-mêmes, ce qui reviendrait à dire que les mathématiques occupent tout l'horizon théorétique, ce qu'il faudrait d'abord montrer, ou, à l'inverse, qu'elles n'ont aucune visée théorétique, ce qu'il faudrait aussi montrer. Le sujet

---

24. Voir Y. GAUTHIER, « The use of the axiomatic method in Quantum Physics » in *Philosophy of Science*, vol. 38, number 3 (Sept. 1971), pp. 429-437 et « Le constructivisme et la structure des théories physiques » à paraître.

même des fondements des mathématiques en fait une entreprise théorique ambivalente, si ce n'est ambiguë. Sa fonction de synthèse et d'unification la force à réunir des résultats parfois disparates, à joindre des méthodes opposées, à lier des intentions divergentes. Mais il se peut que les recherches fondationnelles en mathématiques soient un symptôme d'une nouvelle ouverture d'esprit, d'une nouvelle perspective sur le savoir qui n'est plus confiné dans des disciplines étroites. Les recherches fondationnelles, en mathématiques comme dans les autres branches du savoir, sont peut-être les nouvelles avenues de l'interdisciplinarité. Il ne fait pas de doute que la logique, par exemple, a une vocation interdisciplinaire. Quoi qu'il en soit, le chercheur fondationnaliste, le fondationnaliste, pour employer un néologisme, épistémologue qu'il faudrait appeler épistémologicien, a une double figure ; il est à la fois girouette et anémomètre : girouette parce qu'il est battu par les vents de la connaissance, anémomètre parce qu'il mesure la vitesse de progression du savoir au confluent des disciplines. Et le fondationnaliste ou l'épistémologicien n'a pas de visage pour avoir ces deux masques.

# FONDEMENTS DES MATHÉMATIQUES

## CONCEPTUELS

1. Analyse conceptuelle (ou critique), Rigueur informelle.
2. Théorie des ensembles (la notion de structure cumulative des rangs) et fondements de la théorie des ensembles (la notion d'ensemble et ses axiomes).
3. Concepts constructivistes (concepts combinatoires, et fondements de la théorie des fonctions récursives et métarécursives, fonctionnelles récursives, computabilité et calculabilité). Concepts intuitionnistes.
4. Concepts métamathématiques (théorie des démonstrations comme théorie de la réflexion).
5. Philosophie des mathématiques et philosophie mathématique.

Fondements métathéorétiques  
(Constructivisme)

## RECHERCHES FONDATIONNELLES

Les fondements structurels utilisent les structures logiques et mathématiques comme moyens de développer langages et théories logiques et mathématiques.

Les fondements conceptuels analysent les principes et les concepts correspondants afin de trouver une justification (une certification) pour les théories logiques et mathématiques et aussi de les réduire à une théorie fondamentale unificatrice. Les approches diverses en fondements des mathématiques peuvent ainsi être réduites à la dichotomie fondamentale constructivisme — structuralisme.

## STRUCTURELS

Théorie des ensembles Transfinis

Théorie des Modèles

Structures Algébriques et Topologiques (A. booléenne)  
Logique Algébrique (Polyadique Treillis, Théorie des ensembles (cardinaux) Langages infinitaires.

Logique Mathématique

Théorie de la Récursion et Méta Récursion

Structures Algébriques et ensembles, topologiques et Arithmétiques. Degrés Hiérarchiques. Théorie descriptive des ensembles Analytiques et projectifs.

Théorie Catégories & Théorie des Topoi

Théorie des Démonstrations

Sous-systèmes de l'Analyse Classique Structures Arithmétiques (Ordinaux). Définitions inductives Progressions autonomes Hiérarchie Ordinale Formules infinies et Systèmes Formels

Fondements théorétiques  
(Structuralisme)

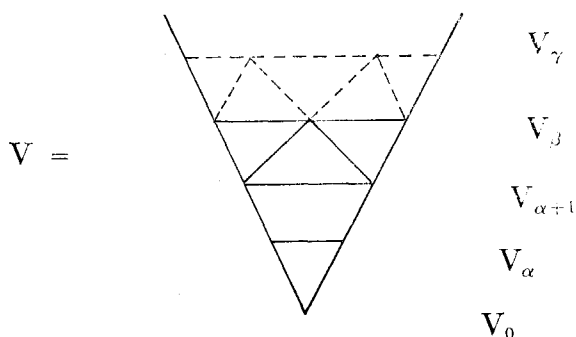
## APPENDICE

L'idée, ce n'est encore qu'une idée, qu'un univers ensembliste pleinement réfléchi — au sens de la structure cumulative des rangs et du schème axiomatique de réflexion — viole l'hypothèse du continu, peut-être approchée ou « approximée » de façon différente (en évitant la procédure intuitive, trop intuitive peut-être, d'immersion dans une sphère de la cardinalité du continu).

Chaque rang de la structure cumulative contient tous les ensembles des rangs précédents, nous appelons ce procès réflexion « ascendante » en analogie avec la dialectique ascendante de Platon « synagoge » ou le théorème de Löwenheim-Skolem « upward », puisque tout ensemble de rang inférieur est réfléchi à tous les rangs supérieurs. L'autre procès de réflexion, par lequel l'univers se réfléchit dans un rang donné correspondant à un ordinal-limite, je l'appelle réflexion « descendante », encore une fois en analogie avec la dialectique « descendante » de Platon « diairèsis » ou le théorème de Löwenheim-Skolem « downward ».

Le continu combine ces deux réflexions ; d'un côté, tout segment de droite est une droite, de l'autre, tout segment a la cardinalité de la droite elle-même.

La hiérarchie est donc doublement réflexive. On peut représenter de la façon suivante cette réflexion symétrique.



Le segment  $V_\beta$  de la hiérarchie reflète l'univers  $V$ , mais l'ensemble déterminé par l'ordinal  $B$  réfléchit autant de copies possibles

de lui-même dans la hiérarchie transfinie des ensembles et chaque ensemble réfléchit ou se réfléchit aussi transfiniment; si on limite le segment à  $V_\omega$ , alors les réflexions  $R(\omega)$  donnent  $\mathcal{R}'_\omega$ . Axiomatiquement, nous avons un modèle  $\nabla$  (le modèle « del »)\* pour la théorie des ensembles de Zermelo-Fraenkel.  $\nabla$  n'est pas dénombrable, c'est un modèle pour un langage du second ordre avec cardinalité  $\mathcal{R}'_\omega$ . Nous exprimons le principe de réflexion cardinale ou symétrique universelle de la façon suivante :

$$\begin{aligned} & \forall_\alpha \exists 0. \ell. \beta > \alpha \exists \gamma > \beta \wedge_{\alpha, \beta, \gamma} \gamma \in V \forall X [ \{ X \in V_\beta \rightarrow \\ & (\varphi(X) \leftrightarrow \varphi^\gamma \beta(X)) \} \rightarrow \{ \forall X \exists Y R(X, Y) \rightarrow \forall a \\ & \exists b \forall y (Y \in b \leftrightarrow \exists X (X \in a \wedge R(X, Y))) \rightarrow \\ & \forall X \exists R^\gamma(\beta) \{ (X^\beta \in R^\gamma(\beta) \wedge (P(\beta) \subseteq X^\beta) \} \end{aligned}$$

Cet axiome combine l'axiome de remplacement et le principe de réflexion : l'ensemble des réflexions forme un ensemble noté  $R(\omega)$  pour  $\omega$  éléments.

Finalement, ces spéculations « métathéorétiques » n'ont pour but que de renouer avec celles de Cantor qui ont donné naissance à la théorie des ensembles. Mais de notre point de vue constructiviste, elles s'accompagnent d'un clin d'oeil sceptique.

Université de Montréal

\* Notre modèle « del » n'a rien à voir avec les modèles booléens de Vopenka et Hajek (théorie des semi-ensembles). Nous avons défini récemment des « modèles fluctuants » pour notre théorie du continu, mais dans une perspective plus résolument constructiviste (à paraître dans un ouvrage qui doit être publié bientôt *Fondements des Mathématiques. Introduction à une philosophie constructiviste*).

# Le postulat d'objectivité dans la science et la philosophie du sujet

G. B. Madison

Volume 1, numéro 1, avril 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203005ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203005ar>

[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

Madison, G. B. (1974). Le postulat d'objectivité dans la science et la philosophie du sujet. *Philosophiques*, 1 (1), 107–139. <https://doi.org/10.7202/203005ar>

## Résumé de l'article

La question de fond traitée dans cet article est celle des rapports entre la science et la philosophie. Cette question est abordée par le biais d'une considération de la critique de la science élaborée par la phénoménologie. La philosophie de Merleau-Ponty sert d'exemple de la position phénoménologique. Le but de l'article est de démontrer l'insuffisance de la position de Merleau-Ponty — et, par extension, de la phénoménologie en général — en ce qui concerne son appréciation de la nature véritable du projet scientifique. A cette fin, on essaie de saisir le sens véritable des développements récents dans la science en examinant quatre cas particuliers : la physique nucléaire, la psychologie, la biologie moléculaire, la cybernétique. Le résultat de cette analyse est de montrer que la lecture que faisait Merleau-Ponty des visées et des tendances de la science était erronée et que la position classique de la phénoménologie est indéfendable. Comme, cependant, l'auteur se trouve en accord avec la motivation profonde de Merleau-Ponty et de la phénoménologie en ce qui concerne l'irréductibilité du sujet ou de la conscience à l'objectivisme scientifique, il est alors amené à se demander ce que pourrait être une position phénoménologique satisfaisante vis-à-vis de la science. C'est ainsi que l'article se termine par une critique de toute position positiviste (et structuraliste) en philosophie et par une tentative d'indiquer ce que devrait être la véritable nature du discours philosophique, une fois que celui-ci est purifié de tout empirisme, c'est-à-dire de toute prétention à des connaissances positives.

## LE POSTULAT D'OBJECTIVITÉ DANS LA SCIENCE ET LA PHILOSOPHIE DU SUJET

par G.B. Madison

IL EXISTE UNE CRITIQUE PHÉNOMÉNOLOGIQUE de la science. Ce qui est critiqué dans la science, c'est son naturalisme, son objectivisme, son déterminisme, ses analyses en termes de causalité, etc. Ce que la phénoménologie voudrait défendre contre ces tendances scientifiques, c'est la primauté du sujet, de la conscience, de l'expérience vécue, l'irréductibilité de la subjectivité à l'objectivité naturaliste. A l'encontre de l'objectivisme scientifique, la phénoménologie est ainsi une philosophie du sujet, et elle veut défendre la subjectivité ou la conscience contre la tendance de la science à l'objectifier, à ne considérer le sujet que comme un objet dans le monde. C'est ainsi que la science est critiquée pour avoir oublié le sujet ; elle est critiquée parce qu'elle ignore le point de vue de la subjectivité.

Mais on peut se demander si tout cela constitue vraiment une faute de la part de la science. Même si la science est objectiviste et ignore le sujet, est-ce là vraiment une faute ? Et, d'autre part, la phénoménologie a-t-elle vraiment quelque chose à apporter à la science ou, autrement dit, la science a-t-elle quelque chose à apprendre de la phénoménologie ? Beaucoup de phénoménologues l'ont cru ; ils ont dit que la phénoménologie peut aider la science à se purifier de ses « erreurs » naturalistes ou objectivistes et peut lui enseigner le respect du sujet. Tel est le cas notamment de Husserl et de Merleau-Ponty. La phénoménologie, et elle seule, peut fournir à la science les « fondements » qui lui manquent. L'objectivisme est une erreur, et la science doit s'en rendre compte. La phénoménologie a donc un travail positif à faire du côté de la science, et la science, quand elle se remettra de ses erreurs objectivistes et naturalistes, deviendra « phénoménologique ».

Que faut-il penser de ce point de vue ? Serait-il réellement possible de réconcilier la philosophie du sujet et l'objectivisme scientifique, l'analyse réflexive et l'analyse objective, et de « phénoménologiser » la science ? Ou ne faudrait-il pas plutôt soumettre la critique phénoménologique de la science elle-même à une critique ? Le temps n'est-il pas venu où, au lieu de réitérer les thèses phénoménologiques classiques, on devrait les soumettre à un regard critique ? Les thèses que je propose de développer ici sont les suivantes : 1° l'objectivisme dans la science, loin de s'atténuer, s'est plutôt renforcé, 2° l'objectivisme est la méthode même de la science, la méthode qui lui convient le mieux ; la science positive ignore le sujet phénoménologique, et ce n'est pas une erreur ou une omission regrettable de sa part, 3° le rapport entre phénoménologie ou philosophie du sujet et science ou savoir objectif est donc à revoir et à redéfinir.

Je propose de procéder de la façon suivante. D'abord (section I), je présenterai la position phénoménologique à l'égard de la science telle qu'on la trouve chez Merleau-Ponty, position, pourrait-on dire, classique. Ensuite (section II), je jetterai un rapide coup d'oeil sur l'évolution de la science elle-même avec l'intention de montrer que le développement effectif de la science semble être en fait contraire à ce qu'aurait exigé et espéré la phénoménologie. Je me bornerai ici à de brèves remarques sur quatre cas particuliers : (1) la physique nucléaire, (2) la Gestaltpsychologie, (3) la biologie, (4) la cybernétique. Ensuite (section III), je tâcherai, à la lumière de cette analyse, d'éliminer certaines équivoques encore présentes aujourd'hui dans les thèses phénoménologiques à l'égard de la science. Enfin (section IV), je suggérerai en guise de conclusion que la science peut fort bien être objectiviste et positiviste, mais que cet état de choses ne justifie tout de même pas une *philosophie* objectiviste et positiviste. La philosophie du sujet aurait toujours une tâche importante à remplir, mais seulement à condition qu'elle se distingue nettement de l'analyse scientifique et renonce une fois pour toutes à joindre le point de vue objectif et le point de vue réflexif. C'est alors, et alors seulement, qu'elle aurait des chances de retrouver sa propre voix.

## I

Merleau-Ponty croyait discerner une sorte de convergence entre la science et la phénoménologie, et c'est à la lumière de cette conviction que sa critique de la science doit être comprise, en particulier ce qu'il dit au sujet de la psychologie. Sa position pourrait se résumer ainsi : les recherches en psychologie l'ont amené à abandonner dans la pratique la pensée causale ; à l'ancien associationnisme mécaniste la nouvelle psychologie a substitué la notion de forme ou de structure significative. Seulement la Gestaltpsychologie n'a pas été suffisamment radicale car, au lieu de tirer les conséquences théoriques nécessaires de cette notion de forme, à savoir l'abandon complet de la pensée causale et objective, elle persiste à vouloir interpréter la forme ou le gestalt objectivement. C'est-à-dire que les psychologues n'ont pas compris « la portée philosophique de leur méthode. »<sup>1</sup> La seule faute de la Gestaltpsychologie est de ne pas avoir rompu avec le naturalisme. De ce fait « elle devient infidèle à ses propres descriptions »<sup>2</sup> ; « elle oublie ses descriptions les plus valables quand elle cherche à se donner une charpente théorique. »<sup>3</sup> Ce qui manque donc à la Gestaltpsychologie, c'est

un renouvellement des catégories : elle en a admis le principe, elle l'a appliqué à quelques cas particuliers, elle ne s'aperçoit pas que toute une réforme de l'entendement est nécessaire si l'on veut traduire exactement les phénomènes et qu'il faut pour y parvenir remettre en question la pensée objective de la logique et de la philosophie classiques, mettre en suspens les catégories du monde, mettre en doute, au sens cartésien, les prétendues évidences du réalisme, et procéder à une véritable « réduction phénoménologique ». <sup>4</sup>

En un mot, si la Gestaltpsychologie veut accorder à ses découvertes leur pleine valeur, elle doit mettre explicitement en oeuvre la réduction phénoménologique. Pour Merleau-Ponty « La

1. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 58.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 62 n.

4. *Ibid.*, p. 60.

psychologie de la forme a pratiqué un genre de réflexion dont la phénoménologie de Husserl fournit la théorie. »<sup>5</sup> La forme perceptive n'est pas une *chose* objective, existant dans le monde, c'est une structure qui n'a de sens que pour un *sujet* qui le vit.<sup>6</sup> On ne peut donc, même dans la science, ignorer le sujet qui vit ses expériences, et l'important donc, c'est que la science abandonne la pensée causale et objectiviste et adopte le point de vue du sujet, le point de vue phénoménologique. En somme, pour Merleau-Ponty, la description psychologique doit se purifier de tout psychologisme et de tout objectivisme, et c'est alors qu'elle pourrait « devenir une méthode philosophique. »<sup>7</sup>

La position de Merleau-Ponty est donc assez nette. D'une part, il critique la science parce qu'elle est objective et parce qu'elle ignore le sujet phénoménologique. C'est à cet objectivisme qu'il s'oppose. Mais, d'autre part, il souhaite une réconciliation entre philosophie et science, une réconciliation qu'il tient pour possible à condition que la science renonce à vouloir tout expliquer du seul point de vue objectif et reconnaisse la primauté de l'« expérience ». A cette condition la science « redeviendra philosophie ».<sup>8</sup>

Or il me semble que la position de Merleau-Ponty, position partagée par beaucoup de phénoménologues, s'appuie sur une fausse conception de la science et que, par conséquent, les relations qu'il voit entre philosophie et science sont tout aussi erronées. A force de vouloir opérer un rapprochement entre philosophie et science, Merleau-Ponty est amené à tout simplement méconnaître la véritable nature du projet scientifique. Quand il dit que la psychologie oublie et « devient infidèle à ses propres descriptions » lorsqu'elle essaie d'en donner une charpente théorique, il semble ignorer qu'il est essentiel à toute science de ne pas se contenter uniquement d'une *description* des phénomènes, mais qu'il faut essayer de former des *modèles* qui puissent *expliquer* objectivement ces phénomènes. Et cette explication sera toujours ob-

5. *Ibid.*, p. 62.

6. *Cf. Ibid.*, p. 139-40.

7. *Ibid.*, p. 77.

8. *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 13.

jective et réductrice en ce sens qu'elle montrera que ce qui est phénoménologiquement apparent n'est que la conséquence, l'effet, de mécanismes plus profonds. A partir des phénomènes constatés, l'explication scientifique et la compréhension phénoménologique empruntent deux chemins totalement divergents.

Il me semble d'ailleurs que les développements récents dans la science montrent assez clairement que la science peut fort bien abandonner son vieil empirisme et mécanisme dogmatiques *sans pour autant se rapprocher des notions de sens et de compréhension telles qu'elles sont comprises par la phénoménologie*. En d'autres termes, il y a eu dans la science certaines révisions conceptuelles qui ont eu pour effet de la rendre d'autant plus résistante aux critiques de la phénoménologie et qui n'ont fait que la renforcer comme pensée objective. La science, il me semble, ne s'est nullement trouvée obligée d'abandonner sa demande d'objectivité ou son postulat d'objectivité, comme dirait J. Monod, en faveur du point de vue du sujet, de la conscience réflexive, de l'expérience vécue. C'est ce que je vais essayer de suggérer maintenant en passant rapidement en revue quatre cas particuliers, après quoi il faudra reprendre la question des rapports entre philosophie du sujet et science objective.

## II

(1) Quand la phénoménologie critiquait la notion de causalité dans la science, ce qu'elle contestait, c'est l'idée d'un déterminisme objectif et la notion d'une nature parfaitement déterminée en soi. C'est ce que Merleau-Ponty appelle « le préjugé de l'être déterminé ou du monde ». <sup>9</sup> C'est l'idée défendue par le mécanisme déterministe classique que si l'on pouvait déterminer la position de tous les éléments d'un système et la loi de leurs mouvements, on pourrait prédire exactement ce que sera un état futur de ce système. Or, ce qui est intéressant dans le cas de la PHYSIQUE DES QUANTA, c'est que, *pour des raisons exclusivement scientifiques* (nécessité de rendre compte d'un état de choses cons-

---

9. *Phénoménologie de la perception*, p. 62.

taté et vérifié expérimentalement), la physique atomique en est venue à rejeter elle-même la notion d'un déterminisme, d'une nature en soi, et ceci, *sans aucun abandon de la notion de causalité*.

Comme dans le cas de la Théorie de la Relativité, la nouvelle physique nucléaire ne prétend nullement être un rejet de la physique classique. Seulement, elle en limite la portée et surtout elle se débarrasse de beaucoup de présupposés de nature proprement métaphysique, c'est-à-dire non-scientifique, que l'ancienne physique comportait malgré tout et, au premier chef parmi ceux-ci, son réalisme naïf. Comme le dit très bien C.F. von Weizsäcker, « The object of the critique of quantum mechanics is not, therefore, the concept of the causal nexus, but that of the 'thing or event in itself'. Thus we should rather speak of a critique of the category of substance. »<sup>10</sup> Mais comme le remarque aussi von Weizsäcker, cette façon de parler est ambiguë. « We had better say : Quantum mechanics recognizes the relational character of the categories. Substance, causality, etc., designate not realities in themselves, but realities known by men. »

Ceci est très important. La physique nouvelle ne rejette pas les notions de causalité, de substance et d'objectivité, elle ne fait que les *relativiser*. Weizsäcker parle d'un « collapse » ou d'une « failure » des catégories de substance et d'objectivité, mais cette façon de parler est effectivement ambiguë, et il ne faut surtout pas se tromper là-dessus. Ce qui s'est passé, c'est que la physique nouvelle a enlevé ces notions de causalité, de substance, etc., de leur contexte métaphysique où elles se définissaient par rapport à la notion d'une nature absolue, en soi, pour les redéfinir scientifiquement, c'est-à-dire exclusivement par rapport au contexte expérimental.<sup>11</sup> En devenant des notions non plus absolues mais fonctionnelles ou opérationnelles, elles ne cessent pas pour autant d'être objectives.<sup>12</sup> Weizsäcker dit que la différence entre la physique des quanta et la physique classique ne concerne pas le

10. C.F. VON WEIZSAKER, *The World View of Physics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1952, p. 88.

11. « The science of today is operational ; that is, it consider every statement as essentially concerned with possible experiments or observable processes ». N. WEINER, *Cybernetics*, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press, 1961, p. 125.

12. « In those realms of nature which cannot be observed immediately, the

principe de causalité en tant que tel, mais seulement son applicabilité qui se trouve maintenant limitée.<sup>13</sup> Encore une façon de parler. La causalité dans la physique moderne n'est pas *moindre*, elle est *différente*. Elle est maintenant comprise dans un sens non absolu et dogmatique, mais opérationnel. C'est le sens du fameux principe d'incertitude ou, comme on le dit si bien en anglais, «the principle of interderminacy».

Ce principe ne signale pas qu'une brèche a été ouverte dans un rigide déterminisme naturel par où le philosophe pourrait faire entrer son libre arbitre. Ce n'est pas une concession faite à la philosophie du tout. Ce principe ne fait que redéfinir la notion même de causalité, qui ne se réfère plus à une inconnaissable nature en soi, mais à une situation expérimentale. La notion de causalité est redéfinie en termes fonctionnels, c'est-à-dire en termes de statistique et de probabilité.

Et en fait — et c'est ce qu'il y a d'intéressant — on pourrait même dire que la notion de causalité ne reçoit son plein sens que dans la nouvelle physique, dans un contexte non métaphysiquement déterministe mais probabiliste. Weizsäcker dit : « Even in quantum mechanics a broadened 'causality' is still valid if we admit that mathematically formulated probability relationships fall under this concept. »<sup>14</sup> Mais le célèbre mathématicien N. Wiener, « père » de la cybernétique, est beaucoup plus catégorique :

In a rigid system, without degrees, if we introduce causation it pervades the whole system, and the only conceivable cause of any future status is the entire past. But in a world in which the whole past causes the whole future in an integral inseparable way, the category of cause has no operational significance. In such a system, the introduction of purpose anywhere will again be all-inclusive and the notion will again be operation-

---

scientific law becomes more and more only an indication in regard to the possibility and the result of experiments ; a law concerning our ability to produce phenomena can be produced. But what has been objectively determined here is no longer a being, but a give-and-take between acting and perceiving ». Weizsäcker, *op. cit.*, p. 200.

13. *Ibid.*, p. 99.

14. *Ibid.*, p. 125.

nally meaningless. (...) The concept of cause is only significant when there are different degrees of causation that can be measured. To give causation degrees means to correlate changes in initial conditions with the corresponding changes in later conditions. This requires the entire apparatus of statistics and probability. (...) Modern science has indeed introduced degrees, and has thus justified the realization of experiments and has made possible the significant use of the term cause...<sup>15</sup>

Loin donc d'abandonner la causalité comme mode d'explication, la science moderne ne fait que la *renforcer* : comme le dit Wiener, elle a rendu possible l'usage significatif de ce concept. Ce serait aussi une erreur que de penser que la science moderne, en se libérant de ses vieux préjugés métaphysiques, se rapproche de la phénoménologie et de son analyse acausale. Quand Heisenberg dit que :

Les tenants de l'atomisme ont dû se rendre à cette évidence que leur science n'est qu'un maillon de la chaîne infinie de dialogues entre l'homme et la nature *et qu'elle ne peut plus parler simplement d'une nature « en soi »*. Les sciences de la nature présupposent toujours l'homme et comme l'a dit Bohr, nous devons nous rendre compte que nous ne sommes pas spectateurs mais acteurs dans le théâtre de la vie.<sup>16</sup>

et quand Weizsäcker, parlant du Je et du monde, dit « both active and suffering at once, become what they are only in the interaction with their opposite pole », <sup>17</sup> il est peut-être normal que les phénoménologues se trompent. Le physicien n'est-il pas en train d'abandonner son objectivisme, le point de vue du spectateur étranger, comme le dit Merleau-Ponty, pour adopter le point de vue transcendantal, réflexif ? <sup>18</sup>

15. A. ROSENBLUETH AND N. WIENER, « Purposeful and Non-Purposeful Behavior », *Philosophy of Science*, t. 17, no. 4, 1950, p. 320.

16. W. HEISENBERG, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, collection « Idées », 1962, p. 18-19.

17. WEIZSÄCKER, *op. cit.*, p. 57.

18. Je cite le texte suivant à titre d'exemple de ce point de vue. « La philosophie transcendantale reconnaît que l'être-conscient est le phénomène fondamental, absolument indépassable. (...) Dans la physique moderne on

Mais en fait si la physique insiste beaucoup sur le rapport entre l'objet et le sujet, ce n'est nullement pour défendre le point de vue de la conscience transcendente, de la constitution ou de l'analyse intentionnelle. La logique à l'œuvre ici poursuit un tout autre but, ce but étant *l'objectification de ce rapport lui-même*. On n'a plus une nature en soi, mais on n'a pas non plus un sujet transcendantal *pour* qui le monde existe. Ce qu'on a, c'est un système *objectif* qui inclut l'objet *aussi bien que le sujet*. Autrement dit, si la nouvelle physique a effectivement reconnu le sujet, ce sujet n'est pas l'ego transcendantal de Husserl ou le sujet incarné de Merleau-Ponty mais un sujet, pour ainsi dire, objectif, réductible à une formule mathématique. Tout ceci est évidemment aux antipodes de la phénoménologie. Le monde des particules atomiques n'est pas le monde vécu, et toute tentative visant à faire converger la physique et la phénoménologie, comme si elles disaient la même chose en deux langues différentes, ne pourrait se faire que par, soit une ignorance de la nature réelle des développements dans la science, soit par une arrogance philosophique qui, prétendant pouvoir dégager une « philosophie implicite » dans la science, prétend aussi pouvoir interpréter le sens ultime de ses concepts opératoires mieux qu'elle ne saurait le faire elle-même. Je reviendrai d'ailleurs sur cette dernière question dans la section suivante.

(2) L'évidence commence donc à s'imposer. Le processus à l'œuvre dans la science contemporaine, n'est-il pas une tendance vers un renforcement de l'objectivisme et non vers son atténuation ? Au lieu d'avoir abandonné son naturalisme, son objectivisme, son mécanisme, n'est-ce pas le cas que la science n'a fait que les transformer ? Il y a eu transmutation d'un objectivisme substantialiste et naïvement réaliste en objectivisme fonctionnel et statistique. Ce n'est peut-être pas un hasard qu'on appelle la nouvelle physique *mécanique* quantique (quantum mechanics).

---

retrouve donc ce que la philosophie transcendente connaissait depuis tout au moins Fichte et Hegel, c'est-à-dire que l'objet existant objectivement pour soi n'est qu'une fiction. (...) Ainsi la caractéristique transcendant de l'objet est absorbée définitivement dans la structure transcendente du sujet ». P.K. SCHNEIDER, « Science, Cybernétique et Conscience », *Les Archives de philosophie*, t. xxx, no. iii, 1967, p. 332-33.

Car la science serait toujours aussi mécaniste, mais le mécanisme moderne serait plutôt, pour ainsi dire, structuraliste. Si tel est bien le cas, ce développement n'est pas sans ironie. Car ce que la science contemporaine aurait ainsi réalisé pour elle-même et par ses propres moyens, c'est le programme de Merleau-Ponty lui-même, à savoir un dépassement des antinomies traditionnelles entre réalisme et idéalisme, entre empirisme et intellectualisme. Ayant jeté par-dessus bord la notion d'un réel parfaitement déterminé en soi, la science n'a pas pour autant embrassé l'idéalisme traditionnel, elle ne conçoit pas la nature comme simple produit d'une conscience souveraine. Mais « ce nouveau mode d'analyse qui dépasse les alternatives classiques de l'empirisme et de l'intellectualisme » — pour employer une expression qu'utilise Merleau-Ponty pour désigner sa propre position — ce nouveau mode d'analyse de la science ne ressemble nullement à la troisième alternative que propose Merleau-Ponty, à savoir une « analyse existentielle »<sup>19</sup> qui met la priorité sur une expérience et une signification *vécues*.<sup>20</sup> La troisième voie de la science contemporaine va plutôt en un sens exactement inverse, l'analyse structurale ou fonctionnelle de la science n'est pas une redécouverte de l'« expérience » mais bien plutôt sa *naturalisation*. Voilà donc l'ironie de la chose.

Maintenant, est-ce qu'on ne peut pas dire que c'est justement ce phénomène qui s'est produit dans le cas de la PSYCHOLOGIE ? On sait que les premiers psychologues de la Forme avaient été effectivement inspirés par la phénoménologie de Husserl, mais est-ce là un fait vraiment significatif pour comprendre l'épistémologie interne de cette science ? Ou n'est-ce pas plutôt le cas que la phénoménologie a été simplement une occasion pour la psychologie de se développer selon sa propre logique ? Si les Gestaltistes ont été influencés par Husserl, c'est aussi un fait qu'ils n'en ont pas « compris » ou retenu grand-chose, à part l'idée qu'il existe un rapport étroit entre sujet et objet. Et ce n'est pas un fait sans intérêt non plus que Husserl, dans la *Nachwort* à ses *Ideen*, ait sévèrement critiqué et l'ancienne psychologie atomiste et la Gestalt-psychologie pour leur naturalisme.

19. *Phénoménologie de la perception*, p. 158.

20. Cf. *Ibid.*, p. 140.

La notion de Gestalt ou de forme significative ne serait pas ainsi une reconnaissance, même implicite, de la primauté du sujet et de l'expérience vécue, mais représenterait plutôt une réforme à l'intérieur d'une psychologie objective. Comme dans le cas de la physique, la psychologie a transformé — en l'améliorant — le statut d'objectivité. A la place du vieil associationnisme atomiste, elle a substitué une analyse dynamique et structurale. La notion de structure a depuis lors fait son chemin dans la psychologie et on a aujourd'hui, parmi d'autres, une psychologie génétique structurale (Piaget) qui est non seulement non-phénoménologique mais même farouchement anti-phénoménologique.

(3) Il va sans dire que le phénomène de la psychè est étroitement lié au phénomène de la vie. Voilà donc un autre domaine où la philosophie se sent directement concernée. Exactement comme il existe une philosophie de la conscience, il existe aussi une philosophie de la vie. D'ailleurs, tout le problème des rapports entre l'*explication* scientifique et la *compréhension* philosophique, entre sciences naturelles (Naturwissenschaften) et sciences humaines (Geisteswissenschaften), qui est si central dans la phénoménologie, a été d'abord posé d'une façon systématique par Dilthey dans le contexte d'une *Lebensphilosophie*. La vie, c'est quelque chose qui ne peut pas être *expliquée* objectivement, c'est quelque chose qui doit être *compris* intérieurement, par un *sujet* lui-même vivant. Ce n'est pas par une analyse objective, mais seulement par une sorte de sympathie vécue que nous pouvons comprendre ce qu'est la vie. Bergson, qui défendait une philosophie du sujet, défendait aussi ce point de vue. La vie et la notion de « purposeful behavior », est-ce donc un cas où l'explication scientifique et objectiviste se retrouve déficitaire et doit être dépassée vers un mode de compréhension *philosophique* ?

C'est là la vieille querelle entre mécanisme et vitalisme en BIOLOGIE. Et il me semble qu'ici aussi la science positive a effectivement évolué dans un sens qui rend caduque cette antinomie. C'est-à-dire que la science biologique, en transformant son mécanisme traditionnel, s'est trouvée en état d'expliquer *objectivement* le phénomène de la vie sans qu'elle soit devenue pour autant vitaliste. Le « nouveau mode d'analyse » de la biologie moderne aurait dépassé les alternatives classiques de méca-

nisme et de vitalisme, et ceci sans aucun abandon de l'objectivisme et sans aucune concession à la philosophie du sujet. C'est ce qui ressort des discussions au sujet du *sens* du comportement animal.

Dire que le comportement d'un organisme a un sens, c'est dire que ce comportement ne peut se comprendre uniquement dans les termes d'un mécanisme classique. On ne peut décrire adéquatement le phénomène vital sans tenir compte du fait que le comportement d'un animal est quelque chose de *significatif* et de *téléologique*. L'animal agit non pas par simple hasard et selon les seules lois de la nature inanimée, mais il cherche à réaliser un certain *but* qu'il se propose lui-même. Le comportement animal ne peut être compris si l'on ne fait que le décomposer « en une multitude de processus partiels, extérieurs les uns aux autres dans le temps comme dans l'espace. »<sup>21</sup> On doit lui reconnaître un sens et une finalité. Nous revoilà donc devant le concept de sens, concept si central dans la phénoménologie. Voyons donc ce que nous en dit Merleau-Ponty.

Le préjugé fondamental dans l'analyse de Merleau-Ponty est qu'un sens ne peut pas exister *dans* la nature ; la notion de sens se réfère essentiellement à la notion de conscience. Ainsi dans *La Structure du comportement* Merleau-Ponty, après avoir fait remarquer que la science elle-même en est venue au concept de forme ou de sens, conclut pour sa part que « l'objet de la biologie est impensable sans les unités de signification qu'une conscience y trouve et y voit s'y déployer. »<sup>22</sup> Sa réflexion sur la science est donc de nature nettement transcendente : le comportement animal ne peut se comprendre sans la notion de sens, et la notion de sens renvoie à la notion de conscience. Seulement, pour Merleau-Ponty, cette conscience qui « constitue » le sens organique, « pour qui » ce sens existe, n'est pas l'ego transcendantal, mais c'est tout de même un sujet, le sujet percevant. Ainsi, pour Merleau-Ponty, les recherches de la science ont pour but essen-

21. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1963, p. 6.

22. *Ibid.*, p. 173.

tiel l'exigence d'une nouvelle sorte de *philosophie* ; la leçon qu'il en tire c'est qu'il faut « définir à nouveau la philosophie transcendente ». <sup>23</sup> Cette philosophie transcendente constituerait donc la vérité des visées scientifiques.

L'important maintenant, ce serait de comparer et de contraster les conclusions philosophiques de Merleau-Ponty au sujet du sens du comportement animal avec les analyses scientifiques des scientifiques eux-mêmes. On verrait peut-être par là que la science positive peut très bien incorporer la notion de sens dans ces analyses sans que celles-ci cessent d'être purement *objectives*. Faute de pouvoir ici examiner cette question en détail, je me contenterai de signaler certaines remarques de Wiener, Monod et Jacob.

D'abord, dans son article déjà signalé, Wiener dit que « the category of purpose is one of the fundamental categories in science. » <sup>24</sup> Il veut donc réhabiliter la notion de « teleological purposeful behavior » comme mode d'explication proprement scientifique. Mais la notion de « purpose » ou de « finalité » est pour Wiener strictement objective ; elle désigne un comportement et ne se réfère pas à des mobiles conscients ou subjectifs. D'ailleurs pour Wiener rien n'empêche qu'on applique la notion de « purpose » à certains systèmes non-vitaux, ce qui implique que la vie elle-même n'a rien de spécifique, mais est seulement un certain genre de *mécanisme*. Il écrit :

23. *Ibid.*, p. 241. J'ai examiné en détail la position de Merleau-Ponty à ce sujet dans mon étude, *La Phénoménologie de Merleau-Ponty, une recherche des limites de la conscience* (Paris, Editions Klincksieck, 1973) ; voir ch. I, « Les rapports entre « structure » et « sens » et le problème de la conscience perceptive », p. 35-40. On peut aussi remarquer que la position de Merleau-Ponty ne semble pas avoir changé au cours de sa carrière. Ainsi dans ses *Résumés de cours* faits au Collège de France (Paris, Gallimard, 1968), il écrit (p. 136, 137) : « Il est apparu que toute zoologie suppose de notre part une *Einführung* méthodique du comportement animal, avec participation de l'animal à notre vie perceptive et participation de notre vie perceptive à l'animalité ». « ... l'ontologie de la vie, comme celle de la « nature physique », ne sort d'embarras qu'en recourant, hors de tout artificialisme, à l'être brut tel qu'il nous est dévoilé par notre contact perceptif avec le monde. Ce n'est que dans le monde perçu qu'on peut comprendre que toute corporéité soit déjà symbolisme ».

24. V. WIENER, *art. cit.*, p. 321.

If the term purpose is to have any significance in science, it must be recognizable from the nature of the act, not from the study of or from any speculation on the structure and nature of the acting objet. This remark is important because it eliminates any incongruity in the application of the notion to non-living machines. In other words, if the notion of purpose is applicable to living organisms, it is also applicable to non-living entities when they show the same observable traits of behavior.<sup>25</sup>

Comme c'est le cas avec la notion de causalité, la notion de « purpose », soutient Wiener, n'a vraiment de sens que dans la science moderne, dans un contexte non plus absolutiste mais probabiliste. Il existe une analyse rigoureuse et objective de « purposeful behavior » qui trouve son expression dans une théorie mathématique de la prédiction.

Les vues de Jacob et de Monod sont du même genre. Tous les deux insistent sur l'importance de la notion de téléologie pour la compréhension de la vie, (Monod préfère le terme « téléonomie », moins philosophique d'apparence). La propriété fondamentale des êtres vivants, dit Monod, est « d'être des *objets doués d'un projet* ». Cette notion, dit-il, est « indispensable... à la définition des êtres vivants. »<sup>26</sup> De même, Jacob dit « qu'on ne peut plus faire de biologie sans se référer constamment au « projet » des organismes, au « sens »... »<sup>27</sup> Et il fait remarquer combien cette nouvelle attitude diffère du réductionisme traditionnel. « Aujourd'hui au contraire, on ne peut plus dissocier la structure de sa signification. »

Seulement, pour Jacob et Monod, ces notions de « sens » « signification », « projet », « téléologie », etc., ne se réfèrent pas essentiellement à un sujet humain. A la base de ce phénomène de sens et de finalité, il n'y a pas pour eux une conscience constituante ou perceptive : « ce qu'a démontré la biologie, c'est qu'il n'existe pas d'entité métaphysique pour se cacher derrière le mot de vie. »<sup>28</sup> Il n'y a au fond qu'un *mécanisme* génétique qui

25. *Ibid.*, p. 323.

26. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Editions du Seuil, 1970, p. 22.

27. F. JACOB, *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970, p. 321.

28. *Ibid.*, p. 327.

obéit à une logique aveugle et tout à fait inconsciente. Jacob écrit :

L'organisme devient ainsi la réalisation d'un programme prescrit par l'hérédité. A l'intention d'une Psyché s'est substituée la traduction d'un message. L'être vivant représente bien l'exécution d'un dessein, mais qu'aucune intelligence n'a conçu. Il tend vers un but, mais qu'aucune volonté n'a choisi. Ce but, c'est de préparer un programme identique pour la génération suivante. C'est de se reproduire.<sup>29</sup>

Ce qui régit le comportement organique et est responsable pour son « sens », c'est un message génétique « écrit au hasard » (Monod). Comme le dit Monod :

*L'ultima ratio* de toutes les structures et performances téléonomiques des êtres vivants est donc enfermée dans les séquences de radicaux des fibres polypeptidiques... En un sens, très réel, c'est à ce niveau d'organisation chimique que gît, s'il y en a un, le secret de la vie. Et saurait-on non seulement décrire ces séquences, mais dénoncer la loi d'assemblage à laquelle elles obéissent, on pourrait dire que le secret est percé, *l'ultima ratio* découverte.<sup>30</sup>

Voilà donc dans le cas de la biologie moléculaire le mécanisme et l'objectivisme pleinement réhabilités selon un nouveau modèle, le modèle *cybernétique*. Monod parle même d'une « cybernétique microscopique ». <sup>31</sup> Et Jacob dit qu'« Avec le concept de programme appliqué à l'hérédité, disparaissent certaines des contradictions que la biologie avait résumées par une série d'oppositions : finalité et mécanisme, nécessité et contingence, stabilité et variation. » <sup>32</sup> Si aujourd'hui le concept de téléologie a de nouveau un sens dans la biologie, c'est grâce au concept de programme. <sup>33</sup> La biologie moléculaire nous présente donc un cas de dépassement des alternatives classiques, un dépassement qui, jus-

29. *Ibid.*, p. 10.

30. MONOD, *op. cit.*, p. 110.

31. *Ibid.*, p. 93.

32. JACOB, *op. cit.*, p. 10.

33. *Ibid.*, p. 17.

tement, va dans le sens d'un mécanisme structuraliste ou cybernétique.<sup>34</sup>

La biologie moderne a l'ambition d'interpréter les propriétés de l'organisme par la structure des molécules qui le constituent. En ce sens, elle correspond à un nouvel âge du mécanisme. Le programme représente un modèle emprunté aux calculatrices électroniques. Il assimile le matériel génétique d'un oeuf à la bande magnétique d'un ordinateur.<sup>35</sup>

Le cybernéticien P. Idatte, pour sa part, maintient que « le problème de la vie et le problème cybernétique ne font qu'un. »<sup>36</sup>

Ainsi donc l'organisme n'est qu'une sorte de *machine*, et le comprendre c'est dégager les algorithmes qui expriment les interactions entre ses parties constituantes. Aucun appel donc à un mode de compréhension non objectiviste.<sup>37</sup> Wiener, Monod et Jacob conçoivent l'organisme selon le modèle d'une machine. Et L.-J. Delpech, parlant de cette « imitation » cybernétique de la vie intelligente qu'est l'homéostat d'Ashby et d'autres appareils mécaniques de ce genre qui manifestent toutes les propriétés des êtres vivants et intelligents, peut conclure :

34. Foucault n'a pas manqué de percevoir les implications « structuralistes » de la biologie moléculaire. Voir son compte rendu du livre de Jacob dans *Le Monde*, en décembre 1970. Voir aussi le compte rendu du livre de Monod par F. Dagognet dans le même numéro.

35. JACOB, *op. cit.*, p. 17.

36. P. IDATTE, *Clefs pour la cybernétique*, Paris, Eds. Seghers, 1969, p. 108. Cf. aussi K. Sayre, « Philosophy and Cybernetics » in *Philosophy and Cybernetics*, New York, Simon and Schuster, 1967, p. 13 : « The unity of cybernetics from the beginning, therefore, rested upon a dismissal of what appears different between living and nonliving systems ».

37. « Vitalism has won to the extent that even mechanisms correspond to the time-structure of vitalism ; but as we have said, this victory is a complete defeat, for from every point of view which has the slightest relation to morality or religion, the new mechanics is fully as mechanistic as the old. Whether we should call new point of view materialistic is largely a question of words : the ascendancy of matter characterizes a phase of nineteenth-century physics far more than the present age, and « materialism » has come to be but little more than a loose synonym for « mechanism ». In fact the whole mechanist-vitalist controversy has been relegated to the limbo of badly posed questions ». N. WEINER, *Cybernetics*, p. 44.

le fait primordial est l'existence — désormais établie — de solutions mécanistes du problème que pose l'explication des comportements considérés jusqu'ici comme l'apanage de la matière vivante.

Des concepts tel que ceux d'adaptation, d'apprentissage, de finalité, etc., relativement bien précisés sur le plan de la psychologie, sont restés très obscurs du point de vue physiologique. Il semble qu'enfin les voies d'approche soient trouvées qui, en permettant d'étudier rationnellement ces phénomènes, vont conduire à des résultats substantiels et objectifs.<sup>38</sup>

Et finalement P. Idatte insiste : « Nous ne saurions trop souligner la matérialité fondamentale des opérations et des systèmes cybernétiques. »<sup>39</sup>

Quoi qu'on pense du matérialisme comme position philosophique, on peut toujours se demander si ce matérialisme « opératoire » de la science n'est peut-être pas absolument indispensable au projet scientifique, une hypothèse de travail aussi nécessaire que son postulat d'objectivité.

(4) Comme on a pu le voir, la biologie a renouvelé son appareil conceptuel et ainsi dépassé les alternatives classiques de mécanisme et de vitalisme grâce à des modèles cybernétiques. Ce qui régit le comportement d'un organisme, c'est en fin de compte le « message », l'« information », le « code » génétique. Ainsi on en vient à la CYBERNÉTIQUE, qui semble bien occuper la place centrale dans l'épistémologie de la science actuelle. Une philosophie de la science et une critique phénoménologique de la science seraient bien obligées tôt ou tard de tenir compte de cette nouvelle science pluridisciplinaire, cette « science-carrefour ». Ici comme ailleurs, je me bornerai cependant à quelques brèves remarques, faute de pouvoir traiter le sujet d'une manière plus adéquate.

Dans la cybernétique la notion-clef de la phénoménologie, la notion de *signification*, joue aussi un rôle de première impor-

38. L.-J. DELPECH, *La Cybernétique et ses théoriciens*, Paris, Casterman, 1972, p. 69.

39. P. IDATTE, *ibid.*, p. 18.

tance. Mais ici la signification devient l'*information*, et ce concept est expliqué en termes uniquement *matériels* (dans le concept d'information, il est uniquement question de l'organisation et l'échange de signaux matériels). Cette notion d'information n'a pas d'équivalent dans la science classique, et elle exprime un dépassement de l'antinomie ancienne entre nature et conscience. Si d'ailleurs Merleau-Ponty s'est donné le problème de « comprendre les rapports de la conscience et de la nature »<sup>40</sup> et a cru résoudre ce problème de rapports dans le sens d'une conscience perceptive, d'autres l'ont tenté aussi, mais l'ont résolu dans le sens d'une théorie de l'information. Le concept d'information est un concept purement objectif ; l'information est ce qui peut être mesuré objectivement, ce n'est pas ce que détient nécessairement une conscience ; ce concept n'implique pas celui de conscience.<sup>41</sup> Mais, comme partout ailleurs dans la science opérationnelle moderne, le concept d'information ne se réfère pas non plus à une nature en soi, à la « nature » par opposition à l'« esprit ». C'est justement cette dichotomie entre nature et esprit qui se trouve ici dépassée. Comme le dit Wiener : « Information is information, not matter or energy. No materialism which does not admit this can survive at the present day. »<sup>42</sup> Implicite dans cette affirmation est l'idée que la notion d'information exige l'abandon, non pas du matérialisme tout court, mais seulement du matérialisme classique. Le concept d'information désigne plutôt l'*organisation* de la matière ; c'est un concept opérationnel et structural.<sup>43</sup> Le

40. *La structure du comportement*, p. 1.

41. « The concept of information in the technical sense provides a purely quantitative measure of communication transactions which abstracts entirely from the interests and meanings of the agents involved ». K. SAYRE, *art cit.*, p. 7. « An information source is purely and simply any device (man, machine, or other) whose output symbols are not perfectly predictable in advance ». J.L. MASSEY, « Information, Machines and Men », in *Philosophy and Cybernetics*, p. 56-57.

42. *Cybernetics*, p. 132.

43. Le concept d'information « définit une grandeur physique liée, non pas à l'aspect matériel ou énergétique du système, mais à son aspect d'organisation ». F. MEYER « Situation épistémologique de la biologie », in *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1967, p. 804. « ... information is a measure, in appropriate units, of certain statistical characteristics. » K. SAYRE, *Consciousness : A Philosophic Study of Minds and Machines*, New York, Random House, 1969, p. 179.

contraire de l'information est le bruit, c'est-à-dire la désorganisation d'une « matière » (chimique, sonore, électrique, etc.). Ainsi le lieu où réside l'information n'est pas obligatoirement une conscience. Au contraire, comme c'est le cas pour la vie dans la biologie, la conscience elle-même est réinterprétée en termes de mécanisme structural ; elle est conçue cybernétiquement.<sup>44</sup> *La conscience est elle-même objectivée* ; la logique des opérations conscientes n'est pas elle-même consciente ; le *calculus ratiocinator* devient *machina ratiocinatrix*.<sup>45</sup> Comme l'observe Wiener : « It is not in the least surprising that the same intellectual impulse which has led to the development of mathematical logic has at the same time led to the ideal or actual mechanization of processes of thought. »<sup>46</sup> D'autres théoriciens de la cybernétique sont sur ce point d'accord avec Wiener : « it seems inevitable that a more precise and articulate conception of what is involved in the intelligent behavior of human beings will result in an increased ability to program this behavior into a sufficiently capacious digital computer. »<sup>47</sup> Du moment en effet où la science arrive à transformer en *problèmes* ce qui avait été auparavant pris pour des mystères, tels l'intelligence et la conscience humaines, du mo-

44. Il y aurait lieu d'examiner dans le détail la position défendue par K. Sayre dans son livre provocant, *Consciousness...* (cf. référence dans note précédente). L'originalité de Sayre réside dans sa tentative de défendre une interprétation mécaniste et matérialiste de la conscience, renouvelée selon des modèles cybernétiques. « My approach, dit-il, will be to formulate an entirely quantitative model of the conscious response in terms of the basic concepts of information theory ». (p. 152)

45. « Il faudra par conséquent nous défaire de cette idée d'un homme porteur, donneur ou créateur de sens pour nous contenter de constater que l'homme manipule des signes et est lui-même possédé par des champs sémiologiques selon des fonctionnements dont les combinaisons se réduisent, en dernière analyse, à des combinaisons d'atomes dont le jeu appartient à celui des forces naturelles ». J. BRUN, « La linguistique et la philosophie », *Contrepoint*, no. 4, été 1971, p. 26. Voir aussi L. COUFFIGNAL, *La cybernétique*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », 1968, p. 109 : « Les machines à calculer fonctionnant en machines à raisonner peuvent, de nos jours, effectuer automatiquement toutes les opérations logiques qu'effectue l'esprit humain, notamment construire une théorie déductive : il faut dès lors admettre que le raisonnement déductif, par exemple la construction des mathématiques, n'exige pas la mise en oeuvre d'une « faculté de l'esprit », par exemple celle qu'on l'on appelle « intelligence ».

46. *Cybernetics*, p. 12.

47. F. CROSSON & K. SAYRE, *Philosophy and Cybernetics*, p. xii.

ment où elle réussit à *traduire* ces phénomènes en langage scientifique, il n'y a plus aucune raison pour qu'elle ne puisse pas aussi expliquer ou résoudre ces problèmes d'une façon purement empirique ou scientifique. L'essentiel réside tout entier dans cette traduction, non pas dans la résolution du problème, qui suit nécessairement. Ce serait une autre question que de savoir si dans cette traduction quelque chose d'essentiel au phénomène n'est pas tout simplement *oublié*.

Si donc on utilise en cybernétique des termes employés aussi par une philosophie phénoménologique — téléologie, sens, conscience, autonomie, etc. — ce n'est pas que la science soit en train de quitter son matérialisme, c'est, au contraire, qu'elle essaie de « naturaliser » ces concepts. Dans la cybernétique on arrive même à « expliquer » — c'est-à-dire à dissoudre dans une explication empirique — la liberté et le libre-arbitre. C'est un fait empiriquement observable que ce servo-mécanisme qu'est l'homme se distingue d'autres mécanismes en ceci qu'il se comporte comme s'il n'était pas contraint par son environnement ni par ses propres impulsions ou signaux internes. Tout ce qu'il faut pour expliquer ce phénomène cybernétiquement est de reconnaître dans le système à retour un délai entre l'apparition du signal d'erreur et la décision. Le signal d'erreur n'agit pas directement ; il peut être lui-même analysé et même ignoré en fonction d'autres informations dont dispose le système. Ce n'est donc pas de l'« anthropomorphisme » que de parler de sens et de finalité etc. au sujet des êtres non-humains, car l'homme a été lui-même objectifié, naturalisé.<sup>48</sup> Écoutons à ce sujet Wiener :

We also wish to explain why we use the humanistic terms purpose and teleology in the description of the behavior of some machines. The question of whether machines are or can be like men or the higher animals does not guide our choice. This question is on the main irrelevant for scientific objectives. We believe that men and other animals are like machines from the

48. « L'homme se trouve ainsi dessous, la culture n'est plus que ce qui s'oppose à la nature pour la refaire selon des rythmes qui ne sont pas les siens, mais bien ce qui fait partie de cette nature elle-même. (...) L'homme se trouve donc réintégré dans la nature d'une façon si totale qu'on peut se demander en quoi il se distingue de l'amibe ou de la pierre qui n'ont ni histoire ni culture ». J. BRUN, *art. cit.*, p. 30.

scientific standpoint because we believe that the only fruitful methods for the study of human and animal behavior are the methods applicable to the behavior of mechanical objects as well. Thus, our main reason for selecting the terms in question was to emphasize that, as objects of scientific enquiry, humans do not differ from machines.<sup>49</sup>

Ce qui est intéressant dans ce texte, c'est l'approche de l'auteur. En effet, Wiener n'est pas en train d'énoncer une doctrine métaphysique, à savoir que l'homme *est* une machine ; ce n'est pas du matérialisme classique, philosophique. Wiener ne parle pas en philosophe mais en scientifique ; c'est pour des raisons de *méthode* que la science considère l'homme *comme s'il* n'était rien d'autre qu'une machine. Cette distinction est très importante et, bien comprise, elle est de nature à déjouer beaucoup de critiques philosophiques. Le matérialisme opératoire de la science est comme une hypothèse de travail, une hypothèse de travail qui est, je suis porté à le croire, la condition même d'une analyse scientifique. Par conséquent, s'attaquer comme le font beaucoup de phénoménologues au matérialisme de la science, à son objectivisme et à son naturalisme, c'est tout simplement s'attaquer à la science elle-même. Et une telle attaque n'aurait sans doute aucune chance de succès. Ce serait même de l'irrationalisme pur et simple.

\* \* \*

La conclusion, en ce qui concerne la nature actuelle du projet scientifique, me semble donc s'imposer. Il y a eu effectivement dans la science moderne un bouleversement spectaculaire de catégories et de concepts. Seulement, je crois que ce changement épistémique devrait être considéré comme une évolution plutôt que comme une révolution. Car tous les développements sont des développements à l'intérieur du mécanisme qui se trouve par là non abandonné mais modifié. Comme Wiener le dit lui-même : « the new mechanics is fully as mechanistic as the

49. WIENER, *art. cit.*, p. 326.

old »<sup>50</sup>. Et nous avons vu Jacob parler d'« un nouvel âge de mécanisme ». Là où il faut chercher la nouveauté de la science moderne, c'est dans l'usage qu'elle en fait des modèles statistiques et probabilistes. Le développement d'une logique ou d'une mathématique des probabilités et de la « prédiction » a par là permis à la science d'étendre ses analyses mécanistes à des domaines qui, jusque là, résistaient à ce genre de traitement mécaniste. C'est ainsi que le vitalisme se trouve sans doute définitivement évincé comme option scientifiquement valable. La cybernétique elle-même se considère comme une branche de la mécanique scientifique<sup>51</sup>.

Husserl n'avait donc pas tort quand il croyait discerner une « crise des fondements » dans les sciences. Ni Merleau-Ponty quand il croyait avoir découvert dans les recherches scientifiques une tentative de dépasser les anciennes alternatives. Seulement, l'évolution effective de la science ne l'amenait pas vers une réconciliation avec la phénoménologie. Si la science a reconnu l'importance des notions de sens, finalité, expérience, etc., c'est parce qu'elle a trouvé dans une épistémologie nouvelle le moyen de rendre compte de ces notions *objectivement*. La situation actuelle semble donc être la suivante : ou bien la phénoménologie, en perdant toute exclusivité sur ses concepts fondamentaux, a tout simplement perdu la partie et n'a plus aucune raison d'exister, devant être remplacée par une philosophie qui prend la connaissance scientifique comme modèle épistémologique, tel le positivisme ou le structuralisme, ou bien il lui reste un travail à faire, mais dans ce cas-ci elle ne trouvera aucun secours du côté d'une science devenue plus positiviste que jamais.

Les choses étant ainsi, il convient de s'interroger sur les rapports possibles entre une philosophie du type phénoménologique (débarrassée de ses illusions d'utilité scientifique) et la science (mécaniste et positiviste). Il devient même absolument indispensable qu'on repose la question d'une façon plus radicale que jamais.

---

50. *Cybernetics*, p. 44.

51. *Ibid.*, p. 10.

## III

Je suis tout à fait d'accord avec Paul Ricoeur quand il estime qu'on ne doit pas vouloir trop vite intégrer les résultats des sciences particulières à des positions philosophiques, mais qu'il faut plutôt laisser ces disciplines aller « jusqu'au bout des exigences qui [ les ] définissent »<sup>52</sup>. Car il faut admettre que les philosophes ont été souvent assez imprudents dans leurs tentatives de dégager une « philosophie implicite » dans la science et, sous prétexte que le scientifique est philosophe à son insu, d'entrer d'emblée dans le débat sur la signification de certaines notions en science. L'exemple classique de ce genre d'ingérence dans les affaires intérieures de la science est la fameuse polémique de Bergson avec Einstein. Le résultat désastreux de cette aventure devrait enseigner aux philosophes plus de prudence. Mais, au sujet des rapports entre science et philosophie, on continue de trouver dans la littérature phénoménologique certaines équivoques importantes qu'il importe de dissiper. Je n'en mentionnerai que trois.

(1) La première équivoque dans cette question des rapports entre philosophie et science concerne les *notions de fait et d'interprétation*. Il y a une erreur courante qui consiste à dire que la science ne découvre et ne parle que de simples faits. Selon ce point de vue, la responsabilité de la philosophie serait d'interpréter correctement ces faits. C'est la position de Sartre dans son livre sur les émotions. Pour Sartre, le scientifique n'est qu'un « collectionneur » de faits, et la science n'est « qu'une somme de faits hétéroclites dont la plupart n'ont aucun lien entre eux »<sup>53</sup>. Je crois qu'il n'est nullement besoin de critiquer ici cette conception de la science, son absurdité étant pleinement évidente.

52. P. RICOEUR, « La philosophie à l'âge des sciences humaines », *Cahiers de philosophie* (publié par le groupe d'études de philosophie de l'Université de Paris), no. 1, janvier 1966, p. 99. Pour une analyse de la position de Ricoeur vis-à-vis de la pensée objective, voir mon article « Ricoeur et la non-philosophie », *Laval théologique et philosophique*, vol. XXIX, no 3, oct. 1973, p. 227-241.

53. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1965, p. 9.

Il n'existe pas de purs « faits », et le scientifique ne fait pas que les « découvrir » comme Christophe Colomb découvrait l'Amérique. Au contraire, tout fait scientifique est inséparable d'un certain schéma interprétatif et n'a de sens et d'existence comme fait que par rapport à lui. La division du travail que Sartre voudrait établir entre science et philosophie est donc à rejeter au départ.

La position de Merleau-Ponty à ce sujet est plus nuancée, mais tout aussi équivoque. Merleau-Ponty reconnaît que la logique d'induction classique n'est pas la logique réelle de la démarche scientifique — ce que Sartre semble ignorer — et que, dans la pratique, le scientifique peut ne pas interpréter et « comprendre » les faits qu'il note. L'erreur de Merleau-Ponty est de conclure que, ceci étant, le scientifique fait lui-même de la « philosophie ». Il dit, parlant du sociologue : « Au moment de l'interprétation, il est lui-même déjà philosophe ». Ainsi son erreur est au fond la même que chez Sartre : il ne peut attribuer un rôle philosophique au scientifique (et sur cette base justifier une collaboration entre philosophe et science), que parce qu'il a su au départ implicitement séparé description et interprétation et a attribué le rôle d'interprétation ou de compréhension à la philosophie.

Mais si l'explication scientifique est, de par sa propre nature, solidaire d'une certaine interprétation, le scientifique dans son travail d'interprétation des faits ne fait pas de la philosophie, et ce n'est pas à cet égard qu'on découvrirait des rapports entre philosophie et science. Il faudrait plutôt reconnaître que la science est une compréhension autonome, qu'elle constitue un univers de discours à elle et que celui-ci en dernière analyse se fonde et se justifie lui-même. Ainsi on doit prendre note avec Merleau-Ponty quand il dit que « le philosophe professionnel n'est pas disqualifié pour réinterpréter des faits qu'il n'a pas lui-même observés, si ces faits disent autre chose et plus que le savant y a vu », car ce que « veut dire » un fait scientifique n'est justement pas séparable du contexte interprétatif de la science en question ; le fait n'est ce qu'il est et ne signifie ce qu'il signifie que parce qu'il a été au préalable filtré à travers un certain schéma interprétatif de la science.

(2) La deuxième équivoque est liée à la première ; elle réside dans cette idée que *la science est ou contient une philosophie implicite*. Cette argument a été souvent utilisé par les philosophes pour justifier leur ingérence dans la science, car si le scientifique travaille avec certaines présuppositions proprement philosophiques, le phénoménologue peut lui montrer que ces présuppositions sont ou ne sont pas de nature à rendre pleine justice à ses découvertes. C'est le sens des objections de Merleau-Ponty à la Gestaltpsychologie. J'estime cependant pour ma part que, dans le meilleur des cas, ce rôle de la philosophie à l'égard de la science serait plutôt négatif, en ce sens que le philosophe peut parfois signaler au scientifique l'existence dans sa pensée de certaines idées proprement philosophiques et qui sont, comme telles, nuisibles à la démarche scientifique. Mais dans la mesure où la science devient plus « scientifique », elle assume elle-même la responsabilité de ses concepts de base, et ces concepts n'ont plus aucune autre source que la praxis scientifique elle-même. Le seul critère pour juger de la justesse d'un concept scientifique devient alors *l'utilité* de ce concept comme postulat de travail, et elle n'a plus alors rien de proprement philosophique. Tel est justement le sens du mécanisme de la science contemporaine.

Au fond, ce qu'il faut récuser ici, me semble-t-il, c'est la conception hiérarchique de la connaissance, reliquat de la scolastique, où la science est au rez-de-chaussée et la philosophie occupe l'étage supérieur, conception qui accorde le rôle de juge au philosophe qui est seul habilité à « comprendre » l'ultime signification des notions scientifiques et qui leur accorde ou refuse son imprimatur. Ce qu'il faut récuser donc, c'est une conception linéaire ou unidimensionnelle de la connaissance et de l'intelligence humaine, conception, il faut le noter, que les philosophes positivistes partagent aussi.

En somme, je dirais qu'il n'y a pas, en principe, de philosophie *dans* la science, mais que — et ceci est déjà un tout autre problème — l'existence de la science pose *pour* la philosophie des problèmes proprement philosophiques. L'exemple qui est peut-être le plus éclatant est l'interprétation de l'homme qui nous est proposée par la cybernétique. Pour cette science l'homme

n'est qu'un servo-mécanisme ; il est compris uniquement selon le modèle du système à retour (feed-back mechanism) à traiter l'information (chose, elle aussi, matérielle). C'est donc dans la cybernétique qu'est accomplie la revanche du corps-machine sur l'esprit cartésien qui est lui-même finalement matérialisé. Ce matérialisme complet est, nous l'avons vu, un matérialisme opératoire ou fonctionnel et non pas philosophique ou dogmatique. Mais même si ce matérialisme scientifique est méthodologiquement irréprochable, il n'est pas sans poser de graves problèmes pour la philosophie. Car la philosophie aurait alors à décider si, dans la réalité, l'homme n'est vraiment rien de plus qu'une machine à calculer et si, au matérialisme scientifique, devrait correspondre un matérialisme philosophique.

(3) Enfin, la troisième équivoque à dissiper concerne la question des *limites de la science et la possibilité de dialogue entre philosophie et science*. La science a-t-elle des limites, est-elle essentiellement limitée ? Ce serait à mon sens une grave erreur que de concevoir cette question de limites dans le sens d'un *partage du réel* entre science et philosophie. C'était là l'erreur du vitalisme qui demandait l'impossible : la reconnaissance ou la vérification par la science d'un phénomène — la vie — qui était censé ne pouvoir être expliqué scientifiquement. Demande impossible, car si un phénomène peut être observé scientifiquement, il est sans doute nécessaire que, tôt ou tard, il pourra aussi recevoir une explication en termes purement scientifiques. Ainsi on ne peut pas limiter la science à certains phénomènes seulement en réservant d'autres pour un autre mode de compréhension. Le projet même de la science l'oblige à essayer de *tout* expliquer objectivement. C'est dire que l'analyse scientifique est essentiellement totalitaire. Il serait tout simplement anti-scientifique pour la science de renoncer à expliquer quoi que ce soit — du moment qu'il existe et est constaté empiriquement — d'une manière scientifique, purement objective.

Ce serait donc une équivoque de soutenir que la philosophie et la science peuvent entrer en dialogue si seulement la science « reconnaît ses limites ». En dépit de l'esprit oecuménique qui est de bon ton de nos jours, il faut tout de même reconnaître qu'il y a des cas où le dialogue n'est ni souhaitable

ni même possible. Il se peut qu'il y ait quelque chose qui ne peut pas être saisi et compris au niveau de la science, mais si tel est le cas — et je suis personnellement convaincu qu'il en est ainsi — il s'ensuit nécessairement que *le fait que ce quelque chose ne peut être exprimé scientifiquement est lui-même scientifiquement inexprimable*. Si la science a des limites, ces limites ne peuvent être connues au niveau de la science. Car à ce niveau, quand on fait de la science, la science apparaît comme autonome, totalitaire, fermée sur elle-même et illimitée intérieurement. Ainsi je ne vois aucun sens à parler de dialogue entre philosophie et science, de collaboration et de compréhension mutuelles. L'équivoque ici consiste à confondre le dialogue entre science et philosophie, qui est impossible, avec un dialogue entre scientifique et philosophe, dialogue qui, lui, est bien possible, mais à la condition que le scientifique ne parle pas seulement en tant que scientifique, à condition donc qu'il sorte de l'univers du discours scientifique ! <sup>54</sup>

Mais si, à l'encontre de ce que pensait Merleau-Ponty, il ne reste à la philosophie phénoménologique aucun rôle positif à jouer dans l'élaboration d'une connaissance positive du monde, de la vie et même de l'homme lui-même, ne perd-elle pas simplement toute raison d'être ? S'il n'y a pas de place dans l'univers du discours scientifique pour un langage philosophique, réflexif, quelle peut bien être la justification de ce dernier ? C'est la réponse à cette question que j'aimerais seulement suggérer pour finir.

#### IV

Ce qui finalement est peut-être le plus déconcertant chez Merleau-Ponty, chez Sartre et chez d'autres phénoménologues, c'est la curieuse habitude qu'ils ont de faire appel à des faits

54. Je dois donc me censurer moi-même si, dans ma communication au XVe congrès de l'A.S.P.L.F., « Langage scientifique et langage philosophique », *La Communication* (Montréal, Eds. Montmorency, 1971), j'ai pu donner l'impression, par une tournure de phrase sans doute malheureuse, que je croyais à la possibilité d'un dialogue entre *philosophie et science*, en tant que disciplines.

empiriques, mis en lumière par la science, afin finalement d'en tirer des conclusions d'un tout autre ordre que scientifique, des conclusions transcendentales ou réflexives quant à la signification philosophique de ces faits. La *Phénoménologie de la perception* constitue un bon exemple de ce genre de pratique. A plusieurs occasions, Merleau-Ponty résume des découvertes et expériences des psychologues et des physiologistes et puis, brusquement, il change de vitesses pour ainsi dire et commence à parler un tout autre langage. C'est peut-être ce *mélange de discours* que Piaget avait en vue quand il disait que sa lecture du livre de Merleau-Ponty lui produisait une impression « ahurissante »<sup>55</sup>. Et c'est justement cette confusion de langage, d'ordres de discours, qu'il me semble absolument nécessaire d'éviter si l'on ne veut pas réduire en fin de compte la science à la philosophie ou la philosophie à la science. Or il n'y a sans doute pas grand danger à l'heure actuelle de voir la science réduite à la philosophie, mais, par contre, il y a grand danger que la philosophie phénoménologique, en se basant sur des données scientifiques qu'elle n'a pas elle-même établies et dont elle ne peut pas rendre compte, perde toute raison d'être (car la meilleure explication des données scientifiques viendra du côté de la science). On ne peut réconcilier le matérialisme et le mécanisme scientifiques avec la priorité mise sur la conscience par la phénoménologie, ni avec ses analyses intentionnelles et acausales, car ces deux positions sont tout simplement antithétiques et mutuellement exclusives, aussi longtemps qu'on essaie de les faire participer à un même univers du discours.

Ainsi, si l'on se situe dans une philosophie du sujet, l'important, il me semble, est de savoir de quoi on parle et de quoi on ne parle pas. C'est dire qu'il faut renoncer à une conception linéaire et hiérarchique de la connaissance, renoncer à joindre le point de vue objectif et le point de vue réflexif — pour employer les termes de Merleau-Ponty. Il faut savoir opérer une distinction absolument fondamentale et de première importance, la distinction entre analyse scientifique (empirique) et analyse philosophique (transcendentale), et il faut ne pas confondre les

---

55. J. PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1968, p. 36.

deux dans une vaine tentative de réconciliation. Husserl lui-même, en dépit du fait qu'il insistait beaucoup sur l'utilité de la phénoménologie pour la psychologie, reconnaissait ceci quand il disait dans son *Nachwort* que « la phénoménologie transcendente n'est en aucun sens une psychologie, même une psychologie phénoménologique ».

Afin justement de défendre la philosophie du sujet contre le réductionnisme positiviste, il serait donc indispensable de commencer par rendre à la science sa totale liberté et l'exclusivité quant à une connaissance positive du réel. Si, par exemple, on ne peut comprendre les organismes vitaux qu'en tenant compte du caractère téléologique et significatif de leur comportement, cela ne veut pas dire que la philosophie aurait un rôle positif à jouer dans l'explication de la vie et que la biologie devrait être « fondée » sur la philosophie ; cela veut dire tout simplement que les concepts de « téléologie » et de « sens » doivent devenir des concepts positifs et objectifs. Et c'est justement ce qui est arrivé, comme j'ai essayé de le montrer. L'avance même de la science enlève à la philosophie son privilège spécial dans l'explication du réel.

Mais cette perte apparente est en fait un grand bénéfice. A mon sens, il ne peut être que salulaire à la philosophie du sujet d'être, enfin, débarrassée de connaissances objectives. Car dépouillée de tout empirisme, la philosophie serait amenée à découvrir que son véritable langage est d'un tout autre ordre qu'empirique. Le « sujet » de la phénoménologie et de la philosophie réflexive n'est pas un sujet (un objet) mondain, mais bien plutôt la condition de possibilité transcendente du monde. La philosophie ne peut rien ajouter ni rien soustraire à la connaissance scientifique ; elle ne peut que s'étonner devant ce produit de l'esprit humain et s'interroger sur les conditions de possibilité et sur la signification d'une telle activité.

Une véritable philosophie du sujet renoncera ainsi à prescrire des « limites » à la science. La science n'a pas de limites, si l'on entend par là qu'il existe une partie du réel qui échappe et résiste, par nécessité, à une analyse scientifique (c'était là, on l'a vu, l'erreur du vitalisme). La science est, en principe, capable de tout expliquer — du point de vue scientifique. De même, la

science est en fin de compte et en principe le seul juge de ses concepts opératoires, car le sens même de ces concepts est fonction de la praxis scientifique elle-même, ce qui veut dire qu'un concept en science est « vrai » s'il sert utilement à coordonner des données.

Le positivisme — et le structuralisme — a donc raison quand il insiste sur l'autonomie de la science. Mais, ce qu'il faut remarquer également, c'est que, érigé en philosophie, le positivisme devient aussitôt *absurde et intenable*. Le propre d'une philosophie positiviste est de distinguer entre science et philosophie (métaphysique) et de dire que seule la première a valeur de connaissance tandis que la seconde ne peut être qu'une « sagesse » (Piaget), discours non rationnel mais émotif. Le structuralisme pour sa part affirme que le seul savoir est la science et que tout le reste (dont la phénoménologie) n'est qu'« idéologie ». En somme pour le positivisme, la seule connaissance valable est la connaissance logico-empirique<sup>56</sup>. Mais ce point de vue est, comme je l'ai dit, absurde et intenable, de la même façon que l'est le scepticisme.

Le scepticisme pur est absurde, on le sait, parce qu'il se contredit lui-même *dès qu'il s'érige en thèse* : dire que rien n'est vrai ou certain, c'est déjà affirmer une vérité qui est censée être certaine, à savoir que rien n'est certain. C'est ce même genre de contradiction interne qu'on retrouve dans le positivisme. Dire qu'il n'y a qu'un mode de connaissance, la science, est déjà une affirmation non pas scientifique mais bien plutôt philosophique. C'est une affirmation méta-scientifique, une affirmation non *de* la science mais *concernant* la science. Ainsi, cette *philosophie* qu'est le positivisme prétend que la science seule nous donne des vérités, mais c'est lui-même comme philosophie qui nous donne cette « vérité » ! De même, il faudrait conclure, si l'on était structuraliste, que l'idée structuraliste que tout sauf la science est idéologie n'est elle-même qu'une affirmation vainement idéologique !

Mais comme il existe tout de même un scepticisme *vécu*, il existe aussi un positivisme *vécu*, et c'est la science. Le discours

56. Ainsi Monod parle de « la connaissance objective comme *seule* source de vérité authentique ». *Op. cit.*, p. 185.

scientifique est positiviste et structuraliste ; il est en effet totalitaire et impérialiste dans la pratique et ne reconnaît implicitement comme valable d'autre discours que le discours objectif, positif. Mais dire ceci est en même temps indiquer ce qui constitue *les véritables limites* de la science. Puisque la science ne peut admettre comme vrai que ce qui est conforme à ses exigences méthodiques, il y a dans la science, pour reprendre une expression de Merleau-Ponty, comme une sorte de cécité mentale qui l'empêche de ne voir quoi que ce soit autrement qu'objectivement. Ou comme Heidegger le dit : « La science n'atteint jamais que ce que son mode propre de représentation a admis d'avance comme objet possible pour lui »<sup>57</sup>. Ce que la science ne peut pas voir, c'est justement parce qu'elle est science qu'elle ne peut pas le voir.

Mais si l'on peut même reconnaître et dire ce que nous venons de dire, si l'on peut parler rationnellement des limites de la science et de la vision scientifique, c'est justement parce que la science *n'est pas* le seul mode de connaissance ou de discours rationnel. L'exercice même de la critique philosophique démontre concrètement qu'il existe un autre mode de discours qui est à la fois rationnel et non-scientifique. On voit bien donc que la philosophie du sujet est possible, même aujourd'hui. Elle est possible et se justifie comme entreprise intellectuelle car elle *sait* que le sujet, la conscience, l'homme enfin peut se considérer lui-même objectivement, scientifiquement, alors que la science ignore tout de ce sujet qui la rend elle-même possible en se niant comme sujet. Parce qu'elle ne considère l'homme que comme un « special sort of machine »<sup>58</sup>, la science est en effet la « mort de l'homme », comme dirait Foucault. Mais ce qu'il faut remarquer, c'est que cette science qui dissout l'homme dans la nature objective n'est pas elle-même autre chose qu'une activité et une création humaine. A ce moment, la question proprement philosophique et réflexive reçoit toute sa justification et toute son urgence : qui est donc cet étrange sujet qui a le pouvoir de s'oublier et de se nier lui-même dans la science, dans ce jeu

57. M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 200.

58. WIENER, *The Human Use of Human Beings*, New York, Avon Books, 1967, p. 107.

intellectuel qu'il a lui-même inventé ? « Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? » (Pascal) Cette question que seule peut élucider une analyse non objective mais réflexive, non empirique mais transcendente, cette question ne peut pas être esquivée du moment que le sujet qui se perd dans l'objectivisme se rend compte de ce qu'il est en train de faire. L'objectivisme, poussé à ses limites, peut réveiller le sujet transcendantal qui s'ignorait. Et ainsi le philosophe est bien à cet égard tel que Merleau-Ponty le décrit : l'homme qui s'éveille et qui parle<sup>59</sup>.

Au terme de ces réflexions, il est donc devenu évident que la philosophie du sujet est non seulement possible, elle est même absolument nécessaire, car, sans elle — et c'est une chose que Merleau-Ponty a clairement vu —, « l'homme devient vraiment le *manipulandum* qu'il pense être, on entre dans un régime de culture où il n'y a plus ni vrai ni faux touchant l'homme et l'histoire, dans un sommeil ou un cauchemar dont rien ne saurait le réveiller<sup>60</sup> ». Sans la philosophie, c'est-à-dire sans vérité trans-scientifique, méta-physique, l'homme est en effet réduit à n'être rien de plus qu'un servo-mécanisme, un robot mécanique ; il est condamné à vivre dans un monde où il n'y a plus, à proprement parler, ni vérité ni liberté mais seulement l'efficacité. Or la science ne redeviendra sans doute jamais philosophie, et c'est justement ceci qui rend indispensable la philosophie. Comme philosophie du sujet, analyse réflexive, elle devrait être une connaissance non-scientifique, trans-empirique, méta-physique, une connaissance résolument *humaine*. L'enjeu de toute cette question des rapports entre philosophie et science, l'enjeu de la possibilité d'une philosophie du sujet et de la philosophie comme connaissance autonome et transempirique n'est, en dernière analyse, rien moins que l'humanité de l'homme. La science dit vrai :

59. *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, p. 100.

60. *L'oeil et l'esprit*, p. 12. Ma position diffère de celle de Merleau-Ponty en ceci qu'il croit que cette issue peut être évitée pourvu que la science « redevienne philosophie », comme il le dit, tandis que je considère que cette idée d'une jonction entre philosophie et science n'est pas raisonnable et, par conséquent, je ne vois d'espoir que si l'on reconnaît, au-delà de la science, la possibilité d'un *autre* mode de connaissance qui serait la philosophie.

l'homme n'est qu'une machine, mais cette vérité-là n'est pas la vérité dernière. Il y a, dans l'univers du discours de la science objective, des choses, et en premier lieu la subjectivité elle-même, qui doivent rester non dites et même impossibles à dire. C'est à une philosophie vraiment transcendente d'entreprendre la tâche ardue de dire à sa façon ce non-dit et cet indicible. Il ne manque pas de traités sur la syntaxe logique du discours scientifique, mais quand il s'agit de dire ce qui, scientifiquement, est indicible, on se trouve dans l'embarras et dans le non-frayé. Pour dire cet indicible, c'est une nouvelle grammaire, c'est-à-dire toute une transformation du langage naturel (langage de tous les jours et langage scientifique) dont aurait besoin la philosophie. Tout progrès de la science — et c'est ici que réside le véritable rapport entre science et philosophie — finit par imposer à la philosophie du sujet, à la philosophie transcendente, l'obligation de purifier toujours davantage son langage... et ses intentions : l'idée qu'elle se fait de ce qu'elle veut dire, c'est-à-dire qui dépasse l'ordre empirique des choses et qui — pour doter d'un nom ce qui est en fin de compte innommable — est la transcendance même. La philosophie n'est peut-être rien d'autre, toutes choses dites, que la tentative sans cesse renouvelée de dire ce qui reste toujours à dire <sup>61</sup>.

McMaster University

---

61. Dans cet article j'ai essayé de justifier l'entreprise de la philosophie réflexive et transcendente et démontrer sa nécessité. Ce serait une autre question que de savoir *comment* le philosophe devrait parler, une fois admis qu'il doit le faire. J'ai essayé de fournir quelques éléments d'une réponse à cette autre question sur la nature d'un langage proprement philosophique, transcendantal dans mon article « The Possibility and Limits of a Science of Man », à paraître dans *The Philosophy Forum*, no. 4, juin, 1974.

## Résumés des articles — Abstracts of Articles

Volume 1, numéro 1, avril 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203006ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203006ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1974). Résumés des articles — Abstracts of Articles. *Philosophiques*, 1 (1), 141–145. <https://doi.org/10.7202/203006ar>

## RÉSUMÉ DES ARTICLES ABSTRACTS OF ARTICLES

MARTIAL GUÉROULT

### *Méthode en histoire de la Philosophie*

L'auteur expose les principes de la méthode qu'il applique dans ses études d'histoire de la philosophie. Il distingue entre l'histoire horizontale de la philosophie qui s'intéresse surtout aux aspects historiques des systèmes philosophiques et l'histoire verticale de la philosophie qui s'intéresse d'abord aux doctrines proprement philosophiques. L'histoire verticale de la philosophie peut se faire selon deux méthodes différentes : la méthode des sources et la méthode des structures. L'auteur montre la supériorité de la méthode des structures pour dégager l'intelligibilité interne de l'oeuvre, méthode qu'il présente comme une méthode des raisons. La méthode des structures correspond à la nature de l'oeuvre philosophique, d'une part, en tant qu'oeuvre, d'autre part, en tant que philosophique.

\* \* \*

The author shows the principles of the method that he applies in his studies on the history of philosophy. He distinguishes between the horizontal history of philosophy that interests primarily on the historical aspects of the philosophical systems and the vertical history of philosophy that interests at first to the philosophical doctrines. The vertical history of philosophy can be made according to two different methods : the method of source and the method of structures. The author shows the superiority of the method of structures to grasp the internal intelligibility of the philosophical work, method presented as a method

of reasons. The method of structures is adequate to the nature of the philosophical work, as work and as philosophical.

BENOÎT GARCEAU

*Les travaux de jeunesse de Hegel et l'interprétation de sa philosophie de la religion*

Cet article vise à montrer que, malgré le peu d'importance que les études récentes de la philosophie hégélienne de la religion accordent aux écrits antérieurs à la *Phénoménologie*, l'analyse des *Jugendschriften* reste indispensable : a) pour comprendre la genèse de la thèse, centrale dans la *Religionsphilosophie*, sur la différence entre la raison et l'entendement, b) pour reconnaître que la logique de l'absolu employée par la théologie hégélienne fut davantage le résultat de l'attachement de Hegel à son idéal de raison et de sa critique du Kantisme, que le fruit de sa méditation du christianisme ; c) pour découvrir l'unité du développement de la pensée hégélienne.

The aim of this paper is to show that, even though recent studies of Hegel's Philosophy of Religion do not consider important the analysis of his early writings for the reconstruction of his mature thought, the exegesis of the *Jugendschriften* remains indispensable : a) for understanding the genesis of a position which is central in Hegel's *Religionsphilosophie*, namely his thesis on the difference between intellect and reason ; b) for acknowledging that the logic of the absolute, used by Hegel's theology, was more the result of his attachment to an ideal of reason and of his critique of Kant, than the fruit of his meditation of christianity ; c) for discovering the unity in the development of Hegel's thought.

MAURICE LAGUEUX

*L'arrière-fond philosophique du concept de plan*

Le concept de plan utilisé en planification socialiste est rapproché du concept de plan invoqué par diverses philosophies de l'histoire. Pour ce faire, la notion de « plan divin » est analysée à l'aide d'une structure à sept termes qui, s'appliquant également

au concept socialiste de plan, permet de fonder ce rapprochement. Les avatars du concept de plan en philosophie de l'histoire sont ensuite examinés de manière à faire ressortir un parallèle entre les dilemmes de cette philosophie et ceux de la planification soviétique, yougoslave ou chinoise.

The concept of planning used in socialist experiences is approached by the « plan » concept put forward by diverse philosophies of history. In order to do this, the notion of « divine plan » is analysed with the help of a structure of seven terms which, being equally applied to the socialist concept of planning, allows the foundation of this « rapprochement ». The transformations of the concept of plan in the philosophy of history are next examined in such a manner to manifest a parallel between the dilemmas of this philosophy and those of Soviet, Yugoslav or Chinese planning.

YVON GAUTHIER

*Constructivisme et structuralisme dans les fondements des mathématiques*

L'auteur a voulu définir deux orientations principales dans les recherches sur les fondements des mathématiques, le constructivisme et le structuralisme (entendu au sens bourbakiste de « théorie de structures abstraites »). Il montre à l'aide d'exemples tirés de la théorie axiomatique des ensembles, e.g. l'hypothèse du continu, et de l'intuitionnisme, e.g. la notion de séquence de choix, que les deux approches constituent des voies complémentaires dans les recherches sur les fondements. L'auteur propose quelques idées nouvelles, en particulier sur le continu et l'horizon constructif, tout au long de l'article et dans un appendice. L'article se résume à la défense et l'illustration d'une philosophie constructiviste en voie d'élaboration.

The author has endeavoured to define two main trends in the research on the foundations of mathematics, constructivism and structuralism (understood in the Bourbakist sense of « theory of abstract structures »). He gives many examples in axiomatic set theory, e.g. the continuum hypothesis, and in intuitionism,

e.g. the notion of choice sequence, in order to show that the two approaches are complementary. The paper contains some original ideas, concerning the structure of the continuum and the constructive horizon, and is completed by an appendix. The paper is an attempt at the justification of a constructivist philosophy in the making.

BRENT MADISON

*Le postulat d'objectivité dans la science et la philosophie du sujet*

La question de fond traitée dans cet article est celle des rapports entre la science et la philosophie. Cette question est abordée par le biais d'une considération de la critique de la science élaborée par la *phénoménologie*. La philosophie de Merleau-Ponty sert d'exemple de la position phénoménologique. Le but de l'article est de démontrer l'insuffisance de la position de Merleau-Ponty — et, par extension, de la phénoménologie en général — en ce qui concerne son appréciation de la nature véritable du projet scientifique. A cette fin, on essaie de saisir le sens véritable des développements récents dans la science en examinant quatre cas particuliers : la physique nucléaire, la psychologie, la biologie moléculaire, la cybernétique. Le résultat de cette analyse est de montrer que la lecture que faisait Merleau-Ponty des visées et des tendances de la science était erronée et que la position classique de la phénoménologie est indéfendable. Comme, cependant, l'auteur se trouve en accord avec la motivation profonde de Merleau-Ponty et de la phénoménologie en ce qui concerne l'irréductibilité du sujet ou de la conscience à l'objectivisme scientifique, il est alors amené à se demander ce que pourrait être une position phénoménologique satisfaisante vis-à-vis de la science. C'est ainsi que l'article se termine par une critique de toute position positiviste (et structuraliste) en philosophie et par une tentative d'indiquer ce que devrait être la véritable nature du discours philosophique, une fois que celui-ci est purifié de tout empirisme, c'est-à-dire de toute prétention à des connaissances positives.

The basic question dealt with in this article is that of the relation between science and philosophy. This question is ap-

proached through a consideration of the phenomenological critique of science. The philosophy of Merleau-Ponty is taken as an example of the phenomenological position. The aim of the article is to show the insufficiency of Merleau-Ponty's position — and, by implication, of phenomenology in general — as regards his estimation of the true nature of the scientific project. To this end an attempt is made to seize hold of the true meaning of recent developments in science by examining four special instances: nuclear physics, psychology, molecular biology, cybernetics. The result of this analysis is to show that Merleau-Ponty's interpretation of aims and tendencies of science was mistaken and that the position normally taken by phenomenology cannot be defended. As, however, the author is in agreement with the basic motivation of Merleau-Ponty and of phenomenology as regard the irreducibility of the subject or consciousness to scientific objectivism, he is thus led to ask what might be a satisfactory phenomenological position vis-à-vis science. The article thus ends a critique of all positivist (and structuralist) positions in philosophy and with an attempt to indicate what must be the true nature of philosophical discourse, once this has been purified of all empirical elements, i.e., of all claims to positive knowledge.

## Philosophiques

philosophiques

Duchesneau, F. *L'empirisme de Locke*, LaHaye, M. Nijhof, 1973, 261 pages.

Sylvain Auroux

Volume 1, numéro 1, avril 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203007ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203007ar>

[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

Auroux, S. (1974). Duchesneau, F. *L'empirisme de Locke*, LaHaye, M. Nijhof, 1973, 261 pages. *Philosophiques*, 1 (1), 147–170. <https://doi.org/10.7202/203007ar>

## ÉTUDES CRITIQUES

DUCHESNEAU, F. *L'empirisme de Locke*, LaHaye, M. Nijhof, 1973, 261 pages.

par Sylvain AUROUX

On manquait d'ouvrages en langue française consacrés à la théorie lockienne de la connaissance ; cette lacune est en partie comblée par le livre de monsieur Duchesneau, à qui l'on devait déjà le chapitre Locke, de l'*Histoire de la Philosophie*, dirigée par monsieur Chatelet<sup>1</sup>. Le but de l'auteur est, non pas d'étudier la théorie lockienne de la connaissance, mais plus précisément de déterminer la signification de l'empirisme de Locke ; par là, il entend aussi apporter sa contribution à une définition de l'empirisme. S'agissant de l'auteur de l'*Essay concerning Human Understanding*, la première question ne peut être séparée de la seconde. Chacun, en effet, s'accorde pour voir en Locke un empiriste, et aussi pour opposer l'empirisme au rationalisme. Mais empiriste, Locke pourrait l'être simplement dans la perspective de « l'Experimental Philosophy » qui, de son temps, prévalait en Angleterre ; en ce sens, serait empiriste celui qui considère l'observation comme la méthode la plus appropriée pour l'acquisition d'un savoir réel, et pas seulement verbal. Dans ce cas, peut-on opposer l'empirisme au rationalisme, l'un « comme une doctrine de la connaissance suivant laquelle les données de l'expérience, c'est-à-dire plus particulièrement de la perception sensible, sont aussi bien les éléments que les critères des jugements que nous formulons sur la réalité objective ; » l'autre « comme la doctrine suivant laquelle la raison de l'homme est une fonction autonome de l'esprit qui pose, par un acte décisoire, les normes de l'ordre et de l'intelligibilité du réel » ? On objecterait volontiers à monsieur Duchesneau que cette définition du rationa-

---

1. « John Locke », *Histoire de la Philosophie. Idées, Doctrines*, Tome IV : *Les Lumières (le XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Hachette, 1972, pp. 19-45.

lisme a l'inconvénient de l'identifier à l'idéalisme, et plus particulièrement à l'idéalisme transcendantal ; il en résulte qu'elle est historiquement inopérante, ne pouvant pas même convenir au cartésianisme. Cette objection cependant a peu d'importance : l'auteur remplace la confrontation de l'empirisme et du rationalisme par celle des philosophies lockienne et cartésienne. La question générale qui vient d'être posée revient à démontrer dans quelle mesure il y a opposition radicale entre Locke et Descartes ; or on peut voir, en recensant diverses interprétations des rapports entre les deux auteurs, combien le problème est délicat. Le 18 mars 1690, Tyrrel écrit à Locke qu'à Oxford, l'auteur de l'*Essay* passe pour être un disciple de Descartes. L'évêque de Worcester (*Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity*, pp. 227-228) l'accuse d'emprunter à Descartes la notion d'évidence fondée sur les idées claires et distinctes<sup>2</sup>. Leibniz voit en lui un gassendiste, tandis que les Anciens considèrent essentiellement son opposition à Descartes. Les historiens du XIXe siècle (Webb, Hartenstein, Geil, Von Hertling, Gibson) créeront l'image d'un Locke trouvant l'origine de sa réflexion dans la métaphysique cartésienne, et en développant la critique. L'originalité du travail de monsieur Duchesneau est d'envisager la question du point de vue de l'histoire interne des doctrines ; de montrer que l'origine de la réflexion lockienne se situe à l'extérieur du cartésianisme, et que « par conséquent, s'il se

- 
2. Le recours à Stillingfleet nous paraît quelque peu spécieux : l'évêque de Worcester a trop intérêt à tirer, sur ce point, Locke vers Descartes, pour que son opinion puisse être prise en considération ; ce qui l'oppose à Locke, c'est le chap. iii, 6, du livre IV de l'*Essay*, où est admis que notre connaissance soit plus bornée que nos idées ; ainsi, bien que nous ayons des idées de matière et de pensée, nous ne serons peut-être « jamais capables de comprendre si un être purement matériel pense ou non ».

A quoi le savant prélat s'indigne et répond par l'application du principe cartésien « tout ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte d'une chose peut en être affirmé avec vérité ». Si Locke avait le même critère de l'évidence que Descartes, il serait mis en contradiction, d'où le rôle tactique de l'affirmation de l'évêque. Les disciples français de Locke ont bien vu l'importance de ce rejet du principe cartésien, cf. Condillac, *Traité des Systèmes*, VI, 2 : « Tous ceux qui sont un peu versés dans la lecture des ouvrages philosophiques remarqueront aisément combien de chimères naissent de ce principe : tout ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte d'une chose en peut être affirmé avec vérité ».

rencontre avec Descartes ou s'oppose à lui, c'est moins par suite de divergences à partir d'une même orientation, que par l'incidence de problèmes analogues ». De la méthode choisie, découle l'ordre général de l'ouvrage, ainsi que l'orientation des recherches qu'il expose ;<sup>3</sup> les sources et les déterminations de l'empirisme lockien doivent être cherchées dans les premiers écrits et les premières influences du philosophe, le rapport au cartésianisme dans les prises de positions de Locke à l'égard de celui-ci.

1 — Locke étudie la médecine avant de connaître le cartésianisme puisque, si on trouve des références médicales dans ses carnets de notes dès 1652, on n'en trouve faites à Descartes qu'en 1660. Boyle (*Sceptical Chymist*, 1661) oriente les premières recherches scientifiques, c'est Sydenham (*Methodus curandi febres*, 1666 ; *Observationes Medicae*, 1676) qui exerce la plus grande influence ; Locke fut son collaborateur et son disciple. En remarquant le rôle de Sydenham, monsieur Duchesneau suit la tradition des historiens modernes de la philosophie ;<sup>4</sup> son apport personnel consiste à montrer comment les rapports de Locke avec la médecine ont évolué, de la rencontre avec Sydenham jusqu'aux positions philosophiques de l'*Essay*. Le premier chapitre, intitulé « Locke et la Doctrine de Sydenham » est essentiellement consacré à l'exposition de la méthodologie de ce dernier<sup>5</sup>. La méthode sydenhamienne repose essentiellement sur l'observation exacte des maladies et l'établissement d'une méthode de traitement précise et régulière ; elle emprunte en cela à l'histoire baconienne, et aboutit à la critique des hypothèses, c'est-à-dire au rejet des explications a priori de la réalité. Il y a chez lui un certain phénoménisme ; la théorie des constitutions morbides, notamment, envisage la maladie sous son apparence globale (climat, atmosphère, etc...) plutôt que d'en chercher les causes

---

3. Cf. Préface, p. X : « Notre recherche sur la signification de l'empirisme de Locke implique (...) qu'avant toute interrogation, nous examinons les faits qui permettent un rapprochement historique entre philosophies de Locke et Descartes ».

4. Cf. BREHIER (P.U.F.) t. II, fasc. I, p. 241.

5. Signalons que monsieur Duchesneau est l'auteur d'un article sur « la philosophie médicale de Sydenham », paru in : *Dialogue*, IX (1970), pp. 54-68.

physiques cachées, par exemple, dans la théorie corpusculaire des corps. Le langage de Sydenham, lorsqu'il parle de causes réelles, d'effort, de la Nature, de matière morbifique, n'est pas cependant celui d'un empiriste qui réduirait toute connaissance aux données sensibles ; il admet pourtant le relativisme de nos connaissances. Mais la technique médicale nécessite pour son succès la supposition d'un ordre régulier et invariable des phénomènes naturels ; d'où le recours à un concept multiforme de nature, d'origine hippocratique (sur le développement des maladies), voire à un providentialisme théologique (chaque maladie possède son remède spécifique). La doctrine de Sydenham consiste à « limiter l'activité de médecin à investiguer minutieusement l'histoire des maladies et les effets des remèdes, suivant ce qu'enseigne le seul vrai maître, l'expérience ». Dans ses considérations sur l'essence des maladies, le médecin soutient que les symptômes finalement ne sont jamais que les signes généraux des effets indéfiniment variables de la nature. La méthode historique s'allie à la thèse de la rationalité du réel, pour permettre que la collation de symptômes spécifiques donne à connaître l'essence normale des affections. C'est cette méthodologie aux résonances tout à fait particulières, comme le montre par exemple la comparaison avec Robert Boyle, qui serait à la source de la réflexion du philosophe de l' *Essay* ; monsieur Duchesneau analyse dans son second chapitre l'empirisme médical de Locke, c'est-à-dire les rapports de Locke et de Sydenham, et les écrits médicaux du premier. Après discussion de la thèse soutenue par monsieur Romanell<sup>6</sup> (réciprocité de la collaboration), l'auteur conclut qu' « en fonction des données historiques que nous possédons, nous sommes portés à concevoir le rôle de Locke comme celui d'un collaborateur perspicace, qui aurait parfois aidé le maître à mettre ses idées au clair, qui aurait suggéré des modifications dans la présentation savante de la doctrine sydenhamienne ». Ceci permet à l'auteur de ne pas s'arrêter sur le problème de l'attribution à Locke du *De Arte Medica* (1669) et les fragments sur l' *Anatomie* (1668), et de passer directement à leur analyse<sup>7</sup>.

6. « Locke and Sydenham : a fragment on Smallpox » *Bulletin of the History of Medicine*, Tome XXXII (1958) pp. 233-321.

7. L'attribution à Locke est traditionnelle (cf. Fox Bourne, *The Life of J.*

Pour Locke, d'après le plus ancien de ces textes, le but du savoir médical est de prolonger la vie, de la libérer des infirmités et des souffrances « as much as the constitution of our frail composure is capable of ». La médecine est un art et ce sont les règles et les méthodes de traitement qu'il s'agit d'amener à la certitude. Mais l'action ne peut s'appuyer que sur de multiples observations, au demeurant trop nombreuses pour reposer sur l'expérience d'un seul individu. Une critique des anciens, de la méthode hypothétique — le raisonnement hypothétique, est conçu ici comme raisonnement a priori — repose sur le principe qu'on ne peut aller au-delà de l'observation, que les causes dernières nous sont à jamais cachées, et que seules certaines relations causales peuvent être constatées. Locke nomme ces dernières causes extérieures et visibles par opposition aux causes internes et imperceptibles. La certitude du traitement tient à son succès, mais elle s'accommode d'un certain relativisme : « Quiconque aura amené la cure d'une maladie à une certitude approchant celle qui tient à l'alimentation d'un homme en santé à l'aide de quelque sorte de repas consistant que ce soit, peut se sentir autorisé à entreprendre avec confiance le traitement de cette espèce de désordre, et dans cette partie, il pourra avoir perfectionné l'art de la médecine, bien que peut-être, dans quelques cas réfractaires et irréguliers, sa méthode bien constituée puisse faillir et la maladie frustrer tous ses efforts de la réussite ». Tout traitement cependant nécessite la régularité et la rationalité des symptômes pathologiques. C'est en ce point, sans doute, que Locke est original ; Hippocrate joint la méthode d'observation à une théorie finaliste de la nature (cf. la théorie de la prognose),

---

Locke, t. I, pp. 222-227 ; mais K. Dewhurst (*Dr. Thomas Sydenham 1624-1689*). *His life and original writings*, 1966) range les textes dans les oeuvres de Sydenham. Dans la note 104 de la page 41, monsieur Duchesneau signale en outre les travaux en cours du Pr. Bates sur ce problème, et justifie ainsi sa position : « nous croyons, pour notre part, qu'il a existé, dès le départ, une réciprocité d'apport intellectuel dans l'association Sydenham-Locke. Ainsi ne pensons-nous pas faillir à la vérité historique en traitant le *De Arte Medica* et l'*Anatomie* comme des traités sydenhamiens de Locke, en y cherchant l'un des motifs initiaux de l'empirisme de Locke ». L'expression « réciprocité d'apport intellectuel » semble coïncider avec la thèse de Romanell, mais on peut la comprendre dans les limites définies précédemment.

la signification des phénomènes pathologiques étant inscrite dans le cours des événements naturels. Sydenham interprète les symptômes selon l'expérimentalisme baconien, mais recourt à l'hippocratisme pour donner un sens aux phénomènes (finalité naturelle dans le développement de la maladie et le choix des remèdes, quoique sa science médicale soit un démenti partiel de sa position métaphysique). La thèse de monsieur Duchesneau (cf. p. 67) est que Locke reprend cette problématique téléologique en la plaçant, non dans l'ordre immanent à la nature, mais dans l'esprit de l'observateur. Ce qui l'intéresse, c'est la « technique humaine » de la médecine, « ce pourquoi il entreprend un examen psychologique et épistémologique des théories médicales. Sydenham accepte la doctrine hippocratique de la nature, mais sa méthodologie baconienne introduit à ce naturalisme ; Locke saisit l'originalité de la science sydenhamienne, il la comprend sans se référer à la philosophie de la nature d'Hippocrate, mais « pour comprendre la nouvelle science médicale dans sa constitution épistémologique, il introduit (...) l'équivalent de la prognose d'Hippocrate, dans une analyse de l'esprit ». L'auteur en conclut (ibid.) que la « thèse philosophique qui pourrait être l'expression de ce point de vue consisterait à postuler une doctrine de l'harmonie naturelle et de la rationalité propre à la connaissance, à l'arrière plan d'une analyse historique des idées et des choses ». Pour vérifier ce point de vue, dans lequel réside l'originalité principale de son ouvrage, monsieur Duchesneau entend chercher s'il y a dans la doctrine médicale de Locke un développement de cette thèse, et si on en trouve la justification dans la philosophie de l'*Essay*. L'analyse du fragment sur l'*Anatomie* qui achève ce chapitre, montre en fait que Locke avait initialement des vues sceptiques sur la connaissance. Si le modèle mécaniste est le « workmanship of nature », et correspond à des processus élémentaires de type corpusculaire imperceptibles, en l'absence de distinction entre qualités premières et qualités secondes, toute connaissance est phénoménale. La connaissance des qualités sensibles (même lorsqu'elle fait appel au microscope, c'est en cela que cette épistémologie d'origine sydenhamienne se différencie de l'expérimentalisme philosophique de Bacon et Boyle) ne peut conduire à la connaissance de la réalité, et la recherche causale n'a pas de terme. Pourtant, sur le plan des phénomènes perceptibles, l'action

des causes est compréhensible : le rapport des causes premières à notre connaissance est donc nécessairement lié à une finalité, d'autant que si les causes essentielles sont réputées inconnaissables, elles sont considérées comme existant réellement au plan des réalités extérieures. A cette époque, Locke n'a pas encore réfléchi sur le problème épistémologique ainsi posé ; pour ce faire, il faut passer de l'empirisme médical à l'empirisme philosophique.

2 — Même si l'on admet que l'empirisme de l'*Essay* dérive en grande partie des positions de Locke médecin, sur le plan philosophique, Locke demeure dans la tradition des théories empiristes du XVII<sup>e</sup> siècle, essentiellement celles de Gassendi et Hobbes. Ce sont ces deux doctrines que l'auteur analyse dans le troisième chapitre, après avoir montré les rapports historiques de Locke avec le gassendisme (par l'intermédiaire de Boyle, Willis, Bernier, Launay)<sup>8</sup>. Ces analyses demeurent cependant assez extérieures aux développements précédents ; elles concernent plus les doctrines de Hobbes et Gassendi que ce que Locke en a pu tirer. Le but premier de l'auteur est de montrer que l'empirisme aboutit à un grave problème qu'il ne peut résoudre ; pour Hobbes comme Gassendi, les conditions du savoir sont explicitées dans une théorie sensualiste de l'idée, mais la science trouve son fondement dans le modèle euclidien de la rationalité (cf. la réduction hobienne de la logique à un calcul) : « dès lors com-

8. Pourquoi cette question est-elle laissée de côté en ce qui concerne Hobbes ? S'il est évident que Locke dans ses écrits politiques combat Hobbes, et possède une certaine connaissance de ses théories, il ne serait pas inutile de savoir ce qu'il en avait lu, dans quelles circonstances, et sur quels points précis, il pourrait y avoir influence de l'auteur du *Léviathan*. M. Duchesneau note que « Hobbes ne pourrait que confirmer Locke dans son phénoménisme » (p. 129), qu'« il est indubitable qu'il a suggéré à l'auteur de l'*Essay* le passage sceptique sur les rapports de l'âme et du corps » (p. 130), que « la doctrine du langage de l'*Essay* est très voisine de celle de Hobbes » (p. 131), mais tous ces rapprochements demeurent vagues. On peut notamment critiquer le rapprochement des deux théories du langage ; pour le nominalisme hobésien, il n'y a pas d'idée générale mais des désignations de désignation (intention seconde) et l'arbitraire du langage rejaillit sur la vérité, comme Leibniz n'a cessé de le lui reprocher ; la doctrine lockienne de l'abstraction est d'une inspiration totalement différente, et la vérité concerne l'adéquation de la pensée, y compris l'idée générale, aux choses.

ment concevoir (...) la rationalité propre du réel et notre pouvoir de déduction ? » En mettant au jour ce problème, l'intention de l'auteur est de montrer que Locke, lui, a trouvé une solution. On peut cependant formuler diverses réserves. Tout d'abord, n'est-ce pas voir les doctrines empiristes au travers du rationalisme métaphysique, ou même de l'image que nous en donne le kantisme ? Le problème de l'intelligibilité du réel a-t-il obligatoirement un sens pour l'empiriste ? Si je pose que toutes mes idées viennent de l'action du monde sur moi, qu'y a-t-il d'étonnant à ce quelles lui correspondent ? La seule difficulté, c'est le mécanisme de cette correspondance, et à défaut d'hypothèses physiologiques, on peut se contenter de son affirmation comme simple fait ; le problème de la constance des phénomènes-lois n'en est peut-être pas un non plus, au niveau épistémologique du moins, car dans la perspective empiriste, c'est parce que les phénomènes sont constants que nous pensons qu'ils le sont, et non l'inverse ; c'est parce que le réel cause en nous la pensée qu'il est pensable. On peut évoquer contre l'empirisme le problème de l'induction ; je ne peux pas déduire  $(x)$ ,  $f(a)$ ,  $f(b)$ , etc..., en admettant que ces derniers sont des données sensibles ; mais, inversement, on peut montrer que quiconque n'a pas eu comme données  $f(a)$ ,  $f(b)$ , etc... ne possède pas  $(x)$   $f(x)$ <sup>9</sup>. Il s'agit d'un problème différent de celui posé par l'intelligibilité du réel, et qui peut trouver sa solution dans le nominalisme ; on remarquera que l'empirisme classique tient compte de la seconde partie du problème, et résout la première dans les termes de sa théorie de l'abstraction<sup>10</sup>. Dans ces conditions, présenter les philosophies de Gassendi et surtout de Hobbes comme le fait monsieur Duchesneau, nous paraît une thèse contestable sur la valeur intrinsèque. Dans la mesure où Hobbes ne pose pas le problème de la rationalité du réel, on ne peut lui imputer de ne l'avoir pas résolu ; il nous faut, au contraire, comprendre comment son mécanisme, appliqué à la

9. Cf. B. RUSSELL, *Human Knowledge, its scope and limits*, particulièrement le dernier chapitre, « the limits of empiricism ».

10. Si l'idée abstraite est l'idée concrète séparée de ses déterminations, l'universalité est donnée dans la sensation, le problème ne se pose pas pour Hobbes, puisque la généralité et non l'universalité n'est qu'une dénomination arbitraire.

connaissance, l'exclut. Par contre, puisque Locke utilise incontestablement un concept de finalité pour exposer l'accord de la pensée et du monde,<sup>11</sup> il faut que l'historien de la philosophie explique la présence de ce thème en son oeuvre ; ce que fait parfaitement monsieur Duchesneau, et de façon qui n'admet pas de réplique en montrant le rôle de l'empirisme médical dans la genèse des théories de l'*Essay*.

3 — Dans l'ensemble, le reproche qu'on pourrait faire à monsieur Duchesneau, outre son appréhension « rationaliste » de l'empirisme, c'est de considérer que Hobbes et Locke participent à une même problématique philosophique. Ce point de vue lui sert de fil conducteur pour l'analyse des « positions initiales de Locke sur le problème de la connaissance » qui constitue le chapitre IV de son ouvrage<sup>12</sup>. On le suivra donc dans cette voie. Si l'auteur reprend la thèse de M. Romanell (P.C.) selon laquelle le philosophe généralise l'emploi d'une méthode que Sydenham n'appliquait qu'à l'étude des maladies, il ajoute que l'empirisme médical, et l'empirisme gnoséologique n'offrent pas le même type de réduction : l'un réduit la science du réel à celle des phénomènes, l'autre le savoir à une origine sensible. Le passage s'est effectué rapidement chez Locke : les textes médicaux datent de 1668-1669, les deux premières esquisses de l'*Essay* de 1671<sup>13</sup>. Dès ces premières esquisses, il est affirmé que les qualités sensibles sont les plus simples idées que nous

11. Cf. *Essay* II, xxiii, 12 « Dieu qui, par sa sagesse infinie, nous a faits tels que nous sommes, avec toutes les choses qui sont autour de nous, a disposé nos sens, nos facultés et nos organes de telle sorte qu'ils puissent nous servir aux nécessités de cette vie, et à ce que nous pouvons avoir à faire dans ce monde ».

12. « Gassendi et Hobbes avaient soulevé un problème épistémologique que leur système ne leur permettait pas de résoudre. Le problème concernait surtout la relation à établir entre les données empiriques de la connaissance, les idées fournies par les sciences, et les fondements d'une science certaine de la nature (...) Quelle est la théorie de la connaissance que Locke développe dans les esquisses de 1671, en relation avec la problématique issue des systèmes de Hobbes et Gassendi, et avec les positions méthodologiques de la médecine sydenhamienne ? »

13. On dispose de trois esquisses de l'*Essay*, désignées habituellement par A (Aaron et Gibb, Oxford, 1936), B (Rand, Harvard, 1931), C (inédite à la Pierpont Library de New York, et qui date de 1685).

ayons, et les premiers objets de notre entendement. L'adéquation de l'idée et de la qualité sensible est comprise comme une ressemblance objective (image du miroir) mais Locke se refuse à examiner les bases matérielles ou spirituelles de la perception. L'idée de substance pose alors un grave problème. Toute qualité sensible d'une substance donnée semble, a priori, être déterminée par une dualité de relation : relations à l'essence de la chose dont elle est la propriété, relations aux autres qualités de la même substance. Quelle que soit la constance des relations phénoménales, puisque les idées simples ne contiennent pas en elles-mêmes la raison d'être des corrélations de l'expérience, la liaison subjective de diverses qualités sensibles ne saurait renvoyer à une liaison objective susceptible d'être perçue. La supposition que l'idée d'une substance est composée de l'association de diverses idées de qualités sensibles, présente certaines difficultés. L'expérience nous montre qu'il y a une modification des qualités sensibles suivant les causes en présence. Ce qui conduit Locke à infléchir sa théorie de la substance dans le sens de la causalité. Dès lors, l'idée n'est pas simplement une image, elle renvoie à une cause productive, et par qualité, il faut entendre toute chose existant hors de nous, et qui produit en nous une idée simple. Quant à la chose, il faut distinguer ses qualités actuelles et ses qualités potentielles ; les qualités actuelles sont permanentes, et les qualités potentielles sont toutes les altérations qu'une chose peut produire dans une autre chose. Dès lors, ne doit-on pas concevoir les qualités actuelles comme productrices des autres, et leurs idées comme possédant une réalité objective ? C'est à ce niveau que monsieur Duchesneau réintroduit la problématique qui oriente son travail : on retrouve le problème posé par l'existence de la science. Les matériaux de la connaissance sont fournis par les idées simples et complexes (dont certaines, comme celles des substances, nous sont imposées) ; il semble que l'expérience soit la source productrice à la fois des idées et de leur corrélation rationnelle. L'auteur en conclut que, si l'expérience est le fondement de la rationalité, c'est que le phénomène possède une rationalité interne, comme dans l'empirisme médical lockien. Si l'expérience peut donner la certitude en ce qui concerne l'existence, reste le problème des mathématiques ; c'est d'une expérience proprement sensible de proportion constante entre des

idées simples d'étendue ou de nombre que la connaissance mathématique tire sa certitude ; l'esprit accorde d'abord sa certitude à ces proportions constantes, et en les appliquant aux données de l'expérience, il en tirerait leur rationalité. Monsieur Duchesneau note que, si l'étude historique des idées, de leurs combinaisons et relations, est d'une importance centrale, et donne lieu à une « logique nouvelle »<sup>14</sup> pour l'utilisation des idées de la connaissance, « le problème de la rationalité du réel ne semble pas pouvoir être analysé strictement à ce niveau descriptif » (p. 160). Ce qui semble lui manquer « c'est essentiellement une doctrine de l'inférence »<sup>15</sup> capable d'établir les relations qui existent entre les déductions rationnelles et la rationalité propre du réel, telle qu'elle se manifeste à l'expérience ». Si on doit reconnaître que le but de Locke est essentiellement pratique « pouvons-nous concevoir de réduire toute (sa) philosophie de la connaissance (...) à la stricte méthode empiriste de description des données observables dans la connaissance ? » Monsieur Duchesneau répond que c'est impossible et qu'il y a chez Locke une ligne métaphysique générale ; il tente d'expliquer cette ligne en analysant le texte, resté manuscrit, des *Essays on the Law of Nature* (1664). La loi de la nature est l'expression de la volonté divine, mais le volontarisme lockien est limité : la loi doit s'interpréter en fonction de la structure ontologique du monde et de la liberté de l'homme, elle-même inscrite dans la structure téléologique de la nature. L'obligation de la loi de nature dépend matériellement du pouvoir qu'a l'homme de connaître la volonté divine par raison naturelle, ou par la révélation. Se pose le problème de savoir comment cette loi de nature nous est connaissable, d'autant que Locke développe une critique des idées innées, ou plutôt de l'inscription native de la loi dans l'esprit de l'homme ; les arguments des *Essays* sont déjà ceux de l'esquisse B de 1671, et du livre premier de l'*Essay* de 1690, à ceci près qu'en 1664, est

- 
14. Il nous semble que ceci mériterait plus ample développement ; en quoi la logique lockienne est-elle nouvelle ? Nous aurions plutôt tendance à dire que la combinatoire lockienne des idées diffère peu de celle de Descartes, Port-Royal, et plus tard Crousier ; ce qui est nouveau c'est la méthodologie des sciences ; voir ici note 2, et *in fine* notre conclusion.
  15. Le mot nous paraît mal choisi, aucune théorie de l'inférence n'a jamais traité de ce problème, qui est une question d'ontologie.

utilisé le terme « inscripta » pour définir la loi qui serait proprement gravée en nous de façon explicite. Il ne refuse cependant pas, comme le fait remarquer M. Polin<sup>16</sup>, le point de vue suivant lequel la loi de nature serait innée à notre nature de façon essentielle, bien qu'on ne puisse la lire immédiatement, ni même directement dans l'esprit de l'homme. Pour expliquer la doctrine de la connaissance que cela implique, monsieur Duchesneau fait appel à un texte du Journal, datant du 26 juin 1681, et à une comparaison avec le célèbre texte de Leibniz « Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis » (1684). Dans son Journal, Locke distingue deux sortes de connaissances, l'une générale, fondée sur les « idées justes et vraies » (right and true Ideas), l'autre particulière, fondée sur les faits ou la description des faits. C'est pour expliquer la notion lockienne d'idée vraie que monsieur Duchesneau fait appel à Leibniz. Arrêtons-nous à la notion leibnizienne d'adéquation : une notion est adéquate lorsqu'elle est une notion distincte, dont tout le contenu est connu distinctement par analyse ; « déterminer » nos idées consiste à pousser la définition jusqu'aux éléments irréductibles, ce qui n'est possible qu'à un certain degré pour la connaissance humaine, pour laquelle les déterminations se manifestent dans l'expérience ; c'est pourquoi la connaissance mathématique ne concerne que la possibilité ; il n'y a cependant nul doute que l'expérience signifie l'intelligibilité des causes réelles des phénomènes. Monsieur Duchesneau note que Locke serait d'accord pour reconnaître que les idées primitives sont celles dont l'intelligibilité ne peut être rendu distincte par analyse. Leibniz pose que ces idées primitives ne sont autre chose que les attributs de Dieu, Locke pose l'existence de Dieu comme la prémisse absolue qui fonde la possibilité des déductions morales. Notre connaissance ne peut qu'exprimer inadéquatement l'ordre du réel, à moins que le symbole, l'idée même ne devienne archétype intelligible, comme c'est le cas pour les vérités mathématiques. Locke ne se distingue de Leibniz que sur le problème de l'inscription originelle des vérités dans l'esprit humain. Monsieur Duchesneau en conclut à une dualité d'orientation de la première philosophie

---

16. « *La politique morale de J.L.* », p. 102, cf. « *Essays on the Law of Nature* » I, p. 116.

lockienne de la connaissance, l'analyse historique des éléments de la connaissance se double d'une entreprise de justifier déductivement les déterminations morales de l'action humaine. Avant de poursuivre l'analyse de l'ouvrage, nous aimerions faire quelques remarques. Tout d'abord, on peut se demander si la notion de loi de nature, autrement dit la philosophie du droit, est bonne pierre de touche pour juger la philosophie lockienne de la connaissance. Si l'empirisme a une origine médicale, la philosophie morale ainsi conçue a son origine chez les juristes. L'opposition entre la conception de la loi naturelle, telle qu'elle se développe depuis Grotius, Pufendorff, jusqu'à Barbeyrac et Burlamaqui, et une épistémologie empiriste est flagrante ; Cassirer l'a noté pour montrer que le rationalisme éthique prédomine du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>. Pour résoudre cette opposition, certains partisans du droit naturel ont développé une théorie dite l'*acquisition* originaire qui rappelle celle de Locke<sup>18</sup>. On attendrait donc que soit mis en lumière le rôle des sources lockiennes, en ce qui concerne la doctrine morale, comme monsieur Duchesneau l'a fait pour une doctrine épistémologique en la rapportant à Sydenham. Il y a peut-être dans l'oeuvre de Locke la convergence de deux univers de discours hétérogènes. On pourrait contester aussi la valeur historique de la démarche effectuée dans ce chapitre : on utilise un texte de 1664 pour expliquer celui de 1671, et un texte de 1681 pour expliquer celui de 1664 ; il aurait fallu au moins prouver qu'on pouvait le faire. Quant à la notion d'idée juste et vraie, (*right and true idea*), on aurait aimé la voir comparer avec la doctrine de l'*Essay* ; Locke y soutient que<sup>19</sup> seules les propositions sont vraies ou fausses (*true or false*), et réserve aux idées les termes de « *right or wrong* », que Thurot traduisait excellemment par « justes ou fautives »<sup>20</sup>. La comparaison avec Leibniz appelle le même genre de remarque : le chapitre XXXI du Livre II de l'*Essay* est consacré à l'analyse des notions d'idées complètes et incomplètes, qui ressemblent

17. Cf. *Die Philosophie der Aufklärung*, t. f. (Fayard, 1966), p. 247.

18. VAN BICMA, in *L'espace et le Temps chez Leibniz et Kant*, Alcan, 1908, cite p. 204, à ce propos, un texte intéressant.

19. Cf. II, xxxii, chap. intitulé en référence à Arnauld « Des Vraies et des Fausses Idées ».

20. *Oeuvres de Locke et Leibniz* (Didot, 1839) p. 234.

d'assez près aux concepts leibniziens, idées adéquates et inadéquates. Mais les auteurs divergent sur le problème de savoir quelles idées sont complètes ; pour Locke, les idées simples le sont. Leibniz refuse (*Nouveau Essais*, ad loc.) de considérer que les idées des qualités sensibles puissent l'être<sup>21</sup>. Cette divergence oppose radicalement l'empirisme et le rationalisme, et pose le problème de savoir ce qu'est l'idée simple pour Locke. A notre sens, il ne suffit pas de dire qu'elle est idée d'une qualité sensible, la question se pose de dire si elle est un universel ou un particulier. On peut admettre que toute sensation est particulière ; ce que je sens est telle ou telle qualité sensible ; mais pour Locke, l'idée générale (qui peut être simple au sens de non composée) est abstraite à partir des données de la perception qui conséquemment sont composées. Auquel cas, si l'idée de qualité sensible n'est pas composée, alors elle n'est pas une donnée immédiate de la sensation, et si elle est une donnée immédiate de la sensation, elle est nécessairement composée. Il nous semble que Locke hésite sur ce point. En II, i, 25, il affirme que les idées simples sont les « idées particulières des objets des sens » ; de même en III, iv, 16, il montre que les « idées simples ont très peu de degré dans ce sens que les logiciens nomment *Linea Praedicamentis* » ;<sup>22</sup> mais en II, xxxi, 12, il soutient que l'esprit a trois sortes d'idées abstraites ou essences nominales, et il fait des idées simples la première espèce d'idées abstraites, les idées simples des qualités sensibles ne seraient en ce cas que des parties des données particulières de la sensation<sup>23</sup>. Il y a là un problème fondamental qui met

---

21. « Il ne paraît pas que les idées confuses, comme celles que nous avons de la douceur, méritent ce nom. Car, quoiqu'elles expriment la puissance qui produit la sensation, elles ne l'expriment pas entièrement, ou du moins nous ne pouvons pas le savoir : car si nous comprenions ce qu'il y a dans cette idée que nous avons de la douceur, nous pourrions juger si elle est suffisante pour rendre raison de tout ce que l'expérience y fait remarquer ».

22. Locke semble supposer alors que les particuliers sont des idées simples : « La dernière espèce n'est qu'une seule idée simple, on n'en peut rien retrancher pour faire que ce qui la distingue des autres étant ôté, elle puisse convenir avec quelqu'autre chose ».

23. III, iii, 9, « Chaque terme plus général signifie une certaine idée qui n'est qu'une partie de quelqu'une de celles qui sont contenues sous elles ».

en cause la cohérence de la doctrine lockienne, ainsi que son rapport au rationalisme de type cartésien.

4 — Le chapitre V de l'ouvrage de monsieur Duchesneau, intitulé « Locke philosophe de l'expérience », est le plus important, parce que l'auteur y achève de déployer son interprétation de l'empirisme lockien. L'empirisme de l'*Experimental Philosophy* (Boyle) repose, selon monsieur Duchesneau, sur une circularité fondamentale : pour expliquer la naissance de la perception sensible de la qualité des choses on suppose une théorie atomistique de la matière, l'expérience doit fonder la science, mais un savoir a priori doit interpréter l'expérience<sup>24</sup>. Le but de l'auteur est de montrer comment Locke résoud le problème ; une remarquable analyse (pp. 151 sq.) des trois textes où ce dernier traite de la notion de pouvoir (*Essay*, II, vii, 8 ; II, xxi ; II, xxvi, 1-2) introduit à cette solution. La notion de pouvoir est à la fois une idée simple de la réflexion (nous pouvons déterminer certaines parties de notre corps à se mouvoir), ou de la sensation (effet que les corps naturels sont capables de produire les uns sur les autres), et une idée complexe de mode simple (l'esprit considère en une chose la possibilité que n'importe quelle de ses idées simples soit changée, et dans une autre la possibilité d'opérer ce changement ; le pouvoir est une relation). Il y a un paradoxe à considérer cette notion comme simple et comme composée ; en fait, le pouvoir en tant que donnée sensible n'est pas réductible à une forme particulière du perceptible, il s'impose à travers toute perception, issue de la sensation comme de la réflexion ; de plus, il est une donnée simple, car s'il implique toujours une relation à l'action productrice, il est manifesté

24. Cette remarque ne peut être un reproche que dans la perspective du rationalisme classique, c'est-à-dire dans l'hypothèse d'une philosophie réflexive qui se donne pour but de fonder la science. On soutiendrait volontiers aujourd'hui que ce rôle fondateur n'est qu'une illusion (cf. les célèbres analyses de Cavallès in *Logique et Théorie de la Science*, P.U.F., 1960) ; on a, par ailleurs, proposé des classifications circulaires des sciences (Piaget). Il importerait, à notre sens, de savoir dans quelle mesure ce thème du fondement est présent chez les empiristes classiques, et plus particulièrement chez Locke. La question historique fondamentale est en effet de déterminer si la philosophie lockienne de la connaissance est une réponse au problème du fondement, et si par conséquent monsieur Duchesneau a raison de l'interpréter dans ce sens.

directement par tout effet sensible, tout phénomène perceptible, toute donnée de la perception. Dans ces conditions, ce qu'il faut c'est de chercher quelles sont les notions simples qui sont des notions d'effets, et comment elles révèlent les pouvoirs qui les produisent. L'idée est à la fois une perception de l'esprit et une modification de la manière dans le corps qui causent de telles perceptions en nous.

Mais il faut distinguer dans les corps les qualités premières et les qualités secondes : Locke affirme que l'on peut connaître les relations de ces qualités premières aux idées qu'elles produisent en nous ; les qualités secondes apparaissent comme un simple pouvoir de déterminer une apparence sensible dans la conscience (couleurs, sons, goûts) . Or Locke ajoute que c'est par les qualités premières que les corps produisent en nous ces phénomènes de conscience. Par là est attestée leur valeur objective, et le rapport des deux types d'idées, sans que soit remis en cause le phénoménisme emprunté à l'empirisme médical. L'hypothèse corpusculaire, en effet, n'est qu'une explication hautement probable des phénomènes naturels, mais il semble impossible d'en déduire rigoureusement les qualités sensibles des réalités naturelles, telles que nous pouvons les observer. C'est l'examen de nos idées des qualités sensibles qui nous permet de distinguer les qualités inhérentes aux réalités et celles qui surgissent secondairement de notre pouvoir de perception sensible, et du pouvoir d'interrelation des réalités naturelles. L'idée de pouvoir apparaît comme une caractéristique téléologique, expliquant l'interrelation des réalités naturelles et la possibilité pour le sujet conscient de la percevoir. Toutefois, monsieur Duchesneau note que la question de l'objectivité du savoir rationnel n'est pas totalement résolue ; tout savoir résulte en effet, pour Locke, d'une comparaison des idées les unes avec les autres : le rationalisme cartésien ne disait pas autre chose, mais il fondait la rationalité dans la conception claire et distincte des natures simples. Après avoir rappelé la fameuse définition de la sémiotique ou science des signes (mots et idées) du livre IV, c'est dans la doctrine lockienne du langage que notre auteur tente de trouver une réponse au problème du fondement de la rationalité (i.e. de l'objectivité du savoir rationnel conçu comme des rapports inter-idées) . En s'appuyant sur les travaux

de M. Aarsleff,<sup>25</sup> Armstrong,<sup>26</sup> Yolton,<sup>27</sup> monsieur Duchesneau montre que les analyses linguistiques de Locke se situent strictement sur un plan épistémologique, et qu'elles écartent la recherche métaphysique concernant le rapport de signification ; sa doctrine conventionaliste de l'origine des mots est un simple postulat épistémologique, qui se borne à la synchronie, et refuse l'analyse diachronique où Leibniz en situera la critique. Si le rapport de signification qui lie le mot à l'idée est toujours arbitraire, cette référence directe et immédiate ne se suffit pas à elle-même et implique le rapport de l'idée à une cause productive ;<sup>28</sup> au centre de toute l'analyse se trouve l'adéquation du rapport de signification avec l'intelligibilité même du réel. Selon monsieur Duchesneau, « la sémiotique apparaît comme la seule doctrine de la rationalité conciliable avec l'analyse empiriste des idées » (p. 203) ; cette conclusion repose sur la thèse que le signe (qu'il soit mot ou idée) inclut toujours en lui-même sa référence objective, et que par là la sémiotique intériorise dans la fonction signifiante elle-même le rapport de finalité qui lie la connaissance au monde. Cette thèse, l'auteur la fonde en dernier lieu sur l'interprétation d'un texte fondamental concernant la vérité ; celle-ci nous semblant contestable, c'est par sa discussion que nous introduirons la mise en perspective critique de tout l'ouvrage.

5 — Le terme vérité ne semble signifier pour Locke « rien d'autre que le fait d'unir ou de séparer des signes de la même façon que les choses qu'ils signifient, conviennent ou non l'une avec l'autre. Le fait d'unir ou de séparer des signes, dont il s'agit ici, est ce que nous appelons autrement proposition. Ainsi, la vérité appartient seulement aux propositions, dont il

25. AARSLEFF, H. « Leibniz on Locke on Language », in *American Philosophical Quarterly*, I (1964), pp. 165-186.

26. ARMSTRONG, R.L. « John Locke's Doctrine of Signs : A new Metaphysics » *Journal of the History of Ideas*, XXVI (1965), pp. 369-382.

27. YOLTON, *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge, C.U.P. 1970.

28. Il nous semble qu'une erreur typographique s'est glissée p. 201 ; on lit « le rapport de signification, qui implique que la relation nom-idée soit toujours dépendance par rapport à une relation *nom-chose* ; » nous croyons que monsieur Duchesneau a voulu écrire ; « Soit toujours dépendante par rapport à une relation *idée-chose* ».

existe deux sortes : à savoir les propositions verbales et les propositions mentales, de même qu'il y a deux sortes de signes communément en usage : les idées et les mots »<sup>29</sup>. Les implications que monsieur Duchesneau tire de cette définition indiquent assez l'interprétation qu'il lui donne :

(i) le critère de la vérité cesse d'être formel et devient totalement matériel, c'est l'accord ou la convenance des choses entre elles ; la vérité des propositions ne réside que dans les rapports objectifs qui les sous-tendent, et que l'expérience seule peut manifester.

(ii) la théorie représentationnelle des idées est réfutée : si le critère de la vérité est l'accord des réalités elles-mêmes, c'est que l'idée n'est pas l'objet exclusif de l'acte de perception, l'idée n'est pas seulement une copie mentale d'un objet, elle est à la fois cette image et sa référence objective, ou raison d'être ou raison signifiante.

(iii) se trouve expliquée une aporie apparente du livre IV ; Locke y soutient en effet que connaître c'est percevoir un rapport entre idées, et il range l'existence réelle parmi ces relations, or un rapport d'existence réelle ne semble pas pouvoir se réduire à une relation entre deux idées (celle d'un sujet et celle d'une existence)<sup>30</sup>.

Il ne nous semble pas que le texte de Locke réduise la vérité à un rapport entre des réalités, il nous paraît, au contraire, qu'il reprend la doctrine très classique selon laquelle une proposition est vraie lorsqu'elle relie des termes qui sont réellement unis ou lorsqu'elle sépare des termes réellement séparés ; autrement dit, le vrai réside, non dans l'accord des choses entre elles, mais dans la correspondance de l'image à la réalité<sup>31</sup>. Si notre interprétation est correcte, la logique lockienne utilise dans sa théorie de la vérité

29. IV, v, 2.

30. Monsieur Duchesneau est ici en accord avec Bréhier, qui fait la même remarque l. c. p 254.

31. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, E. 4, 1027 b 18, et A, 10, 1051 b 2 : « être dans le vrai c'est penser que ce qui est séparé est séparé, et ce qui est uni est uni, et être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des objets ».

deux niveaux sémantiques distincts : celui des idées (convenance entre deux idées), celui des choses (convenance de l'idée à la chose). C'est bien ce qui ressort de la distinction faite entre la vérité verbale et la vérité réelle ; au premier niveau sémantique, « cette proposition, *tous les centaures sont des animaux* sera aussi vraie que celle-ci *tous les hommes sont des animaux* ; » mais « quoique les mots ne signifient autre chose que nos idées, (...) ils sont destinés à signifier des choses, »<sup>32</sup> c'est pourquoi doit intervenir le second niveau sémantique pour définir la vérité réelle. « Les propositions renferment une vérité réelle lorsque les signes dont elles sont composées sont joints suivant que nos idées conviennent, et lorsque ces idées sont telles que nous ne connaissons capables d'exister dans la nature, ce que nous ne pouvons connaître à l'égard des substances, qu'en sachant qu'il en a existé de telles »<sup>33</sup>. La question qui se pose alors est celle des critères de correspondance des idées au réel ; Locke tente de la résoudre au niveau de la doctrine des idées complètes et incomplètes (*adequate and inadequate*). L'idée simple est nécessairement complète, c'est-à-dire qu'elle a valeur objective ; nous reconnaissons volontiers que Locke fonde cette objectivité sur la finalité (rapport que Dieu a mis entre nos idées des qualités sensibles et ces qualités) ; le problème est plus délicat en ce qui concerne les idées complexes ; celles-ci en effet sont arbitraires, « étant des combinaisons que l'esprit joint ensemble par un libre choix ; »<sup>34</sup> la question est résolue de façon purement verbale : « toutes les idées de cet ordre sont elles-mêmes regardées comme des archétypes, et les choses ne sont considérées qu'en tant qu'elles y sont conformes »<sup>35</sup>. Il faudrait en effet expliquer comment le rapport archétypal des idées aux choses est possible, et s'il ne ramène pas à l'idéalisme cartésien ; lorsque Locke essaie de montrer que « notre connaissance n'est pas moins véritable ou certaine, parce que les idées de morale sont de notre propre invention, et que c'est nous qui leur donnons des noms », il se fonde sur une comparaison avec l'arbitraire du langage et sur ce qu'appeler triangle un trapèze ne change rien à une démonstration ; mais puis-

---

32. IV, v, 7.

33. Ibid. 8.

34. IV, iv, 4.

que dans le cas considéré, la vérité provient de la seule convenance des idées, et que ces idées sont des groupements arbitraires d'idées simples, on ne voit pas comment cette convenance pourrait être autrement qu'arbitraire<sup>35</sup>. C'est toute la morale et toute la mathématique qui tombent. Cette interprétation implique que, contrairement à la thèse de monsieur Duchesneau, il y ait chez Locke une théorie représentationniste de l'idée ; l'idée possède une double réalité : elle est un élément de l'esprit et une représentation, c'est-à-dire une image ; c'est parce que les idées sont des images qu'on peut les manier comme des signes de la réalité, en supposant incluses dans leurs propriétés intrinsèques leurs possibilités de référence objective. Il s'ensuit que le paradoxe du traitement de l'existence dans le livre IV demeure ; nous pensons qu'il est inhérent à la philosophie lockienne. Monsieur Duchesneau avance que l'existence réelle ne peut être une relation que si on suppose que l'intelligibilité du réel est contenue dans le rapport de l'idée signe au monde, il exclut, comme Bréhier, que l'existence soit une idée (un prédicat) susceptible de convenir ou non avec un sujet. Ceci va à l'encontre de l'interprétation que Leibniz donne de ce passage ; personne au XVII<sup>e</sup> siècle ne soutient que l'existence n'est pas un prédicat. Locke lui-même ne peut le faire car, puisque nos propositions linguistiques n'expriment que la convenance ou disconvenance de deux idées, la proposition « Dieu existe » exprime la convenance de l'idée de Dieu à celle de l'existence. Cette position, en outre, est cohérente avec le thème d'une démonstration de l'existence de Dieu. Ou celui d'une connaissance intuitive de notre existence, puisque l'intuition est définie comme la perception immédiate de la convenance de deux idées. Elle est par contre en désaccord avec l'affirmation que les propositions générales ne concernent pas

35. Ibid., 9 ; seul, à l'époque, Leibniz a abordé ce genre de problème de façon relativement satisfaisante, parce qu'il distinguait la réalité des rapports et l'arbitraire des noms par lesquels on désigne les termes de ces rapports ; cf. *Dialogues, de connexion inter res et verba* (1677), édition Gerhard, tome VII, p. 190 sq.

36. On trouve chez Locke la thèse selon laquelle les idées complexes nous sont imposées par notre contact avec le monde externe (par exemple la conjonction constante dans le cas des idées complexes de substances) ; mais cela est peu compatible avec l'affirmation de l'arbitraire.

l'existence,<sup>37</sup> puisque l'idée d'existence n'est qu'un terme général, et avec le fait que seule la sensation nous apporte la connaissance de l'existence des choses extérieures,<sup>38</sup>, puisqu'alors le rapport d'existence réelle est véritablement inclus dans l'acte de sensation.

6 — Nous serons d'accord avec monsieur Duchesneau pour accorder dans la théorie lockienne de la connaissance une place centrale à la sémiotique. On peut considérer que cette troisième division du savoir, à côté de la pratique et de la physique, recouvre, en fait, tout le contenu de l'*Essay* ; en ce sens, c'est une théorie de la pensée, du langage et du raisonnement. On attendrait alors, plutôt que le dernier chapitre sur la critique lockienne de la vision en Dieu, une étude critique de cette sémiotique. Il nous semble, en effet, qu'elle est lourde d'ambiguïté ; si, par exemple, on y trouve une théorie de l'idée signe et du mot signe, on ne rencontre jamais de définition du mot signe qui soit explicite ; or un mot et une idée peuvent-ils être signes au même titre ? L'idée semble plutôt un signe iconique et le mot un signe arbitraire<sup>39</sup>. En fait, au sein même des difficultés que nous avons soulignées ici, ce qui apparaît, c'est l'ambiguïté de l'empirisme lockien. La philosophie lockienne brasse assurément des thèmes d'origine rationaliste et idéaliste ; c'est le cas, par exemple, de la théorie de l'inférence par intuition de la convenance entre deux idées, dont monsieur Duchesneau note qu'elle est en tout point cartésienne. Mais, à l'inverse, on y rencontre le thème de l'irréductibilité du jugement d'existence à la démonstration (excepté pour Dieu), et c'est cet aspect du lockisme que les Lumières retiendront ; la polémique avec Worcester révèle que, quand bien même nous n'avons pas d'idée claire d'une chose, il

37. IV, ix, 1.

38. *Ibid.* IV, xi.

39. Le chap. VI du livre de D.J. O'Connor *John Locke* (Dover, 1966) traite de façon intéressante de ces problèmes dans la perspective de la philosophie analytique ; bien que cet ouvrage passe sous silence bien des difficultés (p. 140, O'Connor parle d'idées générales complexes, or en II, xi, 9, Locke affirme que les idées générales sont simples), on s'étonne que monsieur Duchesneau ne le cite pas dans sa bibliographie.

ne s'ensuit pas qu'elle n'existe pas ; parmi les arguments, on trouve référence faite à la gravitation newtonnienne. Si on sait que Locke, comme le fait remarquer Leibniz, n'a jamais changé le passage de l'*Essay* (II, vii, 11) où il affirme que les corps opèrent par impulsion, et non autrement, on ne peut que noter la convergence de sa théorie du raisonnement appliqué à la méthodologie scientifique, avec la nouvelle philosophie naturelle,<sup>40</sup> et par conséquent son opposition radicale au cartésianisme. En critiquant l'argument de Malebranche, selon lequel le processus naturel de la connaissance consiste à passer de la considération de tous les êtres d'un point de vue général à la vision particulière de celui que nous désirons apercevoir, Locke pose la dépendance de l'abstrait et du général par rapport aux données particulières de l'expérience sensible pour la conscience, monsieur Duchesneau le note excellemment. Mais alors, ne doit-on pas dire que, loin que la sémiotique apparaisse la seule doctrine de la rationalité conciliable avec l'analyse empiriste des idées, c'est au contraire la genèse empiriste des idées qui assure à la sémiotique, conçue comme logique, sa rationalité, c'est-à-dire son rapport au réel ? A dire le vrai, ni cette thèse ni la thèse inverse, proposée par monsieur Duchesneau, ne nous semblent totalement satisfaisantes. La doctrine lockienne est polyvalente ; plus précisément la théorie de la connaissance nous paraît relever de deux courants distincts, selon qu'elle s'applique à Dieu, à la morale et aux mathématiques, ou qu'elle concerne le monde externe. La signification de l'empirisme lockien est ambiguë, et cette ambiguïté ne peut être comprise qu'au travers d'une étude précise de la sémiotique. Celle-ci est sans conteste la métaphysique nouvelle que d'Alembert attribue à Locke dans le discours préliminaire de l'*Encyclopédie*, et on la comprendra sans doute mieux en la rapportant à l'image qu'en ont forgée les Lumières<sup>41</sup>.

Que cette image ne soit pas la seule possible indique alors le rôle historique charnière que son ambiguïté même confère

---

40. Voir note 2.

41. Certains thèmes de l'*Essay* sont sélectionnés ; ce n'est sans doute pas un hasard si un des deux articles « propositions » de l'*Encyclopédie* est une reprise textuelle de passage des chap. VII et VIII du livre IV.

au lockisme,<sup>42</sup> et l'intérêt essentiel qu'on peut trouver dans la lecture d'un ouvrage aussi bien informé que celui de monsieur Duchesneau.

## APPENDICE

Ce compte rendu était déjà rédigé lorsque monsieur Duchesneau nous a fait parvenir un article sur « Locke et le savoir de probabilité »<sup>43</sup> qu'il a écrit quelque temps après son ouvrage. En notant qu'« il y a lieu de supposer que, si les idées sont considérées comme des signes des réalités naturelles, ces signes ont une raison d'être dans la nature des choses, et qu'une association de ces signes conforme à la nature traduirait de façon suffisamment intelligible, la logique inhérente aux phénomènes, tels qu'ils sont perçus » (p. 190), il nous semble que l'auteur nuance ses positions concernant la représentationalité<sup>44</sup> des idées. Pareillement lorsqu'il remarque que « l'application de la méthode descriptive implique que le problème des fondements de la probabilité ne soit pas intrinsèquement distingué de celui des degrés de la probabilité » (p. 191), il nous semble qu'il saisit la problématique empiriste hors des présupposés rationalistes qu'on pouvait lui reprocher dans son ouvrage. La question du rapport à Newton, et aux Lumières (en l'occurrence d'Alembert) est aussi absorbée, d'une façon qui nous fait souhaiter que monsieur Duchesneau, qui apparaît actuellement comme l'un des meilleurs spécialistes de Locke, approfondisse la question dans des études ultérieures.

Université de Rouen (France)

42. Dans la perspective de monsieur Duchesneau, une étude comparée avec la notion condillacienne d'analyse permettrait sans doute de compléter la compréhension du rôle que joue la finalité dans les doctrines empiristes de la connaissance.

43. *Dialogue*, vol. XI, 1972, pp. 185-203.

44. En fait le problème nous paraît reposer sur une ambiguïté — que l'idée représente la chose pourrait vouloir dire qu'elle en est une image ressemblante. C'est ce que Locke nie expressément (cf. II, viii, 7). Une relation de ressemblance entre une idée a et une chose b, peut s'expliciter dans le fait que l'idée et la chose ont au moins une propriété en

commun, c'est-à-dire /  $aRb \Leftrightarrow [f(a) \cdot f(b)]$  . / Si on nie ce point il ne s'ensuit pas qu'on refuse d'expliciter la relation de signe. Si, sous la forme de propriétés conjointes ; pratiquement on pose souvent quelque chose comme /  $aS^1b \Leftrightarrow [f(a) \cdot g(b)]$ , / ainsi dans tel cas  $aS^1b$  est équivalent au fait que  $a$  soit un nom propre et  $b$  un individu. Cela est vrai pour toute théorie qui ne réduit pas l'analyse logique à un travail portant sur les seules propriétés des expressions (on pourrait dire que Locke opère une telle réduction et qu'il analyse des différences entre les idées de qualités sensibles, de mode, de substance ou de relation au seul niveau des propriétés de ces idées) mais on ne s'en tient pas à une telle réduction, si on se pose certaines restrictions destinées à nous garantir que les idées ne sont pas de signes vides ; pour se faire on assume l'existence des idéats ; ainsi  $aS^1b$  peut impliquer que  $a$  est une idée complète et  $b$  une qualité sensible, ou  $a$  une idée incomplète et  $b$  une substance. Locke ne pose ces propriétés conjointes que pour justifier une doctrine de la vérité qui soutient comme méthathéorème « la proposition «  $p$  » est vrai si  $p$  ». La proposition  $p$  exprime le rapport  $C$  de convenance entre les idées  $a$  et  $b$ , elle est vraie s'il y a le rapport réel  $C_1$ , entre les idéts  $a_1$  et  $b_1$ ; dès lors  $aCb$  est vrai, si  $a_1C_1b_1$ ; or la théorie des idées complètes et incomplètes permettrait dans certains cas de conclure si on  $aS^1a_1, bS^1b_1, aCb$ , que  $a_1C_1b_1$  est un fait. En tout état de cause si l'on peut admettre que les idées ne sont pas représentatrices des choses au sens d'images ressemblantes, il ne semble pas qu'on puisse en dire autant des propositions qui conservent au moins la structure formelle des faits. La doctrine lockienne des idées négligeant la forme, ne permet pas une discussion correcte de ce problème ; dans ces conditions, si on voulait nier que nos pensées soient en quelque façon des images ressemblantes des choses, il faudrait faire comme Hume dans le cas des impressions, c'est-à-dire refuser d'aller au-delà, ce qui ne paraît pas cohérent avec le réalisme lockien.

## Sur l'injustice de structure

Serge J. Morin

Volume 1, numéro 1, avril 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203008ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203008ar>

[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

Morin, S. J. (1974). Sur l'injustice de structure. *Philosophiques*, 1 (1), 171–192.  
<https://doi.org/10.7202/203008ar>

## SUR L'INJUSTICE DE STRUCTURE \*

par Serge J. Morin

Le présent essai entend montrer, *via* une évaluation critique de certaines de nos croyances, a) que les francophones du Nouveau-Brunswick souffrent d'une « injustice de structure », b) que la présence d'une telle injustice au sein de sa société est au francophone ce qu'une théorie falsifiée est à l'homme de science. En d'autres mots, je veux mettre à jour une certaine irrationalité camouflée par des justifications les plus cohérentes.

On trouve ce concept d'une « injustice de structure » dans un récent article de Bernard Harrison intitulé *Violence and the Rule of law*<sup>1</sup>. Je prends pour acquis que l'analyse de Harrison est juste et je m'appliquerai surtout à la situer dans d'autres contextes : 1) le crime chez les cols blancs, 2) les francophones du Nouveau-Brunswick<sup>2</sup>.

Il est plus ou moins juste de dire que nous acceptons de vivre selon l'ensemble des règles et des lois tel qu'adopté par notre société parce que nous croyons, implicitement ou explicitement, en cette théorie de Hobbes voulant qu'à l'état de nature, l'homme serait plongé dans un règne de terreur et qu'afin d'éviter ce cauchemar il est nécessaire de se soumettre à un autre règne, celui de la loi<sup>3</sup>.

---

\* Texte révisé d'une conférence prononcée en juin 1973 à la session conjointe de l'Association canadienne de philosophie et l'Association canadienne de recherches et d'éducation pour la paix, à l'Université Queen's à Kingston.

1. Bernard HARRISON, « Violence and The Rule of Law » in *Violence*, New York, David McKay Co., 1971, pp. 139-176.
2. A noter que, tout au long de ce travail, je vise, surtout et avant tout, la situation des francophones au Nouveau-Brunswick, i.e., que tout ce qui précède mon analyse de leur situation sert d'arrière-plan qui nous permettra de bien « surprendre » cette injustice de structure dont souffre la communauté francophone du Nouveau-Brunswick.
3. Voir aussi Clyde FRAZIER, « Between Obedience and Revolution », *Philosophy and Public Affairs*, Spring 1972, vol. I, no. 3.

Hereby it is manifest that, during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war, and such a war as is of every man against man <sup>4</sup>.

But as men, for the attaining of peace and conservation of themselves thereby, have made an artificial man, which we call a commonwealth, so also have they made artificial chains, called civil laws, which they themselves, by mutual covenants, have fastened at one end to the lips of that man or assembly to whom they have given the sovereign power, and the other end to their own ears. These bonds, in their own nature but weak, may nevertheless be made to hold by the danger, though not the difficulty, of breaking them.

(Hobbes, *op. cit.*, p. 28)

Et ce danger est nul autre qu'un retour au règne de la terreur ou de la violence. Il devient alors compréhensible que, dans tel contexte, on interprète toute violation de la loi comme étant une action qui rend possible ce retour au règne de la terreur, ou encore, qu'on considère la violence comme quelque chose de permmissible si, et seulement si, c'était là le seul moyen <sup>5</sup> possible pour établir (ou rétablir) le règne de la loi.

Cette croyance va de pair avec deux autres croyances populaires : 1) que notre règne de la loi (société démocratique libérale) est, moins en théorie sinon en pratique, complet, juste et équitable à cause de 2) la manière par laquelle il fut établi, soit le consentement quasi universel, implicite ou explicite des citoyens raisonnables <sup>6</sup>.

- 
4. Thomas HOBBS, *Leviathan*, cité dans *Discovering Philosophy*, Matthew Lipman (ed), New York, Appleton-Century-Crofts, 1969, pp. 21-2. C'est un peu le même raisonnement qui fait dire à certaines personnes que si la religion disparaissait, nous ne pourrions plus répondre à la question « Pourquoi agir moralement ? »
  5. La violence est habituellement entendue comme ayant une valeur instrumentale, e.g. « Avoir recours à la violence ». On oublie que la violence peut aussi avoir une valeur intrinsèque, e.g. la glorification de la guerre, des soldats. Voir Ronal B. MILLER, « Violence, Force and Coercion », dans *Violence*, pp. 22-23.
  6. Voir Bernard HARRISON, *art. cit.*, pp. 144-5.

On peut alors comprendre pourquoi ces démocrates libéraux, tout en reconnaissant le « triste sort » réservé à certaines classes sociales, n'acceptent pas que ces gens aient recours à des moyens violents (voire même certaines innovations) pour « corriger leur situation. » Ces libéraux refusent la violence car, comme je le disais, ils croient 1) que c'est là le retour au règne de la terreur, 2) que le règne de la loi tel qu'établi dans leur société est juste et équitable, ou encore qu'il reflète le mieux l'idéal d'une société juste, 3) qu'il existe des procédés dûment établis par lesquels les injustices peuvent être corrigées,<sup>7</sup> et qu'un citoyen raisonnable ne peut pas négliger ces procédés car, comme dit Rawls :

Now if the participants in a practice accept its rules as fair, and so have no complaint to lodge against it, there arises a *prima facie* duty (and a corresponding *prima facie* right) of the parties to each other to act in accordance with the practice when it falls upon them to comply. (...) But one cannot, in general, be released from this obligation by denying the justice of the practice only when it falls on one to obey. If a person rejects a practice, he should, as far as possible, declare his intentions in advance, and avoid participating in it or accepting its benefits<sup>8</sup>.

C'est ici qu'on réalise une des faiblesses de ce genre de théorie politique (contrat social)<sup>9</sup>. Il est possible qu'un citoyen

7. « It is one of the virtues claimed for the liberal democracies that they have discovered ways in which dissatisfied groups can obtain redress for their grievances without resorting to civil disobedience or violence ». Peter M. Leslie, « The Role of Political Parties in Promoting the Interests of Ethnic Minorities », in *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de Science politique*, II, no 4, 1969, p. 419.

8. John RAWLS, « Justice as Fairness », *Journal of Philosophy*, LIV, no. 22, Oct. 1957, pp. 653-662. Reproduit dans *Discovering Philosophy*, p. 81.

9. Il me semble que, si ce genre de théorie a une valeur quelconque, ce n'est que dans une très petite société où tous les citoyens raisonnables seraient des nouveaux immigrants ayant tous le même arrière-plan socio-économique. \* Rawls souligne cet élément hypothétique, mais cela ne touche en rien à la faiblesse fondamentale de ce genre de théorie.

It should be noted straightway that in this interpretation of the con-

raisonnable soit obligé de quitter sa société « juste », son pays même, parce qu'il refuse d'agir selon une pratique particulière qu'il juge injuste.

What would the theory of contract of citizenship say of a man who thought that he received no benefit from being a member of a State, that he wanted neither the privileges nor the obligations? As Plato states the theory, it would say that in that case the man should go off to live elsewhere. Socrates represents the law as arguing that, by remaining in Athens, he has shown that he prefers Athens to other city-states and therefore that he wants its privileges. This line of argument could not be applied so easily today, when many people are not free, as Socrates was, to become a citizen of different State.

There are therefore two objections to the theory of contract of citizenship. First, it does not apply to natural-born citizens as it does to naturalized citizens. Secondly, the theory presupposes freedom to accept or reject the contract, and this freedom does not exist for many people nowadays.<sup>10</sup>

Mais heureusement que dans une société démocratique libérale, il sera toujours possible d'éviter ces départs car, dit-on, notre système permet à un individu de combattre une pratique ou une loi qu'il trouve injuste. On lui signalera les nombreux résultats positifs qu'ont entraînés ces contestations faites à l'intérieur des

---

tract theory the principles of justice are understood as the outcome of a hypothetical agreement. They are principles which would be agreed to if the situation of the original position were to arise. There is no mention of an actual agreement nor need such an agreement ever be made. (John RAWLS, « The Justification of Civil Disobedience », dans *Civil Disobedience: Theory and Practice*, Hugo Adam Bedau (ed.), New York, Pegasus, 1969, pp. 241-2) .

- \* C'est ce que Lucien SFEZ appelle « la théorie du comportement certain » dans « Science des organisations et changement social », *Projet*, avril 1973, 74, p. 420. Voir aussi Laurence H. TRIBE, « Policy Science : Analyses or Ideology », *Philosophy and Public Affairs*, Fall 1972, vol. 2, no. 1, pp. 79-83.
- 10. D.D. RAPHAEL, *Problems of Political Philosophy*, MacMillan, 1970, pp. 87-88.

cadres établis par le règne de la loi. On lui signalera surtout les nombreux amendements à la Constitution, la Déclaration des droits de l'homme, la reconnaissance de certaines lois, etc., et qu'on peut, en procédant toujours de cette manière, amener d'autres changements qui sauront « guérir » quelques-uns des torts ou injustices actuels. En d'autres mots, tout en lui reconnaissant le droit de lutter contre certaines imperfections qui se sont glissées dans le système, on impose tout de même une limite à sa contestation.

Hence they would wish to see dissatisfied groups directing their energies, as has sometimes happened in the past, toward securing a greater conformity between administrative or social practice and certain ideals long hallowed in liberal social and constitutional theory: and they too see any departure from this program as an abandonment of the ideal of a just and free society in favor of that of privilege sanctioned by force.

(B. Harrison, *art. cit.*, pp. 145-6)

En d'autres mots, plusieurs gens croient, implicitement ou explicitement, que notre système — nos institutions administratives et sociales — représentent ce qui se rapproche le plus d'une société juste. Dans un tel contexte, il devient très difficile de faire accepter l'idée même d'une contestation justifiée contre une pratique, une coutume, une loi, ou encore contre le système lui-même.

« Once a specific morality is firmly established as a norm of social behaviour, it is not only introjected — it also operates as a norm of « organic » behaviour: the organism receives and reacts to certain stimuli and « ignores » and repels others in accord with the introjected morality which is thus promoting or impeding the function of the organism as a living cell in the respective society. In this way, a society constantly recreates, this side of consciousness and ideology, patterns of behaviour and aspiration as part of the « nature » of its people, and unless the revolt reaches into this « second » nature,

into these ingrown patterns, social change will remain « incomplete », even self-defeating »<sup>11</sup>.

Il existe une autre source de difficultés. On a pu adopter une définition de « justice »<sup>12</sup> tellement restreinte, e.g. une conception de la justice qui sauvegarderait l'idéal d'une société capitaliste, qu'il serait quasi impossible pour nos contestataires de faire valoir leur lutte comme étant une lutte contre une injustice<sup>13</sup>.

Cette dernière manoeuvre rend explicite le fait que notre citoyen raisonnable pourrait facilement se trouver dans une situation où l'injustice dont il se sent victime serait sans redressement légal, surtout si l'injustice en question est due, 1) à certains arrangements socio-économiques de sa société, e.g. arrangements fondés sur la protection de la propriété privée, 2) au fait qu'on considère ces arrangements comme étant sacrés<sup>14</sup>, ou, comme dit Harrison, non négociables. Il est alors évident qu'aussi longtemps que ces arrangements socio-économiques existeront et que les gens conserveront cette même attitude vis-à-vis ces arrange-

11. Herbert MARCUSE, *An Essay on Liberation*, Pelican Books, 1972, p. 20.

12. Voir ces deux principes de justice que HARRISON (*art. cit.*, p. 140) considère comme étant fondamentaux et en partie constitutifs du concept de justice tel qu'il existe dans les théories politiques libérales.

P — 1 : Aucun tort (injustice) qu'un homme peut souffrir ne devrait rester sans redressement légal.

P — 2 : Ce qui est reconnu comme tort (injustice) doit être clairement spécifié à l'avance par la loi afin qu'un homme sache avec certitude raisonnable à quel moment il commet un acte illégal et à quel moment il agit légalement.

13. « For example, assuming an action aims at stopping crimes against humanity committed in the professed national interests; and the means to attain this goal are acts of organized civil disobedience. In accord with established law and order, not the crimes but the attempt to stop them is condemned and punished as a crime; thus it is judged by the very standards which the action indicts. The existing society defines the transcending action on its, society's own term — a self-validating procedure, entirely legitimate rights of the Sovereign is the right to establish enforceable definitions of words ». (H. MARCUSE, *op. cit.*, p. 76.)

14. « What is crucial is that reality as it seems to be should be thought of as something man cannot change and its unchangeability should have the force of a moral imperative ». (Georg LUKACS, *History and Class Consciousness*, traduit par Rodney Livingstone, MIT Press, Cambridge, 1971, p. 191).

ments (non négociables), les torts qu'entraînent ces arrangements resteront irrémédiables.

In making this appeal he (notre citoyen raisonnable) will no doubt point out that just because it is impossible to state in terms of our theory of justice exactly why it is that what he is against is an injustice (...) our concept of justice and the particular institutions it defends jointly embody what one might call *structural injustice*, or *structural injury*; and that it is just because the injustice that he is trying to remedy is a structural injustice that it is hopeless for him to seek redress for it through existing institutional channels, for the whole fabric of institutions through which he would have to work is predicated upon the assumption that what he considers an injustice is not an injustice at all, but, say, a reasonable liberty, or a necessary prerogative of government.

(B. Harrison, *op. cit.*, p. 147.)

C'est en ce sens que la lutte<sup>15</sup> que devra mener notre citoyen raisonnable en sera une qui devrait aboutir à la création d'une nouvelle structure sociale, d'un nouveau règne de la loi. Ce genre d'injustice — une injustice de structure — nous montre

15. A noter la situation — « double-bind » — dans laquelle se trouve notre citoyen raisonnable.

« The 'victim' is caught in a tangle of paradoxical injunctions, or of attributions having the force of injunctions, in which he cannot do the right thing ». (R.D. LAING, *Self and Other*, Pelican Books, 1971, p. 144).

En effet, notre citoyen devra, ou bien admettre que ce qu'il croyait être une justice n'en est pas une — il se sentira coupable de s'être rendu au pouvoir du *statu quo* —, ou bien accepter d'oeuvrer à l'intérieur du système actuel, admettant par le fait même un délai infini, ou bien enfin refuser le *statu quo*, acceptant ainsi de devenir un hors la loi.

« An opposition which is directed, not against a particular form of government or against particular conditions within a society but against a given social system as a whole, cannot remain legal and lawful because it is the established legality and established law which it opposes ». (H. MARCUS, *op. cit.* p. 70).

\*\* H. MARCUSE, *op. cit.*, p. 70.

\* R.D. LAING, *Self and Others*, Pelican Books, 1971, p. 144.

aussi pourquoi il est absurde de vouloir établir un règne de la loi qui vaudrait pour tous les temps, ou de croire que notre règne de la loi représente quelque chose d'absolument non négociable. Il faut être prêt, non seulement à adapter notre règne de la loi, mais aussi à envisager des changements assez radicaux. Cela est d'autant plus urgent si le sujet opprimé n'est pas un individu mais une communauté ethnique<sup>16</sup>, e.g. les francophones du Nouveau-Brunswick ; « the vital need for change is the very life of the ghetto population »<sup>17</sup>.

\* \* \*

Afin de mieux apprécier la situation des francophones du Nouveau-Brunswick, il est nécessaire de clarifier davantage ce concept d'une injustice de structure. Je tenterai cette clarification conceptuelle en me référant à un exemple bien concret, celui du crime chez les cols blancs.

Certains faits<sup>18</sup> au sujet du comportement criminel chez les cols blancs peuvent difficilement être compris dans le cadre d'une théorie criminologique qui, à toute fin pratique, définit le « crime » comme « quelque chose qu'on ne retrouve que chez les pauvres ».

The theories of crime which were then and which are still current emphasized social and personal pathologies as the cause of crime. The social pathologies included, especially, poverty and the social conditions related to poverty, such as poor housing, lack of organized recreational facilities, the ignorance of parents, and family disorganization. (...) the personal pathology which was used to explain crime was shifting from defective intelligence to defective emotions, as represented by such

16. Pour une excellente clarification conceptuelle de cette expression, voir Laurence W. CRISSMAN, « The Segmentary Structure of Urban Overseas Chinese Communities », *Man* vol. 2, no. 2, June 1, 1967, pp. 188-9.

17. H. MARCUSE, *op. cit.*, p. 61.

18. Pour une liste de ces crimes chez les cols blancs, voir Albert MORRIS, « Criminals of the Upperworld », dans *White-Collar Criminal*, Gilbert Geis (ed.) New York, Atherton Press, 1968, pp. 35-7.

concepts as frustration, the inferiority complex, and the Oedipus complex<sup>19</sup>.

En d'autres mots, ces théories criminologiques utilisent une définition du « crime » tellement restreinte qu'elles ne peuvent pas reconnaître le crime chez les cols blancs. De fait, il y a tout un débat à savoir si le concept de « crime » s'applique aux cols blancs<sup>20</sup>. Si ces explications causales ne valent pas pour certaines classes sociales, alors nous sommes en droit de douter de leur validité, même lorsqu'elles sont appliquées à ces classes sociales. Par exemple :

The assumption that an offender must have such pathological distortion of the intellect or the emotions seems to me absurd, and if it is absurd regarding the

---

19. Edwin H. SUTHERLAND, « Crime of Corporations », *White-Collar Criminals*, p. 57.

20. Voir *White-Collar Criminal*, sect. VI, pp. 347-87. Il faut noter aussi la façon dont certains développements, en psychiatrie, en sociologie et en droit, remettent en question l'utilité même du concept 'crime', car, de plus en plus, ces explications causales conçoivent le criminel comme un malade mental, i.e. que l'agent est transformé en patient irrationnel (\*), qu'il faut 'guérir' malgré lui (\*\*). C'est ainsi que l'idéologie professionnelle 'corrompt' les hommes.

(\*) « That philosophy can be briefly stated. The model of man and society that is employs is a combination of the billiard table, the jungle and the mental patient. The individual is likened to a billiard ball that is knocked around the table by forces beyond its control. (...) Psychoanalytic psychiatry postulates instincts as man's motivating agencies, with the vicissitudes of one's instincts during the first six years of life largely determining what one will be and do. The individual is thus conceived as basically irrational creature ». (Frank E. HARTUNG, *Crime, Law and Society*, Detroit, Wayne State University Press, 1966, pp. 181-2)

(\*\*) « (...) there is, however, a tendency of some magnitude to intervene in the lives of certain people — both children and adults — who have committed no offense. The reasons advanced to justify the intervention are usually three in numbers: (1) The intervenors are trying to help those in need. (2) If there is no intervention, the behavior of the children « is very likely to result ultimately in delinquency, emotional instability, or both (... ». (3) Without intervention the adults will most likely come to, or continue to, live on public assistance, be alcoholics or excessive drinkers, be unemployable, desert their families and form common-law conjugal teams, be criminals, and rear anti-social or social children ». (Frank E. HARTUNG, *op. cit.*, p. 226)

crimes of the businessmen, it is equally absurd regarding the crimes of persons in the lower economic class.

(E.H. Sutherland, *art. cit.*, p. 70.)

Il faut noter qu'il s'agit non seulement d'une théorie mais aussi d'une idéologie professionnelle. Cela explique, en partie, le fait que le crime chez les cols blancs ait longtemps passé inaperçu sous le regard « objectif » (restreint, pour ainsi dire, par des ornières conceptuelles) des sociologues, psychologues, juristes, etc., sans parler de son absence de la littérature philosophique. Cet ensemble de croyances — cette idéologie — s'avère incompatible<sup>21</sup> avec les nouvelles théories proposées par les Sutherland, Hartung, etc., et aussi longtemps que cette idéologie demeurera dominante, elle pourra être jugée comme source d'une injustice de structure. Et voici de quelle façon.

Si, aux deux principes de justice énoncés plus haut (note 12), nous ajoutons les faits suivants : 1) Plusieurs sociologues (Sutherland, Clinard, Hartung) nous disent que les crimes chez les cols blancs sont nombreux, sérieux, dominants dans notre société nord-américaine. 2) Ces crimes entraînent une désorganisation sociale. « (...) as the fact now stands before us, the criminals of the upperworld are real, numerous, and near at hand. It is likely that they are more costly in an economic sense than those of the underworld. They may well turn out to be more of menace to society in every way than their pleasant counterparts, the underprivileged criminal class ». (Albert Morris, *art. cit.*, p. 38.) 3) Ces gens (ou entreprises) sont très rarement poursuivis en cour civile, et encore moins trouvés coupables ; s'ils sont trouvés coupables, on peut à peine parler de châtiment surtout lorsqu'on le compare avec celui que reçoivent les gens des classes moins privilégiées. Cela est dû au fait que a) la cour civile est relativement indulgente envers les personnes accusées

21. Lorsque nos anciennes croyances s'avèrent incompatibles avec une nouvelle théorie nous pouvons réagir de trois façons (\*) : a) abandonner nos anciennes croyances, b) rejeter la nouvelle théorie, c) modifier l'un ou l'autre de nos deux ensembles de croyances afin de les rendre compatibles.

(\*) Voir D.D. RAPHAEL, *op. cit.*, p. 5.

de ce genre de crime, b) les lois sont très vagues, donc très difficiles à administrer équitablement et effectivement, c) les tentatives de rendre ces lois plus efficaces sont souvent étouffées par le lobbying des grandes entreprises, d) l'administration de la loi est souvent déléguée à toutes sortes de commissions, bureaux d'enquêtes et autres agents extraordinaires. 4) des criminels ne souffrent pas des résultats d'une poursuite judiciaire<sup>22</sup>; 5) les media d'information s'efforcent de cacher ce genre de crime : il faut lire les pages financières et sportives. En somme :

The crimes of the lower class are handled by policemen, prosecutors, and judges with penal sanctions in the form of fines, imprisonment, and death. The crimes of the upper class either result in no official action at all, or result in suits for damages in civil courts, or are handled by inspectors and by administrative boards or commissions with penal sanctions in the form of warnings, orders to cease and desist, occasionally the loss of a license, and only in extreme cases by fines or prison sentences. Thus, the white-collar criminals and, largely as a consequence of this, are not regarded as real criminals by themselves, the general public, or the criminologists.

(E.H. Sutherland, *art. cit.*, p. 47.)

Alors nos citoyens raisonnables, surtout s'ils font partie d'une classe défavorisée, auront certainement l'impression que les cols blancs jouissent d'une trop grande protection<sup>23</sup>, que la loi et son administration sont beaucoup plus humaines envers ces gens qu'elles ne le sont envers les autres classes sociales, que certains individus ont tout ce qu'il faut, statistiquement par-

22. « It is surely anomalous that civil process can in one instance — the juvenile court — be used to impose criminal sanctions and in another — white-color crime — to avoid their imposition.

(...) Such offender are typically subjected to civil process, which results in no stigma of being « criminal ». (Frank E. HARTUNG, *op. cit.*, pp. 237-8)

23. The most powerful group in medieval society secured relative immunity by « benefit of the clergy », and now our most powerful groups secure relative immunity by « benefit of business or profession ». (E.H. SUTHERLAND, *art. cit.*, p. 48)

lant, pour se retrouver un jour derrière les barreaux, que la loi est comme une toile d'araignée : « it's made for flies and the smaller kinds of insects, so to speak, but lets the big bumblebees break through »<sup>24</sup>. Cette prise de conscience rend explicite la présence d'une injustice de structure, i.e., « a kind of injustice for which, by its very nature, there can be no recourse to law, because it stems from the very nature of the system of social and economic arrangements that the law exists, among other things, to uphold »<sup>25</sup>.

Possibly little can be done with it (crime chez les cols blancs) short of fundamental changes in general social attitudes, as, for one example, a new economic perspective in which the competitive struggle for wealth will be secondary and will seem less desirable than co-operative struggle for human welfare.

( Albert Morris, *art. cit.*, pp. 38-9)<sup>26</sup>

En somme, la source de ce genre d'injustice n'est pas dans la loi comme telle, ni dans son administration, mais bien dans la structure même de la société, dans son idéologie, dans ses habitudes. Le citoyen raisonnable qui lutte contre le système oppressif cherche à parfaire et à élargir le règne de la loi. Il faut noter que telle évaluation critique du système se fait à la lumière des nouvelles données scientifiques qui démontrent les nombreux abus irrémédiables qu'entraîne notre conception actuelle du règne de la loi<sup>27</sup>.

\* \* \*

Cet exemple du crime chez les cols blancs a su, je crois, clarifier jusqu'à un certain point la signification d'une injustice de structure, ou tout au moins, il a su créer un arrière-plan qui

24. Cité par E.H. SUTHERLAND, *art. cit.*, p. 48.

25. Bernard HARRISON, *art. cit.*, p. 159.

26. Voir, comme exemple, l'article de Kenneth J. ARROW, « Gifts and Exchange » dans *Philosophy and Public Affairs*, Summer 1972, vol. 1, no. 4, pp. 343-362.

27. Voir Bernard HARRISON, *art. cit.*, pp. 165-66.

nous permettra de mieux surprendre cette injustice de structure dont souffre la communauté francophone du Nouveau-Brunswick.

Une étude de la situation des francophones du Nouveau-Brunswick dévoile une injustice tellement bien établie qu'il est devenu possible de définir ce groupe ethnique par la présence chez eux de cette injustice de structure. Il ne s'agit pas évidemment de dresser une liste bien cataloguée de toutes les injustices dont souffre présentement ce groupe ethnique. Il s'agit plutôt de distinguer entre une injustice « traditionnelle » et une injustice de « structure ». J'entends, par injustice « traditionnelle », celle qu'une société peut (et souvent veut) négocier et corriger sans trop de difficulté, i.e., qu'elle peut corriger via les voies établies, par exemple, 1) en introduisant ou en changeant certaines lois, 2) en appliquant plus sévèrement des lois déjà promulguées, 3) en introduisant certains amendements constitutionnels ou garanties légales, etc. De cette façon une société, guidée par un certain « fair play », peut évidemment diminuer le nombre de plaintes raisonnables que peuvent lui adresser certains groupes minoritaires.

Ainsi, on signalera aux Acadiens les nombreux résultats positifs qu'ont apportés leurs contestations<sup>28</sup>, à savoir a) la reconnaissance officielle<sup>29</sup> de leur culture et de leur langue, b) la restructuration de la taxation, c) une représentation francophone garantie au sein d'un Ministère (Éducation) par la création du poste de sous-ministre dont le pouvoir semble à peu près nul<sup>30</sup>, d) la création d'une École normale de langue française, e) une Université francophone à Moncton, f) certaines rectifications dans la carte électorale<sup>31</sup>, etc. En somme, il s'agit

28. Ces contestations — même les plus récentes — furent essentiellement celles des gens qui ne cherchaient pas à renverser ou à éviter le système, mais cherchaient plutôt à l'exploiter. Voir Peter M. Leslie, *art. cit.*, pp. 419-433.

29. Cette reconnaissance ne semble être qu'une déclaration de principe.

30. Voir les dernières déclarations du sous-ministre actuel, M. Armand Saintonge, dans lesquelles il définissait sa fonction comme celle d'un « homme de paille ».

31. « According to some calculations, for example, an aggregate difference of less than 1,000 votes in the last provincial election in New Brunswick could have resulted in a provincial government which would have had

d'un genre d'injustice bien familier à la conscience libérale qui reconnaît le triste sort de la minorité acadienne et le bien-fondé de leurs revendications<sup>32</sup>.

Mais il est possible, à mon avis, de montrer que les francophones de cette province sont, en plus, victimes d'un autre genre d'injustice « for which, by its nature, there can be no recourse at law, because it stems from the very nature of the system of social and economic arrangements that the law exists, among other things, to uphold »<sup>33</sup>. En d'autres mots, la source de cette injustice ne se situe pas nécessairement dans les *détails administratifs* du système actuel mais plutôt dans le *système lui-même*. Une telle injustice nous permet de remettre en question l'existence d'un système particulier d'arrangements socio-économiques, i. e., sa façon de déterminer les relations de pouvoir (au sens large) entre individus à l'intérieur d'une société<sup>34</sup>.

Supposons que le gouvernement du Nouveau-Brunswick, en déclarant cette province bilingue, énoncerait non seulement un *fait* mais aussi une *ligne de conduite* (c1), à savoir, le devoir

---

no members of French origin ». (Peter C. FINDLAY, *Maritime Union's Implications for the French Language Culture*, 1970, *Maritime Union Study*, Fredericton, N.B., pp. 5-6.)

32. « The possibility of (...) only nominally representative government leads to equally reasonable and sensible demands for adequate representation, for legal safeguards against the abuse of minorities, for political self-determination in the case of recognizable national minorities submerged by conquest or other historical circumstances in some larger political unit, and so on ». (Bernard HARRISON, *art. cit.*, p. 154)

33. B. HARRISON, *art. cit.*, p. 59.

34. « The Acadians, following their expulsion from Nova Scotia in 1755, and their resettlement (in many instances) in the poorest areas of New Brunswick, suffered under the conscious efforts of the British to exclude them from political and economic life. Only gradually were they able to establish themselves within the hierarchy of the Roman Catholic Church against the opposition of the dominant Irish, and only gradually did they obtain a foothold in the liberal professions. Thus they have faced a long upward struggle to achieve a status which still falls far short of that occupied by the English-speaking majority ». (Peter M. LESLIE, *art. cit.*, p. 420.)

« The Acadians, for example, throughout their history have had only very meagre political resources, for in spite of their political strength was limited by their lack of private wealth and by a scarcity of capable leaders (...) » (Peter M. LESLIE, *art. cit.*, p. 424-5)

qui lui revient de reconnaître, respecter, protéger et promouvoir les intérêts de ses deux groupes ethniques, ou encore, et d'une façon un peu moins utopique, le devoir de veiller à ce que les intérêts d'un des deux groupes ne soient pas frustrés sans raisons valables<sup>35</sup>. Cette ligne de conduite est, à mon avis, implicite derrière la promulgation de la loi sur les langues officielles du Nouveau-Brunswick (le 18 avril 1968). Il devient alors socialement important 1) que le gouvernement s'informe auprès des deux groupes ethniques<sup>36</sup> afin de connaître leurs intérêts, 2) que les deux groupes ne craignent pas (se fassent un devoir même) de faire *ressortir* le caractère essentiellement ethnique de leurs intérêts<sup>37</sup>.

Mais il existe dans cette province une autre ligne de conduite (c2) qui semble incompatible avec c1. Peter M. Leslie rend explicite cette autre ligne de conduite :

It is not pretended that a politician belonging to an ethnic minority need mask the attractiveness of his party to his own group, but it *is* asserted that he must *scrupulously* (je souligne) avoid any indication that its interests conflict with those of the rest of the population *en bloc*. Otherwise he simply courts the mobilization of the majority against the minority. For this reason it is assumed throughout this paper that an ethnic minority, so long as it adheres to a strategy of parliamentary action

35. Les francophones du Nouveau-Brunswick diront qu'ils ont souvent l'impression que la majorité anglophone tend ou bien à promouvoir ses propres intérêts, tout en sachant que cette poursuite saura frustrer les intérêts francophones, ou bien à frustrer à la fois leurs propres intérêts et ceux des francophones surtout lorsqu'il s'agit de « donner » quelque chose aux francophones (même là on y voit un motif égoïste) e.g. la question du bilinguisme à Moncton. Voir Magoroh Maruyama, « Toward Human Futuristics : Transpistemological Process », *Dialectica*, vol. 26, fasc. 3-4, 1972, pp. 170-171.

36. C'est-à-dire que le gouvernement, dans le contexte du Nouveau-Brunswick, doit cesser de s'adresser à un groupe majoritaire et à un groupe minoritaire termes devenus quasi péjoratifs); c'est un schème conceptuel qui conserve cette attitude antiégalitaire. Tout comme on n'écoute pas ce que dit l'enfant mais qu'on écoute un *enfant* qui parle, de même on n'écoute pas *ce que dit le francophone*, mais un *minoritaire* qui parle.

37. C'est là, à mon avis, le rôle primordial du Parti Acadien, i.e., celui de définir les objectifs de la population francophone.

(as opposed to « direct action » or a strategy of confrontation), must avoid providing political controversy on matters relating to the promotion of its interests *as an ethnic minority*.

(Peter M. Leslie, *art. cit.*, p. 421.)

Le professeur Leslie nous donne deux exemples de c2 :

1 — le programme qui avait pour but de promouvoir l'égalité des chances :

It is precisely the fact that the government has been able to present the Program for Equal Opportunity as a non-ethnic issue that has made sponsorship of it politically feasible.

(Peter M. Leslie, *art. cit.*, p. 426.)

2 — le problème des écoles bilingues :

This history of the schools issue in New Brunswick provides strong evidence that for an ethnic minority to provoke political controversy over its demands is likely to prove extremely damaging to itself.

(Peter M. Leslie, *art. cit.*, p. 429.)

En d'autres mots, selon c2, les francophones du Nouveau-Brunswick, i.e., 40% de la population, doivent vivre politiquement *comme s'ils* n'existaient pas, *comme si*, à toute fin pratique, il n'y avait pas de culture acadienne, *comme s'ils* n'avaient pas de besoins particuliers, *comme s'il* n'y avait pas de problèmes ethniques. En somme, ces francophones doivent agir *comme s'ils* n'étaient pas francophones. On prend vite l'habitude de se voir et de permettre aux autres de nous voir comme non là. La fantaisie devient la réalité. Graduellement, les choses se passent *comme si* cela était « naturel » et, à force d'agir *comme si*, on en arrive à croire que réellement il n'y a pas de problèmes ethniques.

Moncton, *City with a heart*, regrette que certains étudiants « radicaux » aient brisé l'harmonie qui l'avait caractérisée dans le

passé. De fait, ce groupe radical n'a que signalé la présence du fait français à Moncton, obligeant ainsi plusieurs citoyens à faire *comme si* ce phénomène était toujours là. D'un point de vue phénoménologique, le francophone se sent pétrifié et dépersonnalisé ; il doit refuser sa subjectivité. Il voit l'autre comme celui qui le nie, qui ignore ses sentiments, qui le traite comme une chose, neutre. S'il se présente comme il est, il sait que cela irritera l'autre. Il doit agir *comme si* l'autre ne savait pas qu'il est francophone, et l'autre doit agir *comme si* il ne savait pas que le francophone sait qu'il agit *comme si*. Le tout est un jeu macabre où l'on joue à se décevoir mutuellement. Si nous nous situons à nouveau dans le contexte de c1 et c2, on peut dire qu'avec c1, le francophone voit son existence confirmée, tandis qu'avec c2, son existence est niée. Une telle contradiction ne peut que faire violence aux francophones.

Nous pouvons démontrer cette incompatibilité entre c1 et c2 en examinant le problème du bilinguisme au Nouveau-Brunswick. Les francophones ont lutté et luttent toujours, avec peine et misère (dans le cadre c2), en faveur du bilinguisme, non pas pour le promouvoir mais parce qu'un statut bilingue, croit-on, 1) assurerait le maintien et l'usage de leur langue, 2) leur permettrait une intégration structurelle, car leur ethnicité ne constituerait pas une barrière pour leur mobilité sociale<sup>38</sup>. En d'autres mots, dans le cadre c2, le statut bilingue signifie, non pas que la société en question tentera de répondre aux aspirations des deux groupes ethniques, mais, au contraire, que la société pourra devenir non ethnique. Avec son statut bilingue, la société est en mesure d'agir *comme si* l'élément ethnique (une fois reconnu) n'y était pour rien (c2). Voilà le paradoxe ! Le bilinguisme peut nous conduire au « melting pot ». Dans un tel contexte, le francophone accepte le bilinguisme, i.e., d'agir *comme si*, croyant que cela lui permettra de s'infiltrer ou s'intégrer dans la structure de sa société qui est celle d'un groupe qui s'est octroyé depuis longtemps les postes clés et qui fonctionne d'après des

---

38. « A group which is structurally assimilated is one whose ethnicity does not constitute a barrier to the social mobility of its members ». (Peter M. LESLIE, *art. cit.* p. 422.

normes et des valeurs étrangères aux siennes<sup>39</sup>. Le francophone saura s'infiltrer d'autant plus vite qu'il saura se présenter comme non-francophone, i.e., qu'il devra imiter l'autre dans son langage, ses attitudes et son style de vie, voir l'assimilation culturelle. Les anglophones peuvent accepter le bilinguisme (dans le cadre c2), tout en étant assurés que le statu quo serait maintenu<sup>40</sup>, bilinguisme pour les francophones seulement<sup>41</sup>. Ou encore, pour le francophone, la préoccupation d'ordre linguistique et culturelle devient secondaire.

Dans un tel contexte (c2), on peut dire de cette politique du bilinguisme ce que Georg Simmel disait de l'assistance sociale :

The goal of assistance is precisely to mitigate certain extreme manifestations of social differentiation, so that the social structure may continue to be based on this differentiation<sup>42</sup>.

Il est évident que celui qui désire sauvegarder et promouvoir la francophonie refusera d'oeuvrer dans le cadre c2<sup>43</sup>. Il peut démontrer que ce cadre, avec les institutions et les arrangements socio-économiques qu'il entraîne, est pour lui une injustice, une injustice de structure. Afin de corriger cette situation, les francophones peuvent faire appel à c1, i.e., cette autre ligne de conduite (implicite dans la loi sur les langues officielles du Nouveau-Brunswick), selon laquelle l'État a le devoir de reconnaître, respecter, protéger et promouvoir les intérêts de ses deux groupes ethniques. Dans un tel contexte (c1), il devient socialement important que les deux groupes ethniques, *qua* groupes

---

39. Peter M. LESLIE, *art. cit.*, p. 422.

40. Lorsqu'il n'est pas accepté, cela ne peut être dû qu'à un certain chauvinisme linguistique.

41. « Le bilinguisme est maintenu par deux blocs unilingues. Si l'un des blocs devient bilingue, l'autre jouit d'une suprématie linguistique et peut alors assimiler la communauté bilingue ». (W.F. Mackey, *Le bilinguisme : phénomène mondial*, Montréal, 1967, p. 12)

42. Georg SIMMEL, « The Poor », traduit par Claire Jacobson, dans *Poverty in Canada*, John Harp et John R. Hofley (ed.) Prentice-Hall, 1971, p. 53.

43. *A fortiori* devra-t-il lutter contre l'union des provinces maritimes.

ethniques, fassent valoir leurs intérêts<sup>44</sup>. Il ne sera pas question ici d'agir *comme si*, de camoufler ses intérêts, de nier son identité, de vivre continuellement dans un état d'insécurité et de subordination,<sup>45</sup> etc. Il est évident qu'il ne s'agit pas simplement de faire un choix entre deux lignes de conduite mais bien un choix existentiel fondamental<sup>46</sup> entre deux modes de vie radicalement différents l'un de l'autre. Le francophone et l'anglophone doivent choisir entre deux sortes d'existence, deux façons d'être présent dans le monde. C1 nécessitera des changements fondamentaux et qualitatifs dans l'ordre social actuel et dans les valeurs sur lesquelles il fut fondé. D'où la difficulté d'un tel choix, car c'est l'*ethos* d'une société qu'il faudra changer, i.e., une moralité fermement établie, une norme de conduite sociale et politique devenue quasi instinctive.

Il faut dire que plusieurs études socio-économiques faites sur le Nouveau-Brunswick font habituellement allusion à ce genre de choix mais elles nous le situent toujours dans le cadre c2 sous forme, pour ainsi dire, d'une menace. C'est-à-dire que leurs auteurs ont déjà opté pour c2, et prennent pour acquis que le francophone (pour eux ce choix ne vise que le francophone), s'il veut l'intégration structurelle ou l'amélioration de son stan-

---

44. M. Hector Cormier, ancien secrétaire administratif de la S.N.A., déclarait récemment qu'il « devrait y avoir quelqu'un pour donner le point de vue et les aspirations des francophones dans une ville bilingue comme Moncton ». (*L'Évangéline*, 25/09/72, p. 3.) Voir aussi les pressions que font certains francophones afin d'obtenir deux ministères d'Éducation autonomes.

45. « (...) the ontologically insecure person is preoccupied with preserving rather than gratifying himself. The ordinary circumstances of living threaten his *low threshold* of security. (...) If the individual cannot take the realness, aliveness, autonomy, and identity of himself and others for granted, then he has to become absorbed in contriving ways of trying to be real, of keeping himself or others alive, of preserving his identity, in efforts, as he will often put it, to prevent himself losing his self ». (R.D. LAING, *The Divided Self*, pp. 42-3)

46. Pour le francophone, le choix est entre « être ou ne pas être ». « An argument occurred between two patients in the course of a session in an analytic group. Suddenly, one of the protagonists broke off the argument to say, 'I can't go on. You are arguing in order to have the pleasure of triumphing over me. At best you win an argument. At worst you lose an argument. I am arguing in order to preserve my existence'. (R.D. LAING, *The Divided Self*, p. 43)

dard de vie, devra agir *comme si* (condition nécessaire mais non suffisante). Mais il doit accepter, par le fait même, l'assimilation culturelle. S'il choisit de se protéger contre une telle assimilation culturelle, il doit alors accepter de vivre dans la pauvreté<sup>47</sup>. Mais, chose que ces recherches ne disent pas, si la prospérité peut entraîner l'assimilation culturelle, la pauvreté peut avoir le même effet<sup>48</sup>. Une période de récession économique dans la région de la langue minoritaire (e.g. le nord-est du Nouveau-Brunswick) peut avoir un effet désastreux sur celle-ci, car une telle récession peut entraîner une migration de masse vers les centres de croissance (centres unilingues), e.g., Moncton, St-John, Fredericton... Ainsi le choix disparaît<sup>49</sup>.

Mais le fait de nous le présenter comme un vrai « choix » permet au groupe majoritaire de se voir comme non-responsable<sup>50</sup> du triste sort réservé au groupe minoritaire<sup>51</sup>. En d'autres mots, le fait qu'il y ait choix permet au groupe majoritaire de dire qu'en *toute* justice, il ne peut pas reconnaître les

---

47. Par exemple, Peter M. LESLIE, (*art. cit.*, pp. 431-2) nous présente ce choix de la façon suivante : « The preservation of a minority culture may be sought through protection against « contamination » from the outside, i.e., from the majority. An attempt can be made to create a community apart, geographically distinct wherever possible, and always minimizing contact with the alien majority. In practice this can be expected to lead to the creation of what one might call a partial society — one which performs a functionally specialized role within the total society, as does for instance a primarily agrarian ethnic group in an industrial society. A defensive form of minority — group nationalism, in other words, seeks to protect the group against behavioural assimilation by setting up barriers to structural assimilation. (...) Adherence to the conservative ideology which is necessarily linked to this form of nationalism accentuates the gap in material living standards between the ethnic minority and the culturally alien majority ».

48. Voir W.F. MACKEY, *op. cit.*, p. 48.

49. Les garanties légales ne font que ralentir les processus tout en soulageant les consciences libérales.

50. Voir l'article de David DAUBE « The Linguistic of Suicide », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, No 4, pp. 387-437.

« The frequency with which suicide is disguised must not make us overlook the case where a murder is concealed by giving out that the victim killed himself. (...) It led to the revival by the French of the ghostly verbal witticism « être suicidé » ».

51. Le francophone qui, de son côté, reconnaît que de fait il n'y a pas d'alternative, peut devenir fataliste, i.e., tout effort y sera pour rien.

plaintes du groupe minoritaire comme étant justifiables. Car, on peut parler d'injustice seulement s'il est possible d'attribuer à un agent la responsabilité de cette activité ou situation injuste. Supposons que les francophones prétendent que la situation est due à certaines opérations faites à l'intérieur d'un système de procédés conventionnels auxquels les francophones ont consenti, i.e., qu'ils ont, implicitement ou explicitement, accepté que les choses se passent ainsi. Alors, leur dira-t-on, vous ne pouvez pas dire que quelqu'un vous a fait tort ou causé une injustice. Vous acceptez de vivre dans cette société, vous acceptez ses bienfaits ; il faut aussi que vous acceptiez ses contraintes. Ou encore, on leur dira que leur triste sort est dû à des causes qu'aucun gouvernement ne peut contrôler, e.g. qu'il y aura toujours des classes sociales, des pauvres, des groupes minoritaires, etc. Alors vous ne pouvez pas, en toute justice, nous tenir responsables de cette situation. Ou encore, les plus audacieux nous diront que notre triste sort est dû à notre manque d'initiative, à notre paresse, notre négligence ( «vous ne savez pas vous organiser, vous vous mangez la laine sur le dos » ). Alors comment affirmer que quelqu'un vous a fait tort ? Il serait injuste de reconnaître vos plaintes, car il n'y a pas d'agent (autre que vous-mêmes) à qui nous pourrions attribuer la responsabilité<sup>52</sup>.

Alors, comment le francophone peut-il articuler le sentiment qu'il a d'être victime d'une injustice. Bernard Harrison nous dit :

He must, therefore, locate the injustice which has been done him, not in the detailed conduct of the system for determining status, but in the very existence of the system as a whole, rather than some other system. (...) For clearly it is because this system prevails that his economic status is relatively depressed. And equally clearly the system is not one that he has consented to (except in the sense that he has never before considered the possibility of changing it) ; nor is it a natural and inevitable

---

52. Bernard HARRISON, *art. cit.*, pp. 149-150.

one for human societies; nor has it come into being though any fault of his.

( B. Harrison, *art. cit.*, p. 158. )

Que seront ce nouveau système, ces nouveaux arrangements socio-économiques, ces nouvelles institutions, etc. ?

We are still confronted with the demand to state the « concrete alternative ». The demand is meaningless if it asks for a blue print of the specific institutions and relationships which would be those of the new society : they cannot be determined *a priori* ; they will develop, in trial and error, as the new society develops.

( H. Marcuse, *op. cit.*, p. 88. )

En somme c'est l'ordre actuel qui est falsifié et qu'il faut dépasser. Ici, cl pourrait peut-être nous aider à créer une réalité qui serait en harmonie avec une nouvelle sensibilité qui commence à faire son apparition. Il y a une alternative mais elle doit demeurer suffisamment abstraite pour nous permettre une certaine liberté d'invention.

Université de Moncton

## Chronique de la vie philosophique

Volume 1, numéro 1, avril 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203009ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203009ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1974). Chronique de la vie philosophique. *Philosophiques*, 1 (1), 193–214.  
<https://doi.org/10.7202/203009ar>

## CHRONIQUE

### de la vie philosophique

#### CONGRÈS

Le 41<sup>e</sup> Congrès de l'Association Canadienne-française pour l'avancement des sciences (ACFAS) s'est tenu à l'École Polytechnique de Montréal les 24 et 25 mai 1973.

A l'occasion de ce congrès annuel, les communications suivantes en philosophie ont été données : P. GAGNÉ (UQTR), « Le problème du déchirement politique des Québécois » ; C. MURIN (Un. de Montréal), « L'originalité de l'athéisme de Nietzsche » ; C. LAGADEC (Un. de Montréal), « L'intellectuel et le pouvoir » ; J.G. MEUNIER (UQAM), « Langage et idéologie chez le jeune Marx » ; J. KING-FARLOW (Un. d'Alberta), « L'apport de la logique déductive et inductive à la philosophie de Jules Lachelier » ; G. LANE (UQTR), « Le signe et son renvoi » ; Y. GAUTHIER (Un. de Montréal), « La signification philosophique des mathématiques constructivistes ». Le 42<sup>e</sup> Congrès de l'ACFAS se tiendra à l'Université Laval à Québec, les 8-9-10 mai 1974.

L'Association Canadienne de Philosophie (ACP) tenait son dix-septième congrès annuel à l'Université Queen's de Kingston (Ontario) du 5 au 8 juin 1973. A cette occasion, 32 communications furent présentées en anglais et 10 en français : M. LA-GUEUX (Un. de Montréal), « Les origines philosophiques du concept de plan » ; J. GOULET (Un. de Sherbrooke), « Matière et Mémoire (1896) aujourd'hui » ; S. MORIN, (Un. de Moncton), « Les francophones du Nouveau-Brunswick et l'injustice de structure » ; Y. LAFRANCE (Un. d'Ottawa), « Critique d'une interprétation freudienne de Platon » ; O. REBOUL (Un. de Montréal), « Peut-on parler de fins de l'éducation ? » ; P. LABERGE (Un. d'Ottawa), « L'avantage théologique que présentait

pour Kant la thèse de l'idéalisme transcendantal » ; R. BOUCHARD (Un. d'Ottawa), « L'antithéologie de l'aliénation et le Dieu de Ravaissou » ; J. GALLUP (Un. Laval), « Gustave Guillaume et le verbe grec pour être » ; P. GAGNÉ (UQTR), « Aristote et le modèle pour comprendre la nature » ; R. BERNIER (Un. de Montréal), « La notion de loi en biologie » .

Le prochain congrès de l'A.C.P. aura lieu du 31 mai au 3 juin 1974 à l'Université de Toronto.

#### LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DE MONTRÉAL

Le bureau de direction de la Société de Philosophie de Montréal est composé des professeurs Venant Cauchy (président), G. Héral (vice-président), G. Potvin (secrétaire-trésorier), et de quatre conseillers : MM. P. Gravel, F. Labarre, Y. Mongeau, et R. Montpetit. La Société a présenté, au début de l'année académique 1973-1974, le programme complet de ses activités.

- 18 septembre : *La notion de hiérarchie dans la tradition platonicienne* par le prof. P. PÉPIN (Directeur de recherche au CNRS de Paris)
- 2 octobre : Colloque sur le thème : *Identité personnelle*  
Président : M. Georges Héral (Un. de Montréal)  
Conférences : *Unicité biologique*, par le prof. V. Adamkiewicz (Département de Microbiologie de l'Un. de Montréal)  
*Le problème de l'identité personnelle* par le prof. P. Gravel (Un. de Montréal)
- 16 octobre : *Le monde à l'envers*, par le prof. J. D'HONDT (Un. de Poitiers)
- 30 octobre : Teach-In sur *Colonialisme et problématique philosophique au Québec*

- 13 novembre : *L'impératif catégorique dans l'exégèse anglophone d'après-guerre*, par le prof. P. Laberge (Un. d'Ottawa)
- 27 novembre : Colloque sur le thème : *Science et Philosophie*. Participants : Prof. Y. Gauthier (Un. de Montréal), G. Lane (UQTR), Baas van Fraassen (Un. de Toronto)
- 12 décembre : *Le transport du sens. L'usage de la métaphore en philosophie*, par le prof. Luc Brisson (Un. de Montréal)
- 29 janvier : *La métaphysique de la personne chez John MacMurray*, par le prof. A.R.C. Duncan (Université Queen's)
- 19 février : Teach-In sur le thème : *L'enseignement de la philosophie*
- 7 mars : Colloque sur *Thomas d'Aquin aujourd'hui. L'actualité de la morale de Thomas d'Aquin*, par le prof. M. Blais (Un. Laval)  
*La logique et Thomas d'Aquin*, par le prof. R. Houde (Un. de Montréal)
- 19 mars : Conférence par le prof. Michel Foucault du Collège de France
- 2 avril : Colloque « Écologie et Philosophie »  
 Participants : Guy Allard (Un. de Montréal), P. Germain (Sir George Williams), M. Lagueux (Un. de Montréal)

La Société de Philosophie prévoit aussi une série de « rencontres informelles » au département de philosophie de l'Université de Montréal.

Première rencontre, le 21 novembre 1973 :

*L'Idée d'Amérique* par M. Fernand Archambault

Deuxième rencontre, le 5 décembre 1973 :

*L'analyse structurale d'un mythe*, par M. Luc Brisson

## LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DU QUÉBEC

Lors d'une réunion tenue à l'Université de Montréal le 21 août 1973 sous la présidence et à l'invitation du prof. Venant Gauchy, directeur du Département de Philosophie de l'Université de Montréal, un groupe de professeurs représentant les C.E.G.E.P. du Québec et les universités francophones à travers le pays ont discuté ensemble de l'opportunité de fonder une Société de Philosophie du Québec. Au terme de ces délibérations, M. Venant Cauchy fut élu président-fondateur de la Société de Philosophie du Québec et un Bureau provisoire fut également élu pour représenter au sein de la Société les régions principales du pays. Les membres du Bureau provisoire sont : Mlle Lise Bouchard (Coll. Marguerite Bourgeoys), MM. Martin Blais (Un. Laval), Roch Bouchard (Un. d'Ottawa), Raymond Brouillet (Un. Laval), Venant Cauchy (Un. de Montréal), Paul Germain (Un. Sir George Williams), Pierre Gravel (Un. de Montréal), Roland Houde (Un. de Montréal), Pierre Laberge (Un. d'Ottawa), Valmont Leblanc (Un. de Moncton), Jacques Plamondon (Un. de Sherbrooke), Paul-André Quintin (UQTR) et Maurice Rainville (Un. de Moncton).

Le Bureau provisoire de la Société de Philosophie du Québec s'est donné pour tâche de : a) préparer le congrès annuel de l'AC FAS qui se tiendra, en mai 1974, pour la section de philosophie ; b) préparer un mémoire sur la certification et la classification des professeurs de philosophie du Québec ; c) promouvoir les demandes d'adhésion des professeurs de philosophie à la Société ; d) préparer les statuts de la nouvelle société.

La Société de Philosophie du Québec poursuivra des objectifs professionnels et scientifiques.

A cette fin, le Bureau provisoire de la Société a constitué quatre comités :

1. *Comité des Statuts*

Mandat : préparer, en consultation avec les membres de la S.P.Q, le texte d'un projet de Statuts de la Société de Philosophie du Québec que le bureau provisoire de la S.P.Q pourra proposer

pour adoption à la première Assemblée Générale de la Société, à l'Université Laval, en mai 1973.

2. *Comité d'étude du Nouveau Régime Pédagogique*

Mandat : réunir une documentation sur le Nouveau Régime Pédagogique, surtout en ce qui a trait à l'enseignement de la philosophie ; prendre connaissance des divers prises de position sur cette question ; préparer un rapport qui fera état de l'avis majoritaire des philosophes ; présentation de ce rapport aux instances autorisées.

3. *Comité sur la certification et la classification*

Mandat : préparer un rapport sur ces questions, pour présentation à la Commission nommée à cet effet par le Ministère de l'éducation du Québec.

4. *Comité du programme*

Mandat : constituer le programme du premier congrès annuel de la *Société de Philosophie du Québec*, en mai 1974 à l'Université Laval.

Les membres de la *Société de Philosophie du Québec* sont tous invités (individus et institutions) à participer activement et dès maintenant aux travaux de ces comités, en faisant parvenir au secrétariat de la Société tout document ou avis se rapportant à leur mandat. Vous êtes particulièrement invités à offrir votre participation au programme du congrès de mai.

CERCLE DE PHILOSOPHIE DE TROIS-RIVIÈRES

Le cercle de Philosophie de Trois-Rivières a été fondé en 1965 par le prof. Alexis Klimov. Pour l'année académique 1973-1974, le Cercle a annoncé les Conférences publiques suivantes :

25 octobre : en collaboration avec le Département de Physique de l'U.Q.T.R.  
*Physique et Biologie,*  
*connu et inconnu dans la science actuelle,*  
 par le professeur A. Kastler, Prix Nobel de Physique (1966)

- 7 novembre : *La pensée de Teilhard de Chardin*,  
par M. Charles Dedeyan, professeur à la Sorbonne
- 14 novembre : *Le Roman Hispano-américain contemporain*,  
par M. Cedomil Goic, professeur à l'Université du Chili (Santiago) .
- 21 novembre : *Le symbolisme médiéval*,  
par M. Jacques Falmagne, professeur à l'Université de Montréal
- 28 novembre : *Le « Monde du Vécu » chez Husserl*,  
Par M. Paul-André Quintin, professeur à l'Université du Québec à Trois-Rivières
- 5 décembre : *Le travail de l'homme*,  
par M. Yvon Blanchard, professeur à l'Université de Montréal

#### ACTIVITÉS DES DÉPARTEMENTS

##### a) Université de Montréal

Le département de philosophie de l'Université de Montréal a retenu cette année les services de deux nouveaux professeurs : MM. Yvon Gauthier, qui enseignait précédemment à l'Université de Toronto et à l'Université de Sudbury, et Pierre Gravel qui enseignait auparavant au CEGEP Maisonneuve, à Montréal.

Par contre, le professeur Germaine Crompton jouit cette année d'un congé sabbatique.

Plusieurs professeurs ont également été invités par le département pour donner une série de cours :

- MM. Jacques D'Hondt (Poitiers) : *De Marx à Hegel*
- E. Jeunau (CNRS, Paris) : *Problème fondamental de la Philosophie*
- P. Gravel (Toulouse) : *La limite et l'illimité : rapport de Kant à Hegel*

|                            |                                 |
|----------------------------|---------------------------------|
| J. Pépin (CNRS, Paris) :   | <i>La Philosophie Grecque</i>   |
| A. Vachet (Un. d'Ottawa) : | <i>La Philosophie Politique</i> |
| J. Liu (Un. d'Ottawa) :    | <i>La Philosophie Chinoise</i>  |
| A. Klimov (UQTR) :         | <i>La Philosophie Russe</i>     |

Deux professeurs du département, MM. Maurice Lagueux et Yvon Blanchard, ont participé au Congrès mondial de Philosophie qui s'est tenu à Varna (Bulgarie), du 17 au 22 septembre 1973.

b) Université Laval

M. Raymond Brouillet, docteur en philosophie de Louvain (1970), est au service de la Faculté de philosophie de Laval depuis juillet dernier. Il était auparavant professeur au CEGEP Maisonneuve, à Montréal. Il assure l'enseignement de la philosophie allemande, principalement de Kant et de Hegel.

Deux professeurs assistants, MM. Guy Bouchard et Raynald Valois, ont été promus au rang d'adjoints, après avoir obtenu leur doctorat en philosophie au cours de la dernière année. M. Bouchard avait présenté sa thèse sur les *Prolégomènes à une Poétique du Roman* et M. Valois avait choisi pour sujet : *Peinture figurative et peinture abstraite*.

M. Robert Plante a été promu professeur titulaire et M. Lionel Ponton professeur agrégé.

M. Martin Blais a été conférencier invité au Colloque international Péguy, tenu à l'Université McGill, le 9 mars 1973.

M. Warrent Murray a participé au Congrès de l'American Catholic Philosophical Association, qui s'est tenu à Montréal, du 23 au 25 avril 1973.

MM. Emmanuel Trépanier et John Gallup ont participé au Congrès de l'Association canadienne de Philosophie à l'Université Queen's, du 6 au 10 juin 1973. M. Gallup était le responsable du secteur français.

M. Thomas De Koninck était le délégué de la Faculté au XVe Congrès international de philosophie tenu à Varna, Bulgarie, en septembre dernier. Il a présenté une communication intitulée *Thématique de la philosophie d'Aristote : réalisation et projets*. En congé sabbatique en 1972-1973, M. De Koninck a fait des recherches au Séminaire de philosophie classique de l'Université libre de Berlin.

La Faculté s'est enrichi d'une nouvelle publication qui porte le titre suivant :

*Hasard, Ordre et Finalité en biologie* par Michel Delsol, suivi de *Négation de la négation. A propos de « hasard » et de « nécessité »* par Henri-Paul Cunningham. Vol. de 243 pages, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1972.

Cet ouvrage reproduit, considérablement augmenté, le texte des conférences que prononçait à Laval en 1960 le professeur Michel Delsol, de l'Université catholique de Lyon. C'est alors que paraissait le livre de Jacques Monod : *Le Hasard et la Nécessité*. M. Delsol a invité M. Cunningham, son ex-élève en biologie à Lyon et maintenant professeur à la Faculté de philosophie, à prolonger son propre texte par une étude critique des idées de Jacques Monod.

#### c) Université du Québec à Trois-Rivières

Le département de philosophie de l'U.Q.T.R. s'est nommé un nouveau directeur dans la personne du prof. Claude Savary qui succède au prof. Jean Langlois qui dirigeait le département depuis la fondation de l'Université du Québec à Trois-Rivières en 1970.

Le département a accueilli cette année deux nouveaux professeurs : MM. Laurent Giroux et Paul-André Quintin. M. Giroux enseignait auparavant au Collège Bréboeuf de Montréal et M. Quintin au C.E.G.E.P. de Trois-Rivières.

Les professeurs Claude Savary et Alexis Klimov ont donné respectivement une communication au 15e Congrès mondial de Philosophie tenu à Varna (Bulgarie) du 17 au 22 septembre

1973. M. Savary a donné une communication sous le titre : *Matérialisme historique et science de l'homme* et M. Klimov sous le titre : *Objectivation et connaissance de soi*. Le thème général de ce congrès était *La Technique, la Science et l'Homme*.

Plusieurs professeurs du département ont publié récemment :

- KLIMOV, Alexis
1. *Dostoïevski ou la connaissance périlleuse*, P., Seghers, 1971.
  2. « Nicolas Berdiaeff et le cubisme de Picasso », in *Approches de l'Art. Mélanges d'esthétique et de sciences de l'art*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1973, (ouvrage collectif).
- KLIMOV, Alexis
- Le « Philosophe Teutonique » ou l'Esprit d'Aventure suivi des Confessions de Jacob Boehme*, P., Fayard, coll. « Documents spirituels », 1973.
- Des Arcanes et des Jeux. XXII Ordonnances pour une Fête baroque*, Trois-Rivières, Editions du Bien-public 1973.
- Dostoïevski : Miroir*, Montréal P.U. Q., 1973
- LANE, Gilles
- Être et langage*, Essai sur la recherche de l'objectivité, Paris, Ed. Aubier, 1970, 334 pp.
- Quand dire, c'est faire*, (sur la philosophie du langage), Paris, Ed. du Seuil, 1970.
- L'avenir d'une prédiction* (notes pour une philosophie des sciences) Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971.
- L'urgence du présent* (essai sur la culture et la contre-culture), Presses de l'Université du Québec, 1973.

- GIROUX, Laurent *Durée pure et temporalité, Bergson et Heidegger*, Montréal-Tournai, Bellarmin-Desclée, 1971.
- RENAULT, Marc « Blondélisme » in *Dictionnaire des grandes philosophies*, Toulouse, Privat, 1973, p. 61-67 (ouvrage collectif)
- NAUD, Julien *Structure et sens du symbole. L'Imaginaire chez Gaston Bachelard*, Montréal-Tournai, Bellarmin-Desclée, 1971.

Dans les cadres du Salon du Livre et des Arts organisé par la Société St-Jean-Baptiste, région de Trois-Rivières, M. Alexis Klimov s'est vu attribuer le prix littéraire Benjamin-Sulte pour son livre *Dostoïevski ou la connaissance périlleuse* paru en novembre 1971. (Précisons que ce prix est remis à l'auteur qui a produit la meilleure oeuvre au cours des douze derniers mois en Mauricie).

Les professeurs et les secrétaires du département de philosophie de l'Université du Québec à Trois-Rivières se sont réunis, en mai dernier (1973), pour fêter M. Jean Langlois à l'occasion de son départ de l'enseignement. M. Langlois était professeur et directeur au département depuis la fondation de l'Université (en 1970) et même auparavant, au temps du Centre des Études Universitaires (devenu par la suite l'université).

#### d) Université du Québec à Montréal

Au mois d'août dernier, ont paru à l'UQAM les Actes du Colloque sur l'enseignement de la philosophie au collégial. Rappelons que ce colloque avait été organisé au mois de janvier 1973 par le département de philosophie de l'UQAM, à l'occasion du lancement du rapport d'enquête *Les Professeurs de Philosophie des Collèges du Québec : leurs représentations de la philosophie comme savoir et comme pratique*, rédigé par François Charbonneau, Normand Lacharité et André Vidricaire. Des copies de la deuxième édition de ce rapport sont disponibles au département de philosophie de l'UQAM.

Deux professeurs du département de la philosophie de l'UQAM ont présenté une communication au XVème Congrès mondial de philosophie qui s'est tenu à Varna, du 17 au 22 septembre 1973. Il s'agit de Georges Leroux qui a traité des *Unités de description en histoire de la philosophie* et de Normand Lacharité dont la communication s'intitulait : *Note sur une ambiguïté sémantique ressortissant à la position du locuteur par rapport à son énoncé*.

M. Jean-Guy Meunier, professeur au département de philosophie de l'UQAM, a assisté au Congrès international de linguistique computationnelle (Pise, 25 août — 2 septembre 1973). Il fut également le délégué de l'UQAM au colloque « L'Audio-visuel et l'Université », organisé par l'Association des Universités partiellement ou entièrement de langue française (AUPELF) (Liège, 24 — 28 septembre 1973). M. Meunier a donné, à l'École Centrale des Arts et Manufactures, un exposé sur la technologie de l'enseignement à l'UQAM (22 septembre 1973).

M. Robert Nadeau a soutenu une thèse de doctorat (3ème cycle) intitulée *La pensée du langage. Essai sur Ernst Cassirer*, à l'Université de Paris X, le 19 mars 1973. Cette thèse sera publiée par les Éditions du Seuil, dans la collection « L'ordre philosophique » que dirige Paul Ricoeur.

M. Robert Nadeau publiera au cours de l'automne 1973, en collaboration avec André Jacob et Pierre Caussat, une anthologie de textes intitulée *Genèse de la pensée linguistique*. Cet ouvrage inaugurera une nouvelle collection aux Éditions Armand Colin.

M. Robert Nadeau prépare actuellement un ouvrage intitulé *Ernst Cassirer* qui sera publié chez Seghers dans la collection « Philosophes de tous les temps ».

M. Jean-Paul Brodeur, professeur au département de philosophie de l'UQAM, a participé aux travaux du colloque *Fondements scientifiques de la didactique*, du Centre de Recherche en Didactique (UQAM). Dans le cadre de ce colloque, qui avait lieu du 10 au 14 septembre 1973, M. Brodeur a présenté une

communication intitulée *Sur les rapports de la psychologie et de la logique à l'intérieur de la didactique*.

Les responsables de la collection « Philosophie » aux Éditions Hurtubise HMH (MTL), de concert avec les responsables du Comité des conférences du département de philosophie de l'UQAM, préparent présentement la publication d'un ouvrage recueillant la plupart des conférences publiques prononcées au département durant les années 1971-1973. Au nombre des invités qui ont participé à ces deux séries, on compte : Paul Ricoeur, Gilles-Gaston Granger, Luc Brisson, Serge Latouche, Jean-Paul Brodeur, John King-Farlow, Jacques Poulain, Gilles Lane et Michael Schleifer.

M. Bernard Carnois, professeur au département de philosophie de l'UQAM, sera le délégué du département au Congrès international sur Kant, qui se tiendra à Mayence au mois d'avril 1974. Rappelons que M. Carnois a publié cette année même, aux Éditions du Seuil, un ouvrage intitulé « La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté ».

M. François Chatelet, professeur à l'Université de Paris-Vincennes, est l'invité du département de philosophie de l'UQAM pour le semestre d'automne 1973. Il est responsable de deux cours, soit « Les empiristes anglais » au premier cycle, et « Théorie, idéologie et société », au second cycle. Au cours de son séjour, M. Chatelet a prononcé deux conférences publiques organisées conjointement par les départements de philosophie, de science politique, et de sociologie de l'UQAM. Les sujets traités furent : *Y a-t-il une science politique ?* et *L'inconscient de la philosophie*.

M. Harel Malouin rédige présentement une thèse à l'Université de Saskatchewan en vue de l'obtention d'un doctorat en psychologie. M. Malouin est déjà détenteur d'un doctorat en philosophie.

#### e) Université de Sudbury

Le Dr René Champagne a été nommé professeur adjoint au département. Le Dr Champagne vient de l'Université du Québec à Trois-Rivières.

Le Dr Dieter Misgeld a obtenu un congé sans solde pour l'année académique 1973-1974. Il enseignera cette année au « Ontario Institute for Studies in Education », à Toronto.

Le Dr R. Champagne, le Dr D. Misgeld et le Dr. V. di Norcia ont participé au Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie en 1973, à Queen's University.

Le Dr Placide Gaboury (Philosophie de l'Art) a publié, chez HMH, sa thèse doctorale : « *Louis Dantin et la critique d'identification* ».

Il publiera également chez Ferron, à Montréal : *Mystikana ou les voies du possible*.

#### f) Université de Moncton

Mlle Corinne Gallant, professeur titulaire au département de philosophie, a été nommée au poste de vice-doyen de la Faculté des Arts.

M. Valmond LeBlanc, qui a obtenu son M.A. de l'Université de Moncton et qui est candidat au doctorat (Paris), a été admis comme professeur au département de philosophie.

Trois professeurs du département sont en congé sabbatique pour l'année académique 1973-1974. Il s'agit de MM. Arsène Richard (Ottawa), Maurice Rainville (Montréal) et Gustave Hennuy (Mons).

Deux professeurs sont à rédiger leur thèse doctorale. M. Valmond LeBlanc, sur *La relation dans la logique hégélienne* (Université de Paris I) ; M. Georges François, sur les *Fondements constructifs de la logique* (Université de Louvain)

Le professeur Leo Ferrari, de St-Thomas University (Fredericton N.B.), est le professeur invité du département. Il donne un cours sur « Le Problème du Mal ».

Quelques conférenciers ont été invités par le département pour l'année académique 1973-1974 :

M. Roch Bouchard (Université d'Ottawa) : *L'originalité de la philosophie française*.

*L'avènement du postkantisme en France*

M. Fraser Cowley (Université York) : *Identité et Nécessité, Les individus et les noms.*

M. Robert Rose (UQTR) : *Utilisation de l'information en philosophie et dans les sciences humaines.*

M. Serge Morin, directeur du département de philosophie, a participé à l' « International Congress in Phenomenology », tenu à St. John's University (New York), du 3 au 8 septembre 1973. Il a donné, à cette occasion, une communication sur le thème suivant : « Sense-Expérience : a Stereoscopic View ».

Mlle Corinne Gallant a participé au congrès organisé à University of Southwestern Louisiana sur le thème « *Revolutionary Experience* », le 26-30 mars 1973.

Lors de la réunion annuelle de l'A.C.P. (région Atlantique), tenue les 29-30 mars 1973, Mme Victorine Jabbour donnait une communication sur *L'expérience esthétique dans la philosophie de M. Merleau-Ponty*. A la même réunion, le prof. Maurice Rainville donnait une communication sur la *Fonction sous-politique du langage* (exemple : la réalité acadienne).

Le prof. Louis-Marcel Daigle participait, les 15-16 novembre 1973, à un séminaire tenu à Windsor University, Canadian-American Seminar sur le thème : *Sports or Athletics : A North-American Dilemma*.

g) Université de Sherbrooke

Une conférence sur le concept philosophique de causalité a eu lieu à l'Université Dalhousie de Halifax, du 16 juillet au 24 août dernier. Participaient à cette conférence : MM. David Braybrooke, Richmond Campbell, Robert Martin, Alex Rosenberg et R.-H. Vingoe, tous professeurs à Dalhousie, ainsi que les professeurs Tom Beauchamp (Georgetown University), Maurice Gagnon (Université de Sherbrooke), Josef Kaufmann (Université du Québec, à Montréal), Alex Michalos (University of Guelph), William Ruddick (New York University), David Sandford (Duke University), Robert J. Swartz (Brown Univer-

sity) et Fred Wilson (University of Toronto). Les professeurs Donald Davidson (Rockefeller University), Gilles-Gaston Granger (Université d'Aix) et Jaegwon Kim (University of Michigan) ont participé chacun quelques jours à la conférence, à titre de spécialistes invités.

Conférencier invité au congrès annuel de la Western Canadian Philosophical Association, tenu à Edmonton les 19, 20 et 21 octobre 1973, monsieur Jacques Plamondon, directeur du département de philosophie et vice-président de l'A.C.P., présenta une communication intitulée *The Current State of Philosophy in Quebec*. Ce texte informait les philosophes anglophones sur les contenus philosophiques de la culture québécoise et situait l'enseignement de la philosophie dans le contexte plus global de l'éducation au Québec. Les conclusions de l'étude, plus universelles, soulignaient la nécessité d'élaborer, désormais, une philosophie qui soit critique et militante.

Le professeur Benoît Pruche, O.P., du département de philosophie, a, durant l'été, participé à l'Université de Fribourg, en Suisse, du 4 au 9 juillet, à la neuvième session d'études des problèmes de l'Église mondiale, sur le thème : *Heil heute* (le Salut aujourd'hui). Il faisait partie d'un atelier de travail de langue française où il a rencontré, entre autres, le Swami Nityabodhananda, Directeur du Centre Védantique de Genève, et le prof. Hans Margull, prof. des sciences missiologiques à l'Université de Mambourg, ainsi que le prof. R. Friedli, O.P., organisateur de la session, titulaire de la chaire de Missiologie à l'Université de Fribourg et Directeur-fondateur de l'Institut des Études Missionnaires de l'Université. Le P. Benoît Pruche était, en outre, chargé des comptes-rendus de presse en langue française pour l'ensemble des communications du Congrès. Il a également participé, à l'Institut Catholique de Paris, à la soutenance de cinq maîtrises en théologie, dont celle de Monsieur Michel Ferradou, bien connu au département de philosophie de l'Université de Sherbrooke ; M. Ferradou est titulaire de la première maîtrise décernée par le département. A la demande de Monsieur Michel Plourde, Doyen de la Faculté des Sciences de l'Éducation de l'Université de Montréal, il a produit, dans le volume 2, No. 2 de la

Revue « Le Canada et la Francophonie », revue de l'Association canadienne d'éducation de langue française, un document-dossier sur la fondation de l'Université Nationale du Rwanda (Afrique Centrale) sous le titre : *Une expérience universitaire au Rwanda*, condensant ainsi, pour la première fois, les résultats de quatre années d'une expérience passionnante.

## h) Université d'Ottawa

### 1. *Nominations :*

#### a) *Postes administratifs :*

Pierre Laberge, doyen

François Duchesneau, vice-doyen

Maurice Carignan, secrétaire

#### b) *Nouveaux professeurs :*

Keith Arnold, B.A. (Lond.), Ph.D. (R'dg), M.A. (Lond.),  
Ph.D. (N.C.), adjoint

Andrew Maxwell Lugg, B.Sc. (Lond.), M.S.E. (Mich.),  
C.Ph. (ibid.), chargé de cours

Peter McCormick, A.B. (Ford.), Ph.L. (ibid.), M.A. (ibid.),  
D.Ph. (Paris), agrégé

#### c) *Professeur en rédaction de thèse :*

Léon Pearson, à l'Université de Montréal

### 2. *Professeur invité pour trimestre d'automne '73 :*

Le professeur Jacques D'Hondt, Université de Poitiers :  
cours sur le marxisme

### 3. *Colloques et Conférences en 1972-73.*

#### A) *Conférences*

| <i>Nom</i> | <i>Université<br/>d'origine</i>                 | <i>Titre de la conférence</i>                                               |
|------------|-------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|
| K. Connely | Université d'Ottawa                             | Philosophy : The Personalistic Perspective                                  |
| Paul Dibon | École pratique des Hautes-Études de la Sorbonne | La liberté de philosopher chez les contemporains de Descartes et de Spinoza |

|                               |                                                 |                                                                                                                    |
|-------------------------------|-------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| F. Duchesneau et Carlos Prado | Univeristé d'Ottawa et Université Queens        | La piété est-elle immorale ?<br>Is worship immoral ?                                                               |
| J. King-Farlow                | Université d'Ottawa                             | Critique de la raison analytique                                                                                   |
| Peter McCormick               | Université Denison                              | A Kind of Disagreement :<br>Heidegger and Wittgenstein                                                             |
| Marshall McLuhan              | Université de Toronto                           | Philosophy in the<br>Electric Age                                                                                  |
| Kai Neilsen et Jean Roy       | Université de Calgary et Université de Montréal | Reform or Revolution<br>Réforme ou Révolution                                                                      |
| David Pears                   | Université d'Oxford                             | What can we learn from<br>Hume's Theory of Personal<br>Identity ? (En collaboration<br>avec l'université Carleton) |
| Jean Proulx                   | CEGEP Ahuntsic                                  | Situation de l'enseignement<br>collégial de la philosophie                                                         |
| Olivier Reboul                | Université de Montréal                          | La religion chez Kant                                                                                              |
| H. Skolimowski                | Université du Michigan                          | The Crisis of Scientific<br>Rationality                                                                            |
| Claude Van Reeth              | Université de Paris                             | La problématique des affects<br>et le langage                                                                      |

B) *Colloque universitaire  
sur le Rapport Faure*

Les 7 et 8 mars 1973, l'Université d'Ottawa tenait un Colloque sur le Rapport de la Commission internationale sur le développement de l'éducation, rapport publié sous le titre *Apprendre à être* et désigné sous le nom de Rapport Faure.

Ce colloque universitaire a été le fruit de la collaboration des Facultés de philosophie (celle-ci en a pris l'initiative), d'éducation, de psychologie et de l'École d'éducation physique et de récréologie.

Deux professeurs de la Faculté de philosophie ont participé directement à la réalisation du Colloque :

M. Jean-Louis Allard, initiateur du Colloque, présidait le comité d'organisation..

J. Léon Charette était membre du comité d'organisation et a présenté une communication intitulée : *Finalités et stratégies dans le Rapport Faure*.

4. *Colloques et Conférences en 1973-74*

A) *Conférences*

(Cette liste ne prétend pas être exhaustive)

| <i>Nom</i>         | <i>Université<br/>d'origine</i>      | <i>Titre de la conférence</i>                                               |
|--------------------|--------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|
| Yvon Filippini     | Université d'Ottawa                  | La fin douloureuse de l'expérience chilienne : une philosophie d'opposition |
| François Châtelet  | Université de Paris-Vincennes        | Situation de la philosophie aujourd'hui                                     |
| H.G. Gadamer       | Université de Heidelberg             | Hermeneutics and its social implications                                    |
| V. Zeman           | Université Sir George-Williams       | Nationalism and culture                                                     |
| J. Ayoub           | CEGEP du Vieux-Montréal              | Automate cartésien et automate leibnizien                                   |
| John Deely         | Institute for Philosophical research | Philosophy and Evolution                                                    |
| Mortimer Adler     | Institute for philosophical research |                                                                             |
| Yvon Saint-Arnault | Université Saint-Paul                | Concept of man : drama and debate                                           |
| Edward Dodson      | Université d'Ottawa                  |                                                                             |
| Michel Girodo      | Université d'Ottawa                  |                                                                             |

(Débat interdisciplinaire précédé de la présentation de la pièce de Vercors : Zoo, jouée par des étudiants de la Faculté de Philosophie, sous la direction de Mme Hélène Rank du Département de Théâtre)

|                     |                        |                                           |
|---------------------|------------------------|-------------------------------------------|
| Andrew Maxwell Lugg | Université d'Ottawa    | The philosopher and film                  |
| Yvon Beaulne        |                        | Philosophie et politique                  |
| E.H. Kluge          | Université de Victoria | On « Sense and Reference »                |
| Claude Panaccio     | CEGEP Maisonneuve      | La philosophie okkhamienne du langage     |
| Neil Wilson         | Université McMaster    | A series of facts                         |
| William Dray        | Université Trent       | History as reenactment of past experience |
| J.J. MacIntosh      | Université de Calgary  | On Identity                               |

### B) *Colloque commémoratif Saint-Thomas-d'Aquin (1274-1974)*

Pour marquer le septième centenaire de la mort de saint Thomas d'Aquin, la Faculté de philosophie de l'Université d'Ottawa, la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul et le Collège dominicain de philosophie et de théologie d'Ottawa organisent conjointement un Colloque commémoratif Saint-Thomas-d'Aquin. Ce Colloque a lieu à Ottawa les 6, 7 et 8 mars 1974.

Parmi ceux qui prennent une part active à ce Colloque, il faut mentionner les professeurs Anton C. Pegis et Joseph Owens, de l'Institute of Medieval Studies de Toronto ainsi que les professeurs Léonard Ducharme, Benoît Garceau, Jacques Croteau et Clemens Stroick, de la Faculté de philosophie de l'Université d'Ottawa. Le comité d'organisation du Colloque est présidé par le professeur Jean-Louis Allard, de la Faculté de l'Université d'Ottawa qui en a d'ailleurs pris l'initiative.

5. *Participation à des Congrès nationaux et internationaux*

| Nom/Name        | Titre/Title                                                                                                                                                                  |
|-----------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Bouchard, R.    | « L'exigence idéaliste et l'affirmation de l'au-delà », A.C.F.A.S., Ottawa, octobre 1972.                                                                                    |
| Bouchard, R.    | « La dialectique de l'hypothèse chez Ravaisson », VIIIe Congrès interaméricain de philosophie, Brasilia, octobre 1972.                                                       |
| Bouchard, R.    | « Le Dieu de Ravaisson et l'antithéologie de l'aliénation », Congrès de l'A.C.P., juin 1973.                                                                                 |
| Duchesneau, F.  | « Mechanism in Gassendi's Biology », History of Science Society annual meetings, Washington, D.C., December, 1972.                                                           |
| King-Farlow, J. | « Some Problems of Survival in the Great North-West : A deathbed Dialogue », Western Canadian Philosophical Association, Saskatoon, October 1972.                            |
| King-Farlow, J. | « From THE ONE to THE TRINITY », Eighth Interamerican Congress of Philosophy, Brasilia, October, 1972.                                                                       |
| King-Farlow, J. | « Professional Philosophers, Identity, Crises and Positive Disintegration », Second International Conference on Positive Disintegration, Loyola of Montreal, December, 1972. |

- King-Farlow, J. « Careers, Mobility and the Concept of Self-Realisation », Second International Conference on Positive Disintegration, Loyola of Montréal, December, 1972.
- King-Farlow, J. et Larose, K. « New Stirrings in the Womb of Platonism : A dialogue », Congrès de l'A.C.P. à Kingston, juin, 1973.
- Laberge, P. « L'avantage théologique que présentait pour Kant la doctrine de l'idéalisme transcendantal », Congrès de l'A.C.P. à Kingston, juin, 1973.
- Lafrance, Y. « Critique d'une interprétation freudienne de Platon », Congrès de l'A.C.P. à Kingston, juin, 1973.
- Shea, W. « A deathbed Dialogue », Annual meeting of the Western Division of the Canadian Philosophical Association, Saskatoon, October, 1972.
- Theau, J. « La métaphysique entre les sciences positives et la religion », A.C.F.A.S., octobre, 1972.
- Wojciechowski, J.A. « Science and the Multiplicity of Cultures », VIIIth Interamerican Philosophical Congress, Brasília, November, 1972.
- Wojciechowski, J.A. « The importance of the Concept of Evolution in Human Sciences », 2nd International Congress on Positive Desintegration, Loyola, Montreal, December, 1972.
6. *Publications*  
Charron, G. *Du langage. A. Martinet et M. Merleau-Ponty*, Ed. de l'Université d'Ottawa, Collection Philosophica, décembre, 1972, 188 pages
- Duchesneau, F. *L'empirisme le Locke*, La Haye Martinus Nijhoff, coll. Archives Internationales

- d'Histoire des Idées — 57, 1973, XV, 261 pages
- Geraets, T.F. *Vers une nouvelle philosophie transcendante. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception. Préface par Emmanuel Levinas, Martinus Nijhoff. La Haye, 1971, XV et 212 pages.*
- King-Farlow, J. *Faith and the Life of Reason*, D. Reidel Publisher, Dordrecht, Holland, 1972, 253 pages.
- Laberge, P. *La théologie kantienne précritique*, Edition de l'Université d'Ottawa, Collection Philosophica, 1973, 192 pages.
- McCormick, Peter (avec Stephen Jolin) *Tragic Wisdom and Beyond including Conversations between Paul Ricoeur and Gabriel Marcel* (traduction), Northwestern University Press, Evanston, 1973.
- Paquet, L. *Platon, La médiation du regard*, E.J. Brill, Leiden. 1973, 484 pages.
- Shea, W. *Galileo's Intellectual Revolution*, London : Macmillan, and New York : Science History Publications, 1972, pp. xii — 204 pages.
- Lafrance, G. *La Philosophie Sociale de Bergson*, Editions de l'Université d'Ottawa, Collection Philosophica, 1974.

Le professeur Yvon Lafrance vient de lancer une nouvelle collection d'ouvrages philosophiques : « L'Univers de la Philosophie ». La collection est éditée par les Éditions Bellarmin à Montréal. Les deux premiers tomes ont déjà paru sous le titre : *La Philosophie et les Philosophes : De Socrate à Marx.* et *La Philosophie et les Philosophes : De Nietzsche à nos jours.* Trois autres tomes devraient paraître dans les derniers mois de 1974.

Il s'agit de : *Philosophies de la Cité*, *Philosophie de l'Homme* et *Philosophies du Savoir*. On peut se procurer les deux premiers tomes de la collection en s'adressant aux Editions Bellarmin, 8100 Blvd. Saint-Laurent, Montréal, 351. Le prix du premier tome est de \$ 4.75 et celui du deuxième tome de \$ 5.25.

### 7. *Hommages*

Le professeur Jacques Croteau a célébré son 25 ième anniversaire d'enseignement.

Le professeur Léonard Ducharme a célébré son 30 ième anniversaire d'enseignement.

### 8. *Autres informations*

Le Congrès de Kant en 1974.

Du 10 au 14 octobre 1974 se tiendra le « Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglophone et continentale ». Des séances plénières seront consacrées à chacune des trois *Critiques* et des séances de groupe à des problèmes particuliers. Présenteront une communication : les professeurs Y. Belaval, L. Guillermit, G. Lebrun et J. Vuillemin (France), J. Taminiaux (Belgique), G. Funke (R.F.A.), W.H. Walsh (Grande Bretagne), L.W. Beck, J.N. Findlay, G. Scharder, J.R. Silber et A.W. Wood (États-Unis), R. Butts, B. Carnois, D.P. Dryer, J.D. McFarland, J. Robinson et T.C. Williams (Canada).

Le Congrès comprendra en outre des séances de communications brèves, en rapport avec des travaux de recherche en cours. Le texte de ces communications (d'une durée maximum de 15 minutes) doit être soumis au Comité organisateur avant le 1er mai 1974.

Dates-limites. Pré-inscription : 15 septembre 1974. Réservation de logement : 1er septembre 1974. Frais d'inscription \$ 15.00 (étudiants : \$ 5.00). Banquet (facultatif) : \$ 10.00. Chèques payables à Université d'Ottawa, re : Congrès sur Kant. Pour toute information : Congrès sur Kant, Faculté de Philosophie, Université d'Ottawa, Ottawa, Ontario, K1N 6N5, Canada.