

Les conditions proto-logiques des langues naturelles

Gilles-Gaston Granger

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027080ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027080ar>

[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

Granger, G.-G. (1989). Les conditions proto-logiques des langues naturelles. *Philosophiques*, 16 (2), 245–256. <https://doi.org/10.7202/027080ar>

Résumé de l'article

Peut-on formuler des conditions non empiriques pour qu'un objet ou un fait soit reconnu comme ayant fonction de symbole ? Si oui, il conviendrait de les nommer conditions proto-logiques, car elles concernent des formes, comme la logique, mais sont plus primitives que les déterminations logiques mêmes. L'objet de cet article est de discuter cinq notions qui peuvent être présentées comme candidates à cette fonction d'universels proto-logiques pour les langues naturelles : la pluralité des niveaux d'« articulation », l'énoncé complet, la notion d'« ancrage » de l'énoncé à renonciation, le nom propre, la corrélation rhème-thème. De tels universaux ne sont pas présentés comme des classes de symboles, mais des types de fonctions diversement réalisées dans des structures grammaticales. Les mettre en évidence - ou en découvrir d'autres - devrait être l'une des tâches de la philosophie du langage dans sa relation à la science linguistique.

ARTICLES

LES CONDITIONS PROTO-LOGIQUES DES LANGUES NATURELLES ¹

par Gilles-Gaston Granger

RÉSUMÉ. Peut-on formuler des conditions *non empiriques* pour qu'un objet ou un fait soit reconnu comme ayant fonction de symbole ? Si oui, il conviendrait de les nommer conditions *proto-logiques*, car elles concernent des *formes*, comme la logique, mais sont plus primitives que les déterminations logiques mêmes.

L'objet de cet article est de discuter cinq notions qui peuvent être présentées comme candidates à cette fonction d'universels proto-logiques pour les langues naturelles : la pluralité des niveaux d'« articulation », l'énoncé complet, la notion d'« ancrage » de l'énoncé à l'énonciation, le nom propre, la corrélation rhème-thème.

De tels universaux ne sont pas présentés comme des classes de symboles, mais des types de fonctions diversement réalisées dans des structures grammaticales. Les mettre en évidence — ou en découvrir d'autres — devrait être l'une des tâches de la philosophie du langage dans sa relation à la science linguistique.

ABSTRACT. Is it possible to state *non-empirical* requisites for an object, fact or artefact, to obtain symbolical functioning ? If so, their status could be named *proto-logical*, in so far as they bear upon *forms*, like logic, but ought to be more primitive than logical determinations.

The purpose of this paper is to discuss five notions which may be considered candidates for the functional role of proto-logical universals of natural languages : plurality of the levels of « articulations », the concept of full-fledged sentence, « anchorage » of enunciated sentences to enunciation, proper names, the correlation rheme-theme.

1. Cet article est la rédaction d'un exposé présenté aux membres du groupe d'études « Le Mercure philosophique », le 12 novembre 1988 à Sarrebrück. Je remercie mes collègues de ce groupe des observations dont ils ont bien voulu me faire profiter.

Such universals are not meant to correspond to classes of symbols, but to typical functions, diversely embodied in grammatical structures. To trace them — or others — should be one of the tasks of philosophy of language, in its relationship with linguistic investigations.

LA QUESTION DES CONDITIONS DE LA PENSÉE SYMBOLIQUE

Peut-on formuler des conditions pour que la réaction d'un organisme vivant soit reconnue comme produit d'une fonction de symbolisation ? Plus spécifiquement, peut-on formuler des conditions de la reconnaissance d'une production symbolique comme appartenant à une langue, au sens ordinaire donné à ce mot ? Nous essaierons de répondre à la seconde question, en remarquant que les conditions qui sont demandées par la première doivent être des recouvrements partiels de l'ensemble des conditions qui satisferaient à la seconde ; autrement dit que le symbolisme linguistique est la manifestation la plus complète, et la plus différenciée, d'une fonction symbolique en général.

Pourquoi conditions « proto-logiques » ? Il s'agit de conditions concernant des formes, comme la logique. Mais la structuration logique joue son rôle à un niveau déjà élaboré de la pensée symbolique, comme détermination de *formes d'objets en général*, et détermination de *formes d'inférence*. Elle suppose donc déjà satisfaites des conditions premières.

Ce sont en effet des conditions plus primitives qui rendent possible cette structuration. Par exemple : les *formes de prédication*, plus « profondes », quoique pourtant plus spécifiques, que les *formes d'inférence* qui, elles, sont de nature logique. Un système symbolique au sens le plus complet, comme la langue ordinaire, ne se réduit pas à un système formel, essentiellement gouverné par des conditions logiques, bien qu'il puisse être décrit comme tel à un certain niveau. De ce point de vue, les systèmes formels apparaissent à la fois comme produits plus élaborés, et comme organisations incomplètes, ne remplissant pas certaines des conditions proto-logiques constitutives d'une langue ordinaire. Ce sont ces dernières qui nous retiendront, en tant qu'elles rendraient compte de la nature des systèmes symboliques les plus complexes, possédant d'une certaine manière les ressources de tous les autres.

Pourquoi pas « proto-grammaticales » ? C'est qu'une grammaire décrit l'organisation d'un système symbolique en considérant à un certain niveau *des aspects de la substance* de l'expression, et de la *forme* — sinon de la *substance* — *du contenu*, dans le langage de Hjelmslev. Une grammaire n'est jamais radicalement formelle. En ce sens, je dirai qu'il ne peut y avoir de « grammaire universelle », bien que la grammaticalité puisse être formulée à des degrés différents d'abstraction, par exemple pour des *familles* de langues. Les règles chomskyennes concernent des phénomènes attachés à des réalisations substantielles propres à certaines langues, qu'elles traduisent en termes abstraits en occultant leur spécificité. Fausse généralité qui neutralise à un niveau inadéquat le concret des langues.

Les conditions qui nous intéressent sont ainsi, nécessairement et pour ainsi dire *a fortiori*, proto-grammaticales. Nous continuerons donc de les nommer « proto-logiques », et nous demanderons quel est leur rapport aux grammaires. Les conditions proto-logiques se réalisent sous des formes variées dans les grammaires. Elles seront mises au jour par réflexion, sans être cependant tirées par simple recensement des formes grammaticales et par induction ; mais elles seront *mises à l'épreuve dans les langues les plus diverses*. Il s'agit alors autant de philosophie du langage que de linguistique descriptive ; collaboration nécessaire mais difficile, dans la mesure où la linguistique, sous aucune forme, ne saurait se confondre avec une réflexion de philosophe, et où la philosophie, en revanche, ne peut se substituer à la connaissance positive.

Ces conditions proto-logiques renvoient-elles à des conditions biologiques empiriquement décelables ? Toute prise de position philosophique de type matérialiste implique la conjecture d'une réponse, en un certain sens, affirmative. Mais l'état actuel de la physiologie cérébrale et de la psychologie du langage ne permettent pas de développer la réponse. L'essai de Thom², par exemple, est décevant ; les propositions de Changeux dans l'*Homme neuronal*³ (« objets mentaux » comme « entrée en activité corrélée et transitoire d'une assemblée de neurones » p. 174) ne résolvent pas la question

2. R. THOM, *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Paris, Christian Bourgeois, 1980, ch. X à XV.

3. J.-P. CHANGEUX, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983, ch. V.

de la représentation, du « renvoi. » Quel que soit le progrès des neurosciences, il me semble que leurs réponses laisseront toujours, *en deçà*, la question philosophique de la possibilité *a priori* du symbolisme.

Le problème général alors posé est celui d'une délimitation des frontières du comportement *symbolique* (par exemple, par opposition à un comportement réflexe). Nous laisserons aux biologistes et psychologues du futur la tâche de décrire les structures anatomiques et fonctionnelles qui rendent matériellement possible la symbolisation, ainsi que de retracer l'évolution qui les aura créées. *Mais nous prenons les conditions proto-logiques de symbolisation comme transcendantales, constitutives d'une possibilité de penser la fonction, en même temps que signifiant une possibilité de la fonction même.*

CINQ UNIVERSAUX PROTO-LOGIQUES

Je ferai trois remarques préalables :

1) Les universaux que nous allons examiner seront des *fonctions* plutôt que des *classes* de symboles ; la réalisation des fonctions par des classes de symboles relèverait des grammaires spécifiques.

2) Leur choix ne doit pas être pris pour une présomption d'énumération exhaustive. Il s'agira d'une liste ouverte : non pas un « système de la sémiotique pure », mais quelques-unes des conditions *sine qua non* de *fonctionnement d'une langue ordinaire*, dont certaines ne sont pas remplies par d'autres systèmes symboliques. Il est peut-être impossible de dessiner une ligne de démarcation précise entre les diverses formes de systèmes symboliques qui se déploient, du plus abstrait au plus riche, entre systèmes formels et langues ordinaires (car ces formes sont des concepts *philosophiques*). C'est pourquoi il serait vain de viser à constituer ces conditions en un système clos. Cette absence de clôture pourrait être objectée au résultat d'une visée qui se veut transcendantale ; mais nous n'entendons pas ici par *transcendantal* une détermination rigide et complète, mais plutôt un ensemble de conditions qui constituent le point de départ d'une pensée minimale de la symbolisation linguistique.

3) On distinguera fonction de *symbolisation* et fonction de *communication*. Toutes deux sont présentes dans les langues ordinaires (qui sont des systèmes de communication symbolique), mais la seconde peut être absente ou secondaire dans d'autres systèmes symboliques (formels par exemple). La première peut également être absente ou secondaire dans des systèmes de communication (la communication animale, certaines formes de communication affective). Nos universaux ne sont donc pas des réquisits de la communication en général ; mais ils sont constitutifs de la *communication symbolique*. J'en propose cinq, sous les réserves qui viennent d'être indiquées.

La pluralité d'articulation

1) On empruntera à A. Martinet le mot d'articulation. La double articulation des langues ordinaires est évidente : elles comportent un niveau de fractionnement ultime des signes, un niveau d'organisation élémentaire. Les renvois des signes élémentaires ne sont pas des « objets » extérieurs au système. Leur fonction est informationnelle *stricto sensu*. Ces signes servent à former les signes de niveau supérieur qui renvoient à de tels objets.

Cette articulation, qui suppose donc le caractère discret du signe linguistique, rend possible la création réglée mais non bornée des signes du niveau supérieur. À l'un de ces niveaux, la notion grammaticale de « mot » est fondamentale, dans la mesure justement où elle correspond aux réalisations diverses du signe de niveau supérieur dans les langues : mais cette multiplicité des niveaux d'articulation empêche qu'on puisse décider en général lequel de ces niveaux est organisé en « mots », et d'en donner une définition universelle plus précise sur le plan grammatical.

L'important n'est pas qu'il y ait deux articulations ou davantage, mais c'est la distinction d'une articulation ultime et d'*autres* articulations : il y a du reste, dans une langue, plus de deux niveaux en général. Cette liberté du nombre des niveaux rend ainsi compte de la mobilité des distinctions entre syntaxe et morphologie et de l'incertitude des classifications en langues agglutinantes/isolantes, analytiques/synthétiques.

2) La dissociation des articulations peut être codifiée ou non codifiée. L'articulation au niveau du discours est peu ou pas codifiée, sauf dans les usages rituels de la langue (le « rituel » démonstratif euclidien par exemple). Elle n'en existe pas moins, plus ou moins réglée selon les langues et selon les états de langue, ce qui justifie qu'on puisse envisager — quoiqu'avec prudence — une linguistique du discours. En revanche, les emplois des niveaux non codifiés de l'articulation, ou des parties libres des niveaux codifiés, est ce qui rend possibles les *effets de style*.

3) Ce réquisit des systèmes de *communication symbolique* est-il toujours satisfait dans d'autres systèmes ?

Le symbolisme logico-mathématique ne comporte pas, en général, de double articulation. Chaque symbole renvoie à un objet ou à une opération *mathématiques*. Par exemple, le *d* de *dx* ne joue pas le rôle d'un phonème dans un monème de la langue : il a un « sens » (opérateur) par lui-même. Il convient, de ce point de vue, de ne pas confondre l'appartenance à un niveau premier d'articulation, et le fait d'être un signe *syncatégorématique*, car il est bien clair que nombre de signes mathématiques appartiennent à cette dernière classe, sans pour autant être des signes de première articulation. On ne confondra pas davantage avec une première articulation les signes ou marques de « ponctuation » mathématique, ou l'usage d'un ordre numérique ou alphabétique dans les indices, par exemple, car s'ils jouent bien un rôle intrasyntactique, la syntaxe elle-même appartient ici au *sens* mathématique.

Que dire des *codes* : le code morse par exemple ? En tant que système symbolique propre, il comporte un seul niveau de signes, celui des points et des traits. L'organisation d'une seconde articulation en mots appartient non au code en tant que tel mais à la langue véhiculée, que le code décalque.

Pour les écritures *alphabétiques*, en tant que codes, même situation. La situation des écritures *idéographiques* est plus complexe, et labile : les caractères chinois comportent partiellement une seconde articulation (les clefs seraient éléments de l'articulation primaire) ; ils fonctionnent du reste presque comme une vraie langue en ce qui concerne le chinois classique, du moins pour le

lecteur moderne, alors que dans leur usage actuel ils servent à coder la langue parlée moderne. Une question cependant : peut-on pousser (artificiellement) plus loin la dissociation d'une articulation primaire dans les symbolismes idéographiques ? Par exemple décomposer les caractères pour en normaliser l'écriture mécanique ? Certainement, puisque le processus est déjà en germe dans le recensement calligraphique des espèces de traits et de points.

La fonction d'énoncé complet

Certains groupes de symboles sont désignés en français comme « phrases » ou « propositions ». Dans un système formel, il est possible d'en donner une définition explicite, soit sémantique, soit syntaxique. Du premier point de vue on dira qu'un énoncé complet est toujours ou vrai ou faux⁴ (Aristote) ; du second, on donnera récursivement le moyen de construire des énoncés complets à partir des symboles (la forme canonique de la proposition d'Aristote, celle des calculs logiques classiques), en nombre fini, du vocabulaire primitif. Mais cette possibilité masque la véritable nature de l'énoncé complet, car les deux procédés ne sauraient réussir qu'occasionnellement dans les langues ordinaires. *La fonction d'énoncé complet est en effet antérieure à la dissociation grammaticale du sémantique, du syntaxique et du pragmatique.* Si l'on projette cette distinction sur la notion d'énoncé complet *dans un symbolisme déterminé*, on pourra sans doute discerner *a posteriori* des traits qui le caractérisent de l'un ou de plusieurs de ces points de vue, mais qui varieront en général selon le système considéré. Nous disons donc que cette fonction est un indéfinissable proto-logique, qui se réalise explicitement dans les différents systèmes, sous les espèces d'une catégorie grammaticale.

Je ferai cependant deux remarques, essentiellement négatives, concernant la nature de cette fonction.

4. Nous ne parlons ici que de l'énoncé complet *d'un système formel*, et n'envisageons pas, par conséquent, les formes interrogatives, impératives, etc. Il sera dit plus loin que l'énoncé complet des langues naturelles appelle des spécifications, modales en un sens large, et de nature variée.

1° En tant que proto-logique, l'énoncé complet ne saurait être divisé comme tel selon des *formes de prédication*, spécification qui fait intervenir des prises de position concernant la forme du *contenu* et permet l'élaboration de diverses métaphysiques. Ces formes de prédication spécifiques ne peuvent appartenir qu'au régime d'organisation grammatical. Mais c'est la *nécessité de spécifier* des formes de prédication qui constitue, sur ce point, l'aspect principal de cette condition proto-logique. Nous verrons plus loin qu'un autre universel proto-logique, l'opposition thème-rhème, peut intervenir dans la spécification grammaticale de l'énoncé complet. Bien entendu, d'autres registres de spécification se présentent, en particulier dans les langues naturelles, ou une apostrophe, un ordre, une exclamation constituent assurément des réalisations d'énoncés complets.

2° Que dire des modalités, par exemple, qui sont certainement, au moins dans les langues ordinaires, des réalisations spécifiques d'énoncés complets ? Elles spécifient, au niveau de la langue, l'aspect *forme d'assertion*, et la fonction énoncé complet exige cette spécification. On notera qu'une telle spécification peut fort bien consister en une neutralisation, comme c'est le cas dans certains systèmes formels. Il me semble, du reste, que cette neutralisation est l'un des traits caractéristiques du système qui mérite le nom de logique *stricto sensu* (où l'on constate également la neutralisation de la pluralité des formes de prédication) ; de sorte que les « logiques » modales, au contraire, sont des théories d'un monde, il est vrai très abstrait, mais d'un monde, avec des objets déjà qualifiés ; elles relèvent d'une formalisation, certes très réductrice, du langage ordinaire bien plutôt que de la logique.

Il appartient aux linguistes de décrire pour une langue ou un groupe de langues, par des traits qui peuvent relever des trois distinctions grammaticales — syntaxe, sémantique, pragmatique — les spécifications très diverses de la fonction énoncé complet. Mais c'est malheureusement trop souvent le cas aujourd'hui, parce qu'ils ne s'intéressent qu'à des langues assez voisines ou même à une seule langue, ou encore parce qu'ils confondent inopportunément philosophie du langage et linguistique, que cette diversité extrêmement intéressante échappe à certains linguistes.

La fonction d'« ancrage »

Dans une langue ordinaire, je dis qu'il *faut* pouvoir exprimer autrement qu'en la décrivant de l'extérieur la situation du locuteur. C'est à quoi répondent par exemple notre pronom *je*, mais aussi les mots démonstratifs qui désignent les objets du monde à *partir* de la position occupée par ce *je*. De savoir comment se réalise dans une langue donnée cette fonction que je nomme d'« ancrage » (à la position du locuteur dans son monde), comment elle fait intervenir un jeu plus ou moins compliqué de référence à d'autres actants (toujours situés par rapport à *je*), c'est le travail du linguiste. Notre hypothèse est que, bien entendu, ces symboles, « indicateurs de subjectivité » ont effectivement dans une langue un statut distingué, que leur grammaire a au moins quelque trait singulier, correspondant aux diverses réalisations d'une fonction proto-logique commune. On peut d'autre part conjecturer qu'ils apparaissent dans toute langue naturelle, alors que l'on constate leur absence dans d'autres systèmes symboliques.

Mais de tels symboles ne peuvent guère se distinguer par des propriétés grammaticales de type sémantique ou syntaxique. Certes, le renvoi du pronom *je*, par exemple, est mobile, et autrement que ne l'est celui du mot « étoile ». Mais ce caractère proprement sémantique dérive directement du statut pragmatique du mot *je* : c'est parce que le renvoi du *je* est lié à l'*énonciation* de l'énoncé où il entre qu'il y a mobilité de son sens. Cependant, certaines langues possèdent des systèmes de marques syntactico-sémantiques de l'ancrage, signalant explicitement la position et la dignité relative du locuteur et des actants. Ce ne sont là assurément que des avatars grammaticaux de la fonction fondamentale.

La fonction nom-propre

La fonction nominale, réalisée en nos langues par les noms « communs » est évidemment essentielle à tout symbolisme. On peut dire que, d'une certaine manière, tout symbole fonctionne d'abord comme « nom », puisqu'il renvoie à quelque chose, fût-ce à un autre symbole. C'est en ce sens que je ne recense pas le nom parmi les universaux. La fonction nom-propre me paraît, au contraire, en être suffisamment distincte pour qu'il faille la proposer comme une condition proto-logique séparée.

Je me permets de renvoyer sur ce point à l'article : « À quoi servent les noms propres ? » (in *Langages*, n° 66, juin 82, p. 21-36). Je me bornerai ici à relever d'abord un trait, certes important du nom propre, mais qui n'est qu'*illusoirement déterminant* de la fonction : à savoir l'*unicité* de désignation. Car si c'était une détermination suffisante, le nom propre pourrait être remplacé par une description définie.

Mais ne peut-il pas l'être par un indicateur de subjectivité (par un marqueur d'ostension) ? Dans une certaine mesure, oui ; mais le nom propre suppose la stabilité du désigné (désignateur « rigide »), contrairement à l'indicateur de subjectivité.

Le trait déterminant que nous retenions finalement dans l'article cité est la possibilité de servir à une *interpellation virtuelle*, caractère dont la réalisation grammaticale — pragmatique — serait essentielle à la fonction nom-propre. C'est ce qui rend compte entre autres du fait que n'importe quel symbole, n'importe quel mot d'une langue peut être détourné de sa fonction originaire et utilisé comme nom propre ; ce sont les législations et les coutumes tribales qui tendent à fixer cette fonction dans une classe fermée (la liste des noms de baptême).

Le nom propre a-t-il un sens ? Dans le vocabulaire de Peirce je le caractérise comme *index-symbol*, c'est-à-dire comme une *règle* de désignation *ancrée* dans une énonciation. Il faudrait donc dire non que le nom propre a nécessairement comme tel un sens, mais qu'il comporte une *présupposition de sens*, et qu'il importe un halo de connotations, qui en explique les vertus poétiques latentes. D'autre part, des règles et coutumes sociales, plus ou moins contraignantes et minutieuses, peuvent en régler tellement l'usage qu'il acquiert ainsi des sens classificatoires dans le groupe. Mais la fonction de porteur de sens est originairement vicariante.

On observera enfin que la fonction nom-propre est totalement absente des systèmes formels, qui comportent tout au plus des descriptions définies abrégées en symboles donnant l'illusion d'être des noms propres : tels π , e , la *fonction* ζ ... Mais on n'a même pas de désignation abrégée, de faux nom propre, pour d'autres, telle « la constante d'Euler ». Cette fonction nom-propre joue au contraire un rôle essentiel dans la communication et dans la création esthétique, où l'interpellation virtuelle est importante.

La fonction d'opposition rhème-thème

C'est l'opposition entre *ce que* l'on dit (le « rhème ») et *ce dont* on le dit (le « thème »). Quel est son rapport à la *prédication*, que nous avons proposé de considérer, dans ses formes spécifiques, comme concernant la grammaire de chaque langue ? Nous le caractériserions de la manière suivante :

La corrélation « sujet »/« prédicat » est *interne à l'énoncé complet* (et particulièrement à l'énoncé complet déclaratif) qui, dans chaque langue, en spécifie nécessairement la nature selon les moyens propres à une grammaire.

La corrélation « rhème »/« thème » se situe au contraire dans un cadre qui peut *déborder l'énoncé complet*. En revanche, il arrive que certaines langues peuvent, il est vrai, déterminer des énoncés complets sans lien de prédication, par une simple opposition, alors interne, du type rhème-thème, ou encore *superposent* une opposition thème/rhème à une corrélation prédicative ; mais cette opposition opère en général sur des unités de discours plus larges.

Au niveau des grammaires, cette fonction proto-logique est marquée de façon plus ou moins explicite et réglée. En français, elle est marquée, quand elle l'est en langue, par des accents d'intensité prosodique, ou par des tournures syntaxiques, comme les formules commençant par : « c'est... ». En japonais, par contre, il existe un système explicite explicitant cette opposition au moyen des particules *ga* et *wa*, qui servent à accentuer le thème ou à l'affaiblir. C'est ainsi que *ga* concentre l'attention sur les mots qui précèdent (le rhème), *wa* relâchant l'attention vers d'autres parties de la phrase. On le voit sur l'exemple suivant emprunté à S. Martin, *Essential Japanese*, (C.E. Tuttle, Tokyo, 3rd ed., 1972, pp. 44-45) :

« éiga *ga* suki desu » : j'aime le cinéma, c'est le *cinéma* que j'aime

« éiga *wa* suki desu » : j'aime le cinéma, le cinéma, je l'*aime*.

Cette corrélation est absente des systèmes formels et des grammaires des « langages » de la science. Mais elle est réalisée quand il convient par des périphrases (en langue naturelle), ou par des dispositions graphiques *ad hoc*.

On peut se demander s'il est bien légitime de la placer sur le même plan que les universaux précédemment proposés. S'il m'a

semblé qu'il fallait donner à cette question une réponse affirmative, c'est que l'opposition du thème au rhème m'a paru plus profonde que l'opposition prédicative sujet-prédicat, de nature grammaticale, apparemment si naturelle à nos langues, mais à laquelle l'autre corrélation peut parfaitement *se substituer*. Resterait à découvrir des systèmes linguistiques où cette substitution est usuelle sinon totale ; mais il est d'abord essentiel qu'elle puisse être pensée.

* * *

La satisfaction de tels réquisits « proto-logiques » se manifeste par des propriétés, des règles et des contraintes spécifiques, apparentes au niveau des systèmes de signes, au niveau des « grammaires ».

Ces *réalisations grammaticales* sont essentiellement multiples, et il n'y a pas lieu d'espérer établir une *grammaire universelle*.

Ce qui peut en tenir lieu, c'est justement le recensement et l'analyse de ces réquisits, qui est une tâche *philosophique*. Mais la relation de la philosophie du symbolisme aux théories empiriques, comme la linguistique ou certaines parties de l'esthétique, consisterait alors en ceci que toute proposition d'une condition proto-logique de symbolisation devrait être appuyée par l'exhibition de plusieurs réalisations grammaticales significativement distinctes. Corrélativement, les règles établies par la grammaire descriptive d'une langue devraient pouvoir être rattachées à un réquisit proto-logique.

Collège de France

La fondation de la bioéthique : une perspective épistémologique

François Tournier

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027081ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027081ar>

[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

Tournier, F. (1989). La fondation de la bioéthique : une perspective épistémologique. *Philosophiques*, 16 (2), 257–291.
<https://doi.org/10.7202/027081ar>

Résumé de l'article

L'entreprise fondationnelle traditionnelle en éthique a abouti à un échec, c'est-à-dire à la victoire du relativisme moral. De son côté, la métaéthique a contribué largement à renforcer ce relativisme en voulant caractériser l'éthique négativement en prenant pour point de référence le discours scientifique (ou les énoncés descriptifs). Mais n'y aurait-il pas une autre façon de fonder l'éthique et la bioéthique ? Le présent texte voudrait apporter réponse à cette question en adoptant une perspective épistémologique.

LA FONDATION DE LA BIOÉTHIQUE : UNE PERSPECTIVE ÉPISTÉMOLOGIQUE

par François Tournier

RÉSUMÉ. L'entreprise fondationnelle traditionnelle en éthique a abouti à un échec, c'est-à-dire à la victoire du relativisme moral. De son côté, la métaéthique a contribué largement à renforcer ce relativisme en voulant caractériser l'éthique négativement en prenant pour point de référence le discours scientifique (ou les énoncés descriptifs). Mais n'y aurait-il pas une autre façon de fonder l'éthique et la bioéthique ? Le présent texte voudrait apporter réponse à cette question en adoptant une perspective épistémologique.

ABSTRACT. In our view, the field of ethics is in jeopardy: the traditional approaches wanting to give an ontological foundation to ethics has lead on the contrary (by it's constant failure to find them) to the victory of moral relativism ; on the other hand, further support has been provided for relativism with the intervention of metaethics which defines ethics negatively in contrast to science (or descriptive sentences). Could there be another way to secure the foundation of ethics ? In this paper, we try to see whether the perspective of the philosophy of science could not help us to choose rationally between moral rules and in this way to provide an indirect foundation for ethics and bioethics but nevertheless a foundation.

Le titre de cet exposé mentionne le nom de deux disciplines dont la signification et la référence demeurent assez vagues du fait de leurs présentations différentes d'un auteur à l'autre ; aussi importe-t-il de commencer notre analyse en précisant ce que nous entendrons par les expressions « épistémologie » et « bioéthique ». Notons, au départ, la relation théorique que nous établissons entre les deux : la bioéthique constitue l'objet de la présente recherche et nous emprunterons à l'épistémologie contemporaine sa perspective qui deviendra ainsi notre grille d'analyse. Pour le formuler en termes kantien, l'épistémologie nous procure les catégories synthétiques *a priori* (les catégories de l'entendement) nécessaires à la

caractérisation de notre objet, la bioéthique. À nos yeux, l'intérêt d'une telle analyse est de percevoir la bioéthique avec un regard neuf et ainsi de faire apparaître des enjeux théoriques qui autrement seraient restés dans l'ombre. Nous y soutiendrons bien sûr une thèse mais celle-ci est épistémologique et non pas éthique.

L'épistémologie sera considérée ici comme un discours de second niveau prenant pour objet, non pas le monde, mais le discours scientifique et tentant de montrer que notre croyance en l'authenticité des connaissances humaines qui y sont véhiculées peut être rationnellement justifiée (du moins en principe). Nous disons « montrer » et non pas « démontrer » car, à nos yeux, l'épistémologie n'est pas une science formelle comme les mathématiques ou la logique et elle n'est pas une science expérimentale non plus. Son statut est assez similaire à celui de l'éthique si ce n'est qu'elle cherche à fonder rationnellement non pas des règles morales mais bien des règles méthodologiques. Dans la perspective épistémologique, la bioéthique est un discours, c'est-à-dire un ensemble de propositions (ou d'énoncés) organisées entre elles d'une façon caractéristique. Cette façon de considérer la bioéthique distingue notre perspective de celle de d'autres disciplines comme la sociologie, la psychologie ou l'histoire. Notre entreprise consistera donc à montrer à quelles conditions (c'est-à-dire en respectant quelles règles méthodologiques dans la formulation et l'organisation des propositions éthiques) notre croyance en l'authenticité des connaissances en bioéthique (les règles morales) peut être rationnellement justifiée.

D'emblée deux objections s'imposent : l'éthique traditionnelle jusqu'à nos jours n'a rien fait d'autre que de tenter de justifier rationnellement les règles morales et la métaéthique qui est apparue au début du siècle avec l'ouvrage de G.E. Moore, *Principia Ethica* (1903), adopte, comme nous entendons le faire, une perspective de second niveau dans son analyse du discours éthique. La perspective épistémologique ne serait donc pas aussi nouvelle qu'on voudrait le prétendre. Contrairement à l'éthique traditionnelle nous ne tenterons pas de fonder des règles morales particulières sur des conceptions de l'être humain ou de l'univers ou sur des principes impératifs et catégoriques. Nous pensons même qu'un constat d'échec total est manifeste en ce qui concerne ce genre d'entreprise qui de toute évidence devrait être abandonnée. En

fait, ces recherches ont abouti exactement au contraire de ce qu'elles visaient, à savoir, à la victoire du relativisme moral. Mais ce qui nous distingue le plus de ce genre d'approches est que la thèse qui sera défendue ici est épistémologique et non pas éthique. Nous tenterons plutôt d'établir à quelles conditions méthodologiques un discours éthique quelconque sera rationnellement justifiable, c'est-à-dire, préférable à un autre. En ce sens, nous nous situerons au niveau d'une théorie générale de la bioéthique, comme la métaéthique, mais au contraire de celle-ci qui insiste exclusivement sur la différence entre le discours éthique et le discours scientifique, nous mettrons l'accent sur leur ressemblance et leur compatibilité. Enfin, notre recherche diffère d'autres plus récentes comme celles de J.C. Harsanyi (1982, 1976) et de David Gauthier (1986) en ce qu'elle ne vise pas à fonder rationnellement des actions mais bien un certain type de discours.

1. LA STRUCTURE ÉPISTÉMOLOGIQUE DU DISCOURS BIOÉTHIQUE

Un discours bioéthique comprend un ensemble d'énoncés dont les plus significatifs **épistémologiquement** sont les suivants :

1. des *descriptions de situations particulières* ayant des implications morales, c'est-à-dire dans lesquelles interviennent des comportements (des actions ou des inactions) susceptibles d'être approuvés ou blâmés en vertu de certaines règles morales : par exemple, « Au temps *t* et à l'hôpital *y*, un médecin *x* a décidé de ne pas révéler tout de suite à la patiente *z* qu'elle était atteinte d'un cancer ne lui laissant que six mois à vivre. » ; ce comportement est approuvé par la règle morale nous enjoignant d'être charitable envers son prochain en ne lui révélant pas trop brutalement sa condition médicale, et condamné par une autre règle voulant qu'on respecte l'autonomie d'une personne humaine en lui révélant une information pouvant lui servir à prendre des décisions au sujet de son avenir ;
2. des *jugements moraux*, c'est-à-dire une évaluation (positive ou négative) de la moralité de certains comportements particuliers dans des situations particulières : par exemple, « le psychologue *x* n'a pas agi d'une façon éthiquement correcte en ne révélant pas à la victime avant son meurtre que son patient *z* qui était l'amant de la victime, lui avait affirmé avant de le quitter qu'il allait la tuer. » ; le comportement est approuvé par la règle morale voulant qu'on garde le secret professionnel au sujet de la vie privée des gens et

condamné par une autre règle voulant qu'on respecte la vie humaine ; ici, le jugement moral vient trancher le conflit en accordant priorité au respect de la vie ; mais le jugement moral ne fait pas qu'accorder priorité à certaines règles morales car, préalablement, il doit établir que ce comportement particulier dans ces circonstances particulières est un cas particulier d'une ou de plusieurs règles morales ; 3. des *descriptions de situations typiques* ayant valeur d'exemple : par exemple, « des médecins font de la recherche sur des enfants en bas âge » ou « des médecins pratiquent des interventions chirurgicales dangereuses pour la vie du patient même si les résultats escomptés sont minimes en ce qui regarde l'amélioration de son état de santé » ; 4. des *règles morales*, c'est-à-dire des évaluations générales pouvant guider des comportements typiques dans des situations typiques : par exemple, « la recherche médicale sans but thérapeutique pratiquée à l'aide de jeunes enfants devrait être strictement interdite » ; 5. des *principes moraux* (catégoriques ou hypothétiques, nous reviendrons sur cette distinction plus loin), c'est-à-dire des règles d'un niveau de généralité plus élevé que les règles morales du fait que les principes appartiennent au champ plus général de l'éthique (et non à celui de la bioéthique) et qu'ils servent à justifier les règles morales en montrant que ce ne sont que des cas particuliers d'un principe plus général : par exemple, le principe du consentement volontaire et le principe du respect de l'autonomie de la personne justifient la règle morale interdisant la recherche sans but thérapeutique sur les jeunes enfants et peuvent justifier tout autant une loi dans un tout autre domaine interdisant la publicité pour les enfants ; 6. des *valeurs suprêmes* comme la personne humaine dans la philosophie éthique de Kant ou le bonheur dans celle d'Aristote dont la fonction est d'introduire une hiérarchie permettant d'ordonner par ordre de priorité les principes moraux pouvant, comme nous l'avons vu au sujet des règles morales, entrer en conflit ; 7. des *conceptions générales extra-morales* comme des conceptions de l'être humain, de la rationalité, de la société, de l'univers, etc.

Les différents éléments du discours bioéthique ainsi posés, considérons un concept théorique introduit par les épistémologues contemporains (comme C.G. Hempel, 1972 : 85-6 ou K.R. Popper, 1959 : 62-4 ; 68-70), à savoir, celui de niveau d'universalité, qui nous servira à les organiser de façon compréhensible. Selon ces

conceptions épistémologiques, un *énoncé existentiel singulier* (un énoncé affirmant l'existence d'un fait) comme « À l'hôpital Saint-Luc de Montréal, le 30 janvier à 15:30 hrs, le docteur Lucienne Grandcœur a arrêté l'appareil maintenant artificiellement en vie la patiente Caroline Ledoux et celle-ci est morte. », est d'un niveau d'universalité ou de généralité inférieur à un énoncé ayant la forme d'un *énoncé strictement universel* comme « Toutes les fois que le fonctionnement d'un appareil maintenant artificiellement en vie une personne cesse, celle-ci meurt. ». En fait, si cet énoncé a la forme d'un énoncé strictement universel, ce n'en est pas un. En plus d'avoir une forme universelle un énoncé strictement universel n'admet pas d'exception, c'est-à-dire qu'il y a une connexion nécessaire entre les termes de l'énoncé. Or, il est clair qu'il n'y a pas de connexion nécessaire entre le fonctionnement de certains appareils et la mort d'une personne : ce n'est qu'en certaines occasions très spéciales où les deux seront liés par un ensemble d'éléments intermédiaires (comme le type d'appareil impliqué, la condition médicale de la patiente, etc.). Un *énoncé strictement universel authentique* serait « Toutes les fois que le cœur d'une personne (non maintenue artificiellement en vie) cesse de battre pendant un temps t alors cette personne meurt » car nous savons qu'il y a une connexion nécessaire naturelle (sans exception) entre le battement du cœur et le maintien des fonctions vitales. Le faux énoncé universel mentionné plus haut est en fait une généralisation accidentelle, c'est-à-dire qu'elle est vraie dans certains cas et fausse dans d'autres. Nous surnommerons ce dernier type d'énoncé des *énoncés universels singularisés* car ils ne sont vrais que dans quelques cas particuliers comme « Toutes les auditrices ici présentes comprennent le français » ou « Toutes les praticiennes de la santé dans cet hôpital sont en faveur de l'avortement libre ». Le dernier type d'énoncé que nous voudrions introduire est l'*énoncé existentiel généralisé* qui s'obtient en faisant abstraction des coordonnées spatio-temporelles et des noms propres dans un énoncé existentiel singulier : pour reprendre l'exemple ci-haut, « Il existe au moins un cas où une femme médecin a fait cesser le fonctionnement de l'appareil maintenant artificiellement en vie une personne. » Ces distinctions posées, faisons abstraction de ce qu'il y a de spécifiquement moral dans le discours bioéthique et dressons un tableau combinant les catégories épistémologiques présentées jusqu'ici.

Tableau 1

Conceptions générales extra-morales	ex. : L'être humain est rationnel ou égoïste	Énoncé strictement universel
Les valeurs suprêmes (hiérarchie de valeurs)	ex. : Le respect de la personne	Énoncé strictement universel
Les principes moraux catégoriques	ex. : Toute personne doit être traitée comme une fin en soi	Énoncé strictement universel
Les principes moraux hypothétiques	ex. : On doit respecter la liberté d'agir de toute personne à moins que notre propre sécurité soit menacée	Énoncé universel singularisé
Les règles morales	ex. : La recherche médicale sans but thérapeutique sur de jeunes enfants est éthiquement condamnable	Énoncé existentiel généralisé
Des descriptions typiques (de comportements typiques dans des circonstances typiques)	ex. : La recherche médicale sur de jeunes enfants est pratiquée	Énoncé existentiel généralisé
Les jugements moraux	ex. : Le comportement x de la chirurgienne y dans les circonstances c est éthiquement condamnable	Énoncé existentiel singulier
Les descriptions singulières (de comportements particuliers dans des circonstances particulières)	ex. : Dans les circonstances c, la chirurgienne x a pratiqué l'intervention chirurgicale z	Énoncé existentiel singulier

Dans ce tableau, la seule distinction n'ayant pas fait l'objet d'explicitations antérieures est celle entre les principes moraux catégoriques et hypothétiques. Dans l'esprit de Kant qui introduit une distinction entre des « impératifs catégoriques » (inconditionnels à aucune fin) et des « impératifs hypothétiques » (conditionnels à certaines fins), nous voudrions établir une distinction similaire au niveau des principes moraux. Notre distinction diffère de celle de Kant cependant en ce que nous insistons uniquement sur l'aspect inconditionnel (au sens d'universel et sans exception) et sur

l'aspect conditionnel (au sens d'exceptionnellement universel et comportant des exceptions) de ces deux types de principes moraux. Contrairement à Kant, le fait que certains impératifs dépendent de fins contingentes alors que d'autres dépendent de principes absolus, ne retiendra pas notre attention ici. D'ailleurs, à notre avis, Perelman (1980 : 127) a raison de voir dans cette croyance en des absolus comme le signe de l'utopisme (le caractère inapplicable, dirons-nous) de l'éthique kantienne :

Elle est sans doute utopique lorsqu'elle nie l'existence possible de conflits de devoirs : lorsque deux devoirs semblent s'opposer, dit-elle, il y a apparence de conflit car en réalité, des deux devoirs, l'une emporte sur l'autre.

Contrairement à Kant donc, notre distinction n'a pas pour but d'affirmer qu'il existe des impératifs catégoriques mais bien de départager entre des principes moraux qui sont inconditionnels, universels et sans exception, et d'autres qui sont conditionnels, singularisés et comportant des exceptions. Les premiers n'admettent aucune transgression, ont toujours priorité sur les principes hypothétiques et s'appliquent mécaniquement. Les seconds admettent quelquefois d'être transgressés, la question de leur priorité doit être débattue et leur application est le fruit d'une réflexion pesant le pour et le contre. Cette distinction veut donc insister sur le fait que des principes moraux peuvent entrer en conflit avec d'autres. Certes « Il ne faut pas tuer son prochain » mais lorsqu'il s'agit de défendre sa propre existence ou de brûler des hérétiques ou des sorcières, il faut bien faire une exception à ce principe moral en apparence absolu. La question, non pas de l'existence, mais de la justification rationnelle possible de principes moraux absolus en éthique et en bioéthique sera débattue plus loin.

Le tableau 1 met en correspondance les niveaux d'universalité des énoncés avec leur caractéristique épistémologique d'être des principes, des règles ou des jugements moraux. Au niveau d'universalité le plus bas (celui de l'énoncé existentiel singulier), nous faisons correspondre la description de situations particulières et les jugements moraux. À un niveau de généralité un peu plus élevé (celui de l'énoncé existentiel généralisé), nous faisons correspondre la description de situations typiques et les règles morales. À un niveau supérieur (celui des énoncés universels singularisés), nous faisons correspondre les principes moraux

hypothétiques. Enfin, les autres composantes du discours bioéthique (les principes moraux catégoriques, les valeurs suprêmes et les conceptions générales extra-morales) se situent au niveau le plus élevé, celui des énoncés strictement universels.

2. LE STATUT LOGIQUE DES ÉNONCÉS BIOÉTHIQUES

Maintenant que nous avons caractérisé épistémologiquement le discours bioéthique, considérons le statut logique de ces énoncés qui, comme nous le savons, sont de différents niveaux d'universalité. Pour ce faire, introduisons une autre catégorisation épistémologique qui remonte au débat entre Kant et Hume et qui a fait, ces dernières années, l'objet de critiques sérieuses : notamment, celles de Quine (1953) et de Kripke (1982). Il s'agit de la distinction entre analytique et synthétique. Mais comme nous entendrons par « analytique » une vérité logique (une tautologie) et que nous ne confondrons pas les sens épistémique et ontologique de ces termes, nous nous croyons tout à fait justifiés de l'utiliser pour faire apparaître une caractéristique importante du discours bioéthique. Les catégories « analytique » et « synthétique » seront utilisées ici non pas pour caractériser la nature (syntaxique ou sémantique) d'un énoncé mais bien l'*usage qu'on entend faire de cet énoncé*. On ne saurait considérer les énoncés de la bioéthique (ou de l'éthique) comme des énoncés synthétiques au même titre que les énoncés des sciences expérimentales sans les rendre complètement inaptes à remplir leur fonction spécifique. La différence entre « loi de la nature » et « règle » (énoncé descriptif et énoncé normatif) est suffisamment connue pour avoir nul besoin d'insister sur ce point. Par exemple, si une règle de la circulation (comme l'interdiction de traverser au feu rouge) était assimilée à un énoncé synthétique, il nous faudrait la déclarer invalide et la rejeter à chaque fois qu'un agent de la paix émet une contravention à cet effet. Contrairement à un énoncé synthétique qu'on déclare invalide lorsqu'il est contredit par des énoncés décrivant des faits empiriques, pour remplir sa fonction, l'énoncé éthique doit rester valide même s'il est constamment contredit par les faits (c'est-à-dire quand la règle est transgressée). On exprime le plus souvent cette différence en disant que les énoncés moraux ne sont pas descriptifs mais prescriptifs ou normatifs. La validité d'un tel énoncé ne peut donc venir de sa correspondance au monde.

Mais cette différence n'est pas suffisante, à notre avis, pour en conclure que la validité d'un énoncé moral est complètement indépendante de ce qui se passe dans le monde. On ne saurait non plus faire de ce genre d'énoncé des énoncés analytiques, (au sens de vérité logique) comme ceux des mathématiques et de la logique sans également les rendre inaptes à remplir leur fonction. Supposons par exemple qu'un agent de la paix vous arrête parce que vous avez enfreint un règlement municipal et que vous lui demandiez pourquoi il vous a arrêté ? S'il vous répond que tous ceux qui enfreignent la loi sont arrêtés, il aura sûrement fondé son arrestation mais non pas satisfait votre curiosité. Ce que vous voulez plutôt savoir c'est ce que vous avez fait, c'est-à-dire lequel de vos comportements antérieurs enfreint un règlement municipal et de quel règlement il s'agit ? Supposons maintenant qu'il vous réponde que vous avez transgressé le règlement du bonheur, vous lui demanderez certainement quel est ce règlement ? Supposons qu'il vous réponde que le bonheur est ce que tout le monde veut et donc que si vous êtes arrêté, c'est que vous n'avez pas été conforme à ce que tout le monde veut. Mais que veut le monde, demanderez-vous ? Tout le monde veut le bonheur rétorquera l'agent de la paix d'un air visiblement agacé par toutes vos questions. En fait, « tout le monde veut le bonheur » et « le bonheur est ce que tout le monde veut » forment conjointement une vérité logique et il importe qu'un discours éthique puisse sortir de cette circularité s'il doit servir de guide dans nos actions. On a traditionnellement caractérisé cet aspect de discours moral en le qualifiant de « savoir pratique ». C'est pourquoi nous ne pouvons qu'être d'accord avec Jocelyne Couture (1986 : 17) face à la perspective adoptée par la tradition issue de Moore en métaéthique qui consiste largement à caractériser le discours moral par la négative en prenant pour point de référence absolu les énoncés synthétiques des sciences de la nature :

[...] l'analyse du discours moral ne peut plus se satisfaire des approches dites linguistiques produites dans la lignée de Moore et qui, elle aussi, en se concentrant sur une analyse des *termes* moraux, se sont adonnée au jeu réducteur de la « bivalence ». Tout ce qu'une analyse conceptuelle ou logique des termes moraux peut établir au sujet de la spécificité du *discours* moral, c'est au moins que celui-ci ne possède pas les propriétés logiques du discours constatif et au plus qu'il possède les propriétés générales du discours performatif où on trouve des termes similaires.

C'est pourquoi Jocelyne Couture recommandera de se tourner vers l'étude du raisonnement pour saisir la spécificité du discours moral en tant que savoir pratique. Pour notre part, nous tenterons de caractériser épistémologiquement cette spécificité en disant que pour pouvoir remplir sa fonction (guider des comportements), le discours moral doit pouvoir se ramener à des énoncés existentiels généralisés décrivant des comportements typiques dans des situations typiques et à des énoncés existentiels singuliers décrivant des comportements particuliers dans des circonstances particulières. S'il en était autrement, le discours moral ne pourrait tout simplement pas guider l'action. Ce type de discours ne comporte pas seulement un aspect normatif mais également un aspect descriptif même si la non-correspondance aux faits empiriques ne peut l'invalider. En ce sens, il représente une combinaison particulière d'énoncés analytiques et synthétiques, de sorte qu'on pourra établir sa validité de façon partiellement *a priori* et partiellement *a posteriori*.

Mais le discours moral possède également un autre aspect, ontologique, qui a surtout été développé par la philosophie traditionnelle. Il ne serait certainement pas exagéré de vouloir caractériser, à la suite de Perelman (1980 : 201), la philosophie morale traditionnelle remontant à Platon et à Aristote comme une entreprise visant à fonder la morale (les règles et les principes) sur la raison :

En effet, l'objectif de la philosophie morale est de chercher un fondement rationnel à la morale, fondement qui ne soit pas simplement le commandement divin, la tradition sociale ou une quelconque moralité donnée.

La philosophie morale cherche à déduire la morale d'une certaine conception de l'homme ou de ses rapports avec la société, d'une vision de l'univers ou du cosmos.

Jusqu'ici la perspective traditionnelle a donc consisté à se situer au plus haut niveau d'universalité du discours éthique et à tenter d'en déduire logiquement les principes et les règles morales. On voudrait de ce fait leur conférer un fondement rationnel. C'est en ce sens que la philosophie morale traditionnelle est une entreprise de fondation. Tirons ici la conséquence qui s'impose. Si la contradiction entre une règle morale et des faits empiriques n'est pas susceptible de l'invalider, il semble qu'une telle contradiction,

mais avec des conceptions ontologiques extra-morales, peut le faire. Ainsi, si une règle morale vient contredire notre conception de l'être humain et si nous accordons priorité à notre conception, nous serons portés tout naturellement à invalider la règle morale et à la rejeter. C'est pourquoi jusqu'ici l'entreprise de fondation de l'éthique s'est faite d'une façon purement *a priori* et que l'impossibilité de s'entendre sur des conceptions extra-morales universelles est la principale cause de l'échec à lui trouver un fondement universel. Il serait certainement plus facile d'en arriver à un consensus sur des indices moins universels et *a posteriori*. De ce point de vue, la métaéthique n'a rien de très « révolutionnaire » car ses analyses de termes et de raisonnements moraux se font également de façon uniquement *a priori*. Mais, comme nous venons de le voir, à côté des aspects ontologique et normatif qui jusqu'ici ont servi à justifier et à analyser le discours moral, il y a un aspect descriptif dont il importe d'examiner les implications pour le problème de la validité des énoncés moraux.

3. L'ASPECT SYNTHÉTIQUE DU DISCOURS MORAL

En accord avec Perelman (1980 : 204), nous dirons que :

Le grand problème n'est pas celui de leur fondement mais de leur application : quand a-t-on le droit de faire souffrir un être ? Qu'est-ce que le bonheur, l'utilité, l'ordre ? Voilà les vrais problèmes de la morale : la mise en rapport des règles abstraites avec des situations concrètes.

Cette nouvelle façon d'envisager le problème de la fondation de l'éthique et de la bioéthique implique un double renversement de perspective : 1. renversement de la perspective traditionnelle qui centrait la recherche au plus haut niveau d'universalité : il faut plutôt, à notre avis, faire porter la recherche sur le plus bas niveau d'universalité (le rapport entre les énoncés normatifs et les énoncés descriptifs) ; 2. renversement de la perspective métaéthique cherchant à montrer qu'on ne peut déduire un énoncé prescriptif d'un énoncé descriptif : nous nous demanderons plutôt s'il est possible de déduire un énoncé descriptif d'un énoncé normatif ?

Pour s'attaquer à la philosophie morale traditionnelle, la métaéthique tracera une ligne de démarcation nette entre jugement de fait et jugement de valeur.

Si on devait admettre, écrit Perelman (1980 : 201), cette séparation nette entre jugement de fait et jugement de valeur, on montrerait en même temps que toute la philosophie morale traditionnelle est fondée sur une illusion.

En effet, comme nous l'avons mentionné, l'entreprise éthique traditionnelle voulait déduire des énoncés normatifs à partir d'énoncés ontologiques. Déjà, David Hume dans son *Traité sur la nature humaine* faisait remarquer qu'on ne pouvait déduire logiquement ce qui doit être à partir de ce qui est. Cette critique sera reprise par Moore (1903) qui surnommait cette erreur des philosophes moraux traditionnels, le « sophisme naturaliste », qui consiste à croire qu'on pourrait déduire des énoncés normatifs de prémisses ne contenant que des énoncés descriptifs. Mais l'erreur n'est pas aussi évidente que ne le supposait Hume puisque le débat persiste toujours même à l'intérieur de la tradition de la philosophie analytique : cf. Hudson (ed.) (1969) et Searle (1969 : chap. 8).

Mais, comme nous le disions, une autre combinaison des énoncés normatifs et descriptifs, celle qui consiste à déduire des énoncés descriptifs à partir de prémisses contenant des énoncés normatifs, est possible et c'est celle qui nous intéressera ici. En fait, le sophisme de Hume se voulait une critique de la philosophie morale traditionnelle mais, en inversant l'ordre de la déduction, notre analyse concerne plutôt toute éthique qu'elle soit traditionnelle ou non. En effet, pour pouvoir remplir sa fonction (guider l'action), toute éthique doit contenir des énoncés normatifs *pouvant s'appliquer à des actions particulières dans des situations concrètes*. C'est là une condition de possibilité de toute éthique sur laquelle insiste J.N. Kaufmann dans le passage suivant (1987a : 11) :

Dans la perspective kantienne, l'impératif du devoir stipule de n'accepter comme maxime de l'action que celles qui se conforment à l'impératif catégorique : [...] Mais l'impératif catégorique ne permet pas à lui seul de spécifier de quoi je suis obligé, à moins que l'on accepte un autre principe stipulant que ce que l'impératif catégorique ne défend pas est obligatoire (...) Bien que ce principe additionnel autoriserait à tirer de l'impératif catégorique des devoirs possibles, il ne permettrait pas, néanmoins d'indiquer quels devoirs déterminés incombent à des agents particuliers dans des circonstances déterminées. La question est de savoir comment des expressions « avoir le devoir de faire », « être sous l'obligation de », etc. s'appliquent.

En bref, le problème de la relation entre les énoncés normatifs et descriptifs au plus bas niveau d'universalité du discours moral nous apparaît plus fondamental que celui consistant à déduire des énoncés normatifs d'énoncés ontologiques (la perspective de la philosophie morale traditionnelle) ou que celui qui consiste à montrer qu'une telle déduction est possible ou non (la perspective métaéthique). Logiquement, quand bien même on réussirait à déduire et à ordonner hiérarchiquement les règles et les principes moraux à partir d'une ontologie, ou même qu'on réussirait à démontrer formellement qu'une telle déduction est impossible, la question de l'application d'une éthique quelconque à des comportements particuliers dans des conditions particulières demeure entièrement ouverte. Il y va de la possibilité même d'une éthique qui se veut non seulement normative (des règles morales rationnellement fondées) mais surtout applicable à des situations concrètes. Mais comme l'éthique s'est toujours voulue un savoir pratique et non un savoir analytique (la déduction pure d'énoncés à partir d'autres énoncés plus fondamentaux), nous nous croyons entièrement justifiés de vouloir changer la perspective sur ces questions et insister d'avantage sur « l'aspect technologique » de tout discours éthique.

Dans le cas spécifique de la bioéthique, nous pouvons ajouter à cet argument logique, un autre argument historique. À notre avis, l'intérêt d'une entreprise visant à fonder rationnellement la bioéthique devrait être entièrement centré sur les niveaux les plus bas d'universalité de son discours non seulement parce que la question est logiquement plus fondamentale mais également parce que historiquement cette discipline est née à partir de problèmes concrets posés par les développements de la médecine et de la biologie. La bioéthique n'est pas une conséquence logique tirée d'un système moral élaboré par un philosophe. Les problèmes moraux de la bioéthique, écrit T.L. Beauchamp (1982 : 1) « ont surgi de la pratique professionnelle dans les champs de la médecine clinique, de la recherche biomédicale, chez le personnel infirmier et dans certaines sciences sociales et comportementales. ».

Afin de mieux comprendre comment un problème philosophique d'ordre moral peut surgir d'une science appliquée comme la médecine et d'ainsi mieux comprendre également la fonction qu'est appelée à remplir la bioéthique, considérons le

problème de la définition de la mort. Traditionnellement, les philosophes ont défini la mort de plusieurs façons différentes en se fondant sur différentes conceptions ontologiques de la personne humaine (c'est-à-dire en déduisant la première des secondes). Ainsi, on a défini la mort comme « la perte irrémédiable de la conscience », « l'absence de contrôle de soi », « la perte irrémédiable de la raison », « la perte de la capacité d'identité personnelle », « la séparation de l'âme et du corps », etc. De son côté, la profession médicale s'est entendue pendant longtemps pour définir la mort par la cessation des fonctions vitales comme la respiration, la circulation du sang, les battements du cœur, les réflexes, etc. Mais certains développements de la médecine contemporaine allaient sérieusement remettre en question ces définitions : 1. l'introduction de techniques pour prolonger la vie (comme la respiration artificielle) et 2. le perfectionnement des techniques de transplantation d'organes à partir de cadavres. Il est désormais possible de maintenir artificiellement, à l'aide de machines, la « vie » de patients « morts » au sens de l'ancienne définition médicale, c'est-à-dire dont les fonctions vitales comme la respiration ou la circulation sanguine ont cessé et ne sont plus spontanées et naturelles. Deux issues médicales sont possibles dans cette situation : ou bien les fonctions vitales reprendront leurs activités de façon naturelle et spontanée dans un certain temps indéterminé, ou bien ces activités ne reprendront pas de façon spontanée et naturelle. La première possibilité nous empêche donc de pouvoir appliquer l'ancien critère de la cessation des fonctions vitales.

Le problème de la redéfinition de la mort allait se poser avec d'autant plus d'acuité qu'avec le perfectionnement des techniques de transplantation d'organes, le corps médical allait se trouver face à un problème assez particulier : on sait d'une part qu'une des conditions d'une transplantation réussie d'organes est de pouvoir les retirer du cadavre le plus tôt possible après la mort ; d'autre part, il est impératif pour la profession médicale de s'assurer qu'on ne retirera jamais un organe d'une personne encore vivante. Ces problèmes particuliers et très concrets allaient donc forcer le corps médical à redéfinir la mort.

Insistons ici sur la différence entre la définition philosophique de la mort (la déduction à partir de conceptions ontologiques) et sa définition médicale en introduisant une distinction importante

faite par Roland Pucetti (1982 : 101) entre la « personne biologique » et la « personne morale ». Selon Pucetti, l'expression la « personne biologique » ferait référence à l'organisme particulier (membre de l'espèce *Homo Sapiens*) alors que la « personne morale » ferait référence à la totalité des expériences conscientes d'une personne. Pucetti affirme ensuite, pour bien nous faire comprendre sa distinction, que le temps de vie de la personne morale est nécessairement plus petit (et vice versa) que le temps de vie d'une personne biologique. Il faut compter en effet que la conscience n'apparaît qu'un certain temps t après la naissance et que souvent on constate qu'il y a une dégénérescence de la conscience chez les vieillards qui dure un certain temps t avant la mort. La somme de ces deux temps est la mesure de la différence dans le temps de vie des personnes biologique et morale. Conséquemment, il nous faut donc distinguer entre la mort biologique et la mort morale et se rendre à l'évidence qu'une définition philosophique de la mort morale ne pouvait en aucune façon solutionner les problèmes posés par les développements de la médecine. Non seulement le corps médical avait-il besoin d'une définition de la mort biologique mais encore il avait besoin d'une définition opératoire (cf. Hempel, 1972 : 138-42), c'est-à-dire « en spécifiant une opération de vérification bien définie qui lui fournit un critère d'application. ». Par exemple, on saura si un liquide est « acide » en y trempant un papier bleu de tournesol et en observant s'il vire au rouge. C'est pourquoi le corps médical optera pour une définition physiologique et neurophysiologique : une personne sera reconnue médicalement morte lorsque 1. la respiration et les mouvements musculaires spontanés auront cessé et 2. que l'encéphalogramme indiquera l'absence d'activités cérébrales dans le néocortex. Supposons maintenant que nous ayons défini la mort comme la séparation de l'âme et du corps, il est bien entendu qu'aucune opération à effectuer sur le patient branché sur une machine permettant de le faire respirer artificiellement, n'aurait pu nous permettre de vérifier qu'une telle séparation a eu lieu. Nous dirons que cette dernière définition n'est pas opératoire et qu'en conséquence elle est tout simplement inapplicable dans le cas qui nous intéresse.

Mais plusieurs contesteront qu'il s'agit véritablement d'un problème bioéthique et le considéreront plutôt comme un problème purement médical. Nous n'aurons aucune difficulté à admettre

cette objection puisque notre but était avant tout de faire voir comment un problème ayant des implications philosophiques importantes (notamment dans le cas de l'euthanasie ou de l'avortement) peut surgir de la pratique médicale et comment, pour être applicable à un problème, une solution doit être opérationnelle. Il est important de noter ici que nous n'avons aucunement l'intention de soutenir que tous les problèmes philosophiques de l'éthique médicale peuvent recevoir des solutions physiologiques ou neurophysiologiques : bien au contraire. Nous voulons plutôt soutenir la thèse selon laquelle même si la solution n'est pas physiologique ou neurophysiologique, elle devra néanmoins être opérationnelle. Une opération (comme observer un comportement ou interroger un agent) devra pouvoir être effectuée qui nous permette de vérifier s'il s'agit d'un cas particulier de la règle morale (comme les opérations médicales permettent de dire que ce cas particulier est bien un cas de mort au sens de la nouvelle définition médicale).

Considérons un autre problème bioéthique, à savoir, celui de l'avortement. Dans les sociétés contemporaines, les femmes ont une multitude de raisons (dont il nous serait impossible de dresser une liste exhaustive) pour demander de se faire avorter, parmi lesquelles mentionnons, à titre d'exemples, les complications cardiaques pouvant mettre leur vie en danger en accouchant, des conditions psychologiques suicidaires ou traumatisantes, la fécondation suite à un viol, les conditions économiques précaires de la famille ou de la fille-mère, etc. Ce sont là des problèmes concrets et pressants à résoudre non seulement pour les femmes mais également pour la société puisque devant une demande accrue, elle se voit forcée de légiférer de façon à restreindre la pratique médicale de l'avortement. Une foule de solutions philosophiques ont été proposées pour résoudre ce problème : par exemple, dans une perspective catholique, si la vie humaine commence dès l'union de l'âme et du corps et que cette union s'opère dès la fécondation alors il en découle que tout avortement est moralement inacceptable et correspond ni plus ni moins à un meurtre. Notons que cette solution est tout à fait opérationnelle au sens défini plus haut : elle interdit une suite de comportements médicaux observables, c'est-à-dire la pratique de l'avortement. Il est donc tout à fait facile à un agent de savoir quand son

comportement est moralement inacceptable. Notons cependant que contrairement à l'approche que nous suggérons ici, cette façon de résoudre le problème s'inscrit dans la perspective traditionnelle qui voudrait fonder l'interdiction de l'avortement (une règle morale) sur des conceptions ontologico-religieuses extra-morales dont le caractère hautement spéculatif rend la possibilité d'un consensus peu probable. Si elle est applicable et « rationnellement » fondée sur des conceptions ontologico-religieuses, il n'en demeure pas moins qu'elle n'est tout simplement pas une solution aux problèmes des femmes et de la société à l'origine de la demande accrue d'avortements. En voulant déduire la solution de conceptions atemporelles ontologiques, la perspective philosophique traditionnelle nie ces problèmes en en faisant complètement abstraction.

Considérons la solution légale apportée à ce problème par la Cour suprême des États-Unis dont on trouvera un extrait du jugement dans T.L. Beauchamp et L. Walters, eds. (1982 : 228) :

Nous n'avons nul besoin de résoudre la difficile question du moment où la vie commence. Lorsque ceux spécialisés en médecine, en philosophie et en théologie sont incapables d'en arriver à un consensus, le judiciaire n'est pas, à ce moment du développement de la connaissance humaine, dans une position pour spéculer sur cette question.

Dans l'esprit des juges, il apparaît clairement qu'en se passant complètement de l'approche fondationnelle, on peut néanmoins apporter une solution légale au problème de l'avortement. La solution légale est d'interdire l'avortement après la 28^e semaine de grossesse, c'est-à-dire au moment où le fœtus est en mesure de survivre en dehors du ventre de sa mère. Avant ce stade, il revient en définitive à la femme concernée et à son médecin d'opter ou non pour l'avortement. Notons que la solution proposée est opérationnelle au sens précédemment défini et qu'elle représente une solution au problème concret de l'avortement. Ce n'est cependant pas une solution au problème moral de l'avortement car, avant la 28^e semaine, la cour ne fait que renvoyer le problème à la femme et au médecin. Si le problème de l'avortement a un aspect social, un aspect médical et un aspect légal, il a également un aspect moral que nous sommes sur le point de cerner plus spécifiquement.

Le fait légal le plus curieux à propos de l'avortement est qu'avant la fin du XIX^e siècle, les lois sur l'avortement aux États-

Unis étaient beaucoup plus libérales que celles actuellement en vigueur au XX^e siècle. Cette « dé-libéralisation », dirons-nous, transforme un problème moral en un problème légal. Considérons d'autres exemples pour faire apparaître la distinction entre les deux. Supposons qu'un médecin ayant permis l'intervention d'une sage-femme lors d'un enfantement à l'hôpital soit suspendu par la direction de cet établissement ou encore qu'un médecin soit traduit en cour criminelle pour avoir « débranché » un mourant afin de raccourcir ses souffrances. Il est clair, en de tels cas, que ce qui fera pencher le médecin dans le sens des autorités ne sont pas des raisons morales mais des coercitions externes. Le médecin pourra être moralement en faveur de l'intervention des sages-femmes dans les salles d'accouchement ou de l'euthanasie dans certains cas exceptionnels, mais sera *contraint de ne pas* agir selon sa propre conscience. Le problème moral devient alors celui de savoir s'il faut obéir à une loi que l'on pense moralement inacceptable dans certains cas. À moins d'avoir une foi *absolue* en ses principes moraux et d'être prêt à souffrir les pires humiliations, il va de soi qu'on se sentira contraint d'agir malgré nous, d'une certaine façon. Défier les autorités ainsi est un acte de courage que peu de gens seraient prêts à accomplir (en temps normal). Cela exige de vaincre la peur naturelle des représailles (de la punition). Il y a donc ici présent une « force psychologique » naturelle (la peur). Il faut que cela soit *humainement possible* de vaincre cette peur et cela n'est pas donné à tous : c'est pourquoi ceux qui iront jusqu'au bout seront considérés comme des « fous » ou des gens très courageux. Peu importe le qualificatif retenu, dans les deux cas, ce seront des *déviant*s par rapport à la moyenne. De même, certains enfants en bas âge pourront faire montre d'un sens moral étonnant mais on ne saurait exiger pour la majorité d'entre eux qu'ils se conduisent moralement en adulte. Sur la base d'une loi de l'évolution appartenant à la psychologie populaire (et confirmée par la psychologie scientifique), nous jugeons *humainement impossible* pour la majorité des enfants en bas âge de se comporter moralement comme des adultes. Nous pourrions caractériser ces particularités en disant qu'un comportement acquiert un sens moral, s'il est *humainement possible pour la majorité* de l'accomplir et si nous ne sommes pas contraints par des forces externes, rendant *humainement impossible* pour la majorité des gens de l'accomplir.

4. LA NATURE DES PROBLÈMES DE LA BIOÉTHIQUE

Au cours de notre analyse de l'aspect synthétique du discours bioéthique, nous avons mis en évidence un autre élément important de la structure épistémologique de son discours, à savoir, les problèmes que la bioéthique est appelée à résoudre. Le trait le plus marquant qui est apparu est que ce sont des problèmes *multidisciplinaires*. Un problème bioéthique n'a jamais qu'un aspect moral mais également des aspects biologique, médical, légal, psychologique, social, économique, politique, etc. Il ressort clairement de notre analyse que ce sont des problèmes complexes et, du tableau que nous avons dressé de la structure du discours moral, que les moyens théoriques dont dispose l'éthique sont assez limités. L'appareillage conceptuel de l'éthique ne permet de saisir *que l'aspect moral des problèmes*. Pour simplement comprendre la nature d'un problème bioéthique, il importe d'être au courant de ses différents aspects cernés par un ensemble d'autres disciplines scientifiques. Il apparaît donc tout à fait illusoire de pouvoir trancher dans ces problèmes en se référant uniquement à des règles et des principes moraux. C'est pourtant ce que l'approche philosophique traditionnelle nous conduit à tenter de faire en voulant fonder des règles bioéthiques sur des valeurs suprêmes et des conceptions ontologiques extra-morales et philosophiques.

Mais si, comme nous le préconisons, pour simplement comprendre un problème bioéthique et ainsi pouvoir évaluer ses implications morales d'une façon rationnelle, il nous faut connaître ses autres aspects pertinents, c'est donc dire que les règles morales que nous établirons ou celles que nous chercherons à appliquer devront être *compatibles avec les discours de certaines sciences de la nature* (comme la biologie ou la médecine) *et avec les discours de certaines sciences humaines* (comme le droit ou la psychologie). Cette compatibilité est une condition nécessaire pour que le discours bioéthique qui tient compte des multiples aspects de ses problèmes, puisse être logiquement cohérent. Or, dans la mesure où ces autres discours *peuvent être rationnellement fondés*, leur compatibilité avec le discours moral nous procurera un *fondement indirect à la rationalité de ce dernier*. Cette façon d'envisager les choses suggère un critère pour évaluer si des règles morales sont plus indirectement rationnelles que d'autres : une règle morale sera d'autant plus indirectement rationnelle qu'elle ne sera pas

contredite par le discours d'autres disciplines scientifiques pertinentes. Ce fondement rationnel indirect est certainement moins absolu que le fondement sur des conceptions ontologiques que les philosophes traditionnels voulaient conférer à l'éthique. Mais comme ce fondement rationnel direct semble à jamais inatteignable et que le relativisme moral s'est progressivement imposé, il semble plus raisonnable de chercher un autre type de fondement rationnel à l'éthique. Nous pourrions ainsi admettre une certaine forme de relativisme moral sans verser dans le relativisme moral total. Même si les différentes règles morales ne peuvent pas être fondées empiriquement (comme les énoncés descriptifs), ni analytiquement (comme les énoncés mathématiques), ni ontologiquement, certaines règles morales sont néanmoins préférables rationnellement à d'autres du fait qu'elles sont moins contredites par le discours scientifique.

5. LA VALIDITÉ D'UN DISCOURS BIOÉTHIQUE

Afin de préciser davantage ce que cela signifie pour un discours bioéthique d'être contredit par le discours d'une science de la nature ou d'une science humaine, considérons à nouveau les cas de la redéfinition médicale de la mort et de l'avortement et comparons-les. La définition médicale de la mort biologique se fonde sur le système conceptuel de la physiologie et de la neuro-physiologie : deux sciences de la nature. Une patiente est morte médicalement lorsque ses fonctions vitales (respiration, circulation sanguine, etc.) ont cessé d'agir spontanément et que le néocortex ne fait plus montre d'activités électrico-chimiques. Supposons maintenant que notre ontologie stipule qu'une personne humaine (morale) *est plus* qu'une simple personne biologique et que ce qui caractérise une personne humaine est sa conscience ; nous serons alors conduit par voie de conséquences logiques à définir la « mort » (la fin de la personne humaine) comme étant la perte irrémédiable de la conscience. Notre définition morale de la mort sera *compatible* avec la *définition médicale* dans la mesure où nous supposerons que la conscience ne pourrait pas être sans les fonctions vitales et les processus neuronaux. Autrement dit, la vie au sens médical est un présupposé à la vie au sens moral. Si nous croyons cependant qu'un retour de la conscience est toujours possible même trois semaines (disons) après la cessation des

fonctions vitales spontanées, alors notre définition morale de la mort sera *contredite* par la définition médicale. En effet, si le corps médical décide qu'après quatre jours seulement de survie artificielle sans récupération des fonctions vitales il est tout à fait légitime de cesser le maintien artificiel de la vie, elle affirme du même coup qu'il est physiquement impossible que la conscience réapparaisse après quatre jours alors que nous soutenons le contraire. Les deux discours sont incompatibles. Selon le critère proposé plus haut la supposition morale selon laquelle la conscience n'est pas possible sans la vie biologique nous semble donc indirectement plus rationnelle (et donc préférable) que celle selon laquelle la conscience est possible même sans la vie biologique. Le cas de la redéfinition de la mort ne fait pas tant problème car les différentes philosophies morales partent de suppositions compatibles avec la définition médicale.

Considérons le cas de l'avortement où la question de la compatibilité est plus problématique. Dans une défense du droit des femmes à l'avortement libre, Judith Jarvis Thomson (1971) avance l'analogie du joueur de violon. Selon cette analogie, vous vous réveillez un de ces matins dans un lit d'hôpital dos à dos avec un violoniste de réputation mondiale ayant perdu conscience. On a découvert qu'il avait une déficience du foie mettant ses jours en péril. C'est pourquoi la Société des mélomanes a décidé d'entreprendre des recherches sur les moyens possibles de guérison. Les membres de cette société ont appris que vous étiez le seul capable de le guérir car vous êtes d'un type sanguin compatible et c'est pourquoi ils ont décidé de vous kidnapper et de brancher le système sanguin du violoniste sur le vôtre afin que votre foie purifie son sang en même temps que le vôtre. Le directeur de l'hôpital qui attendait votre réveil s'approche de vous et d'un air désolé exprime sa désapprobation du comportement des membres de la Société des mélomanes mais il vous avertit également qu'il ne pourra vous débrancher du système sanguin du violoniste avant neuf mois ou peut-être même neuf ans (ou même toute votre vie). Débrancher les deux systèmes sanguins équivaldrait à tuer le violoniste. J.J. Thomson reconstruit alors sur cette base l'argument fondamental de ceux qui sont contre l'avortement même lorsque la vie de la mère est en danger et même lorsque la grossesse survient à la suite d'un viol. Le violoniste (comme le zygote, l'embryon ou le

foetus) est un être humain ; or, tous les êtres humains ont droit à la vie ; donc le violoniste a droit à la vie. Bien sûr vous avez également le droit de décider de votre vie et de contrôler votre propre corps, mais ces droits sont hiérarchiquement inférieurs au droit d'une personne à la vie. J.J. Thomson est convaincue que la majorité des personnes (homme ou femme) qui se retrouveraient dans une telle situation trouveraient tout à fait outrageux de ne pas pouvoir décider elles-mêmes de l'utilisation de leur propre corps et du déroulement de leur vie et donc de ne pas pouvoir décider elles-mêmes de se faire « avorter » du violoniste. La raison en est que nous n'avons pas consenti librement à une telle situation et que nous n'avons donc pas à nous sentir responsable de la mort du violoniste.

Comme le remarque avec justesse Mary Anne Warren (1973 : 253) :

Cet argument est de prime abord très plausible et dans le cas extrême de grossesse à la suite d'un viol, il est probablement concluant.

Mais, il comporte néanmoins une limitation importante : le viol est le seul cas où la situation de la femme est véritablement analogue à celle du violoniste, c'est-à-dire qu'elle n'est aucunement responsable de ce qui lui arrive. Pour la majorité des cas normaux de grossesse non-désirée cependant, on ne pourrait pas la dégager de toute responsabilité : elle aurait pu rester chaste, elle aurait pu prendre ses pilules plus méthodiquement, elle aurait pu utiliser d'autres méthodes contraceptives, etc. L'analogie ne tient donc pas pour la majorité des cas normaux. Néanmoins, c'est un argument de poids pour le cas exceptionnel mentionné plus haut. En ce cas, la seule règle morale qu'on pourrait invoquer est la parabole du bon samaritain : la personne qui accepte de se dévouer pour un pur étranger malgré qu'elle ne soit aucunement responsable de ses difficultés. Mais les « bons samaritains » ne courent pas les rues comme s'empresse de le faire remarquer J.J. Thomson (1971 : 60) :

[...] ceci apparaît peut-être plus manifestement dans l'histoire de Kitty Genovese, qui, comme vous vous souviendrez, a été assassinée devant trente-huit personnes pouvant la voir ou l'entendre sans qu'aucune ne lui vienne en aide. *Un bon samaritain se serait précipité pour l'aider à se défendre contre le meurtrier* (nous soulignons). [...] Mais les trente-huit personnes non seulement n'ont pas fait cela mais aucune n'a même pris la peine d'appeler la police au téléphone.

Considérons ce jugement moral de plus près : nous avons

1. une règle morale : la parabole du bon samaritain
2. une situation typique : aider quelqu'un qui est agressé par une tierce personne
3. des jugements moraux :
 - 3.1. ne pas aider Kitty Genovese est moralement condamnable
 - 3.2. ne pas laisser vivre le violoniste est moralement condamnable
 - 3.3. ne pas laisser vivre un fœtus est moralement condamnable (même si dans ces trois cas, personne n'est responsable)
4. des situations particulières : les comportements et les circonstances entourant :
 - 4.1. le cas de Kitty Genovese
 - 4.2. l'analogie du célèbre violoniste
 - 4.3. le cas d'une grossesse indésirée en cas de viol.

Ce jugement moral comporte manifestement les mêmes carences que nous reprochions à l'approche traditionnelle, à savoir, de vouloir trancher unilatéralement sur la base du seul système conceptuel de l'éthique, une question impliquant un ensemble d'autres aspects du ressort d'autres disciplines. Demandons-nous, pour notre part, si ce jugement moral et cette règle morale sont compatibles avec le discours scientifique. Et notamment le discours de la psychologie sociale qui à partir de Darley et Latané (1968) s'est intéressé de façon toute particulière au cas de Kitty Genovese. L'énoncé existentiel singulier décrivant le fait est le même en bioéthique comme en psychologie. Il y a donc bien un aspect synthétique et des énoncés descriptifs dans le discours moral puisque, sur la description des faits, les deux disciplines se rejoignent. En 1964, dans la ville de New York une jeune fille s'est fait poignarder par un meurtrier et malgré qu'elle se soit défendue énergiquement et qu'elle ait crié pendant presque une demi-heure, aucun des trente-huit témoins qui l'ont vue ou entendue n'est intervenu ou n'a appelé la police. Le discours moral tentera de montrer que ce comportement particulier (des trente-huit témoins) dans ces circonstances particulières peut être subsumé sous la situation typique décrite par la parabole du bon samaritain. Il s'agit ensuite d'évaluer la situation particulière : puisque le comportement

des trente huit témoins n'est pas conforme au comportement du bon samaritain, il est donc condamnable moralement sur cette base. La parabole et cette évaluation suppose, comme nous le faisons remarquer à la fin de la section précédente, qu'il est humainement possible d'adopter le comportement du bon samaritain et que cela ne dépend que de la volonté de chacun.

À partir du même fait, le psychologue cherchera pourquoi les trente-huit témoins ont agi de cette façon. Pour expliquer ce phénomène social, Darley et Latané avancent une hypothèse, à savoir, celle de la diffusion de la responsabilité dans des situations sociales. Il s'agit toujours de subsumer ce cas particulier sous un cas typique mais plutôt que d'évaluer le comportement, on cherchera à le comprendre. Selon cette hypothèse, dans une situation sociale de ce genre, plus il y a de témoins qui sont conscients de la présence des autres témoins et plus la possibilité qu'ils interviennent activement diminue. Pour tester empiriquement cette hypothèse, les psychologues imaginent une expérimentation où une personne réclame de l'aide par interphone à trois autres personnes qui ne peuvent se voir mutuellement : à une des personnes on laisse entendre qu'elle est seule sur l'interphone avec celle réclamant de l'aide ; la seconde croit qu'il y a deux autres personnes sur l'interphone et la troisième qu'il y en a cinq. Les résultats sont suffisamment significatifs : dans 85 % des cas où la personne se croit seule, elle se porte rapidement au secours de la personne en détresse ; dans 62 % des cas où l'on croit que seulement deux personnes sont impliquées et dans 31 % des cas où l'on croit cinq personnes impliquées, on fera la même chose. Autrement dit, les trente-huit témoins ne sont pas intervenus pour aider Kitty Genovese non pas parce qu'ils ne voulaient pas venir au secours d'une personne en détresse, mais bien parce qu'ils étaient conscients qu'un grand nombre d'autres personnes pouvaient observer le meurtre et entendre la victime crier : ils ont décidé en conséquence de laisser les autres intervenir. Le phénomène a été surnommé l'« effet du témoin ». Notons que cette découverte va à l'encontre du sens commun pour lequel il est logique de croire que plus il y a de témoins dans une situation d'urgence et plus il est probable qu'au moins un des témoins interviendra. On ne saurait donc tenir les trente-huit témoins responsables de ne pas être au courant de cet effet du témoin. Dans ces conditions, les personnes impliquées ont

réagi selon une *tendance normale* et aucun n'aurait pu être au courant d'une hypothèse qui sera formulée quatre ans plus tard.

Il ressort clairement de cette analyse que la règle morale et le jugement moral sont contredits par le discours psychologique au niveau de leur supposition fondamentale, à savoir, que dans cette situation, il était humainement possible pour la majorité de se comporter comme le bon samaritain. L'effet du témoin montre, au contraire, qu'il était *humainement impossible pour la majorité des gens* de réagir de la façon recommandée par la règle morale dans cette situation. Le concept de responsabilité du discours moral est incompatible avec celui du psychologue social dans la mesure où la responsabilité au sens moral n'est pas quelque chose qui peut être « diffusée ». Si les témoins ont véritablement été *victimes* de l'effet du témoin, alors on ne saurait moralement les blâmer pour des actions dont ils ne sont pas véritablement responsables. Ceci ne signifie pas qu'aucune règle morale sanctionnant l'aide que nous devons apporter aux autres personnes en détresse n'est possible. Cependant, une règle tenant compte du fait qu'il y a peu ou beaucoup de témoins serait indirectement plus rationnelle (donc préférable) que la parabole du bon samaritain. En conséquence, cette règle serait hypothétique et non pas catégorique. Notons que le bon samaritain était le seul à pouvoir intervenir dans cette situation et qu'il n'y a donc pas d'effet de diffusion.

Quelles conséquences pouvons-nous tirer de ces discussions en ce qui concerne le problème de l'avortement ? Premièrement, on ne saurait assimiler le cas d'une grossesse indésirée au cas de Kitty Genovese, *même en cas de viol*, car la femme et le médecin sont les seuls témoins à pouvoir intervenir dans la situation et ils en sont conscients. C'est donc une situation où l'effet du témoin ou le phénomène de la diffusion de la responsabilité en situation sociale d'urgence est à peu près inexistant. Il semble donc de prime abord que l'adoption du comportement du bon samaritain soit humainement possible dans le cas des grossesses indésirées à la suite de viol et donc qu'elle puisse être moralement sanctionnée. Mais ce serait considérablement réduire la portée de notre concept de compatibilité. Nous ne visons pas la compatibilité du discours moral uniquement avec celui de la psychologie mais également avec celui de l'ensemble des autres sciences de la nature et humaines. Deuxièmement donc, il est illusoire de penser qu'on

pourrait trancher une question aussi complexe que celle de la moralité de l'avortement simplement en déduisant la règle morale l'interdisant de conceptions ontologiques extra-morales sur la personne humaine ou sur la vie ou encore en montrant qu'une telle déduction est logiquement impossible. Troisièmement, une telle solution est superfétatoire dans la mesure où si la règle morale ainsi déduite n'est pas compatible avec l'ensemble des sciences de la nature et humaines, le comportement qu'elle recommande sera humainement impossible à performer et donc la règle ne sera pas applicable. Si, par contre, les conceptions ontologiques extra-morales permettent de déduire une règle morale qui est compatible avec les discours scientifiques alors il y a lieu de se douter que le discours moral et le discours scientifique *ont la même ontologie même si leurs formulations respectives sont différentes*. Il en découle quatrièmement que la compatibilité (ou l'incompatibilité) d'une règle morale guidant nos décisions dans la pratique de l'avortement avec le discours scientifique est un fondement rationnellement plus adéquat que la compatibilité (ou l'incompatibilité) avec des conceptions ontologiques atemporelles et purement *a priori*. Autrement dit, on ne saurait proposer une règle morale sur l'avortement sans également prendre en considération ses aspects sociologique, psychologique, économique, politique, etc. Cinquièmement, cette règle morale, en admettant des exceptions lorsque l'adoption du comportement n'est pas humainement possible, ne pourrait être catégorique mais simplement hypothétique. Ainsi, des conditions psycho-socio-économiques particulières rendant la grossesse ou la naissance d'un enfant humainement impossible pourraient empêcher la subsomption d'un cas particulier sous cette règle. C'est pourquoi nous sommes conduits à conclure qu'une règle morale interdisant catégoriquement toute forme d'avortement peu importe les circonstances est tout simplement indirectement moins rationnelle (donc inacceptable) qu'une autre permettant des exceptions. L'absence totale de toute règle morale à cet effet n'est pas moins indirectement irrationnelle que son interdiction catégorique. Pour reprendre l'exemple de M.A. Warren (1973 : 255), une femme qui changerait d'idée sur le fait d'avoir un enfant et se ferait avorter parce que cela lui empêcherait de faire un voyage de plaisance en Martinique suppose une femme à ce point frivole et inconsciente qu'il est humainement impossible (au sens de très exceptionnelle) de réaliser un tel comportement. Une

telle conception ontologique de la femme est non seulement incompatible avec les données des sciences humaines mais également avec le sens commun. Notons que la question de savoir qui devrait prendre la décision morale est un autre problème qui est probablement plus du ressort de la politique et de la justice que de la bioéthique.

6. CONCLUSION

En conclusion, il importe de faire le point brièvement sur ce que nous avons dit jusqu'ici. Nous sommes partis d'un constat d'échec en ce qui concerne le fondement rationnel (pour ceux dont c'était le but évidemment) que la philosophie morale traditionnelle et la métaéthique voudraient conférer à l'éthique et à la bioéthique. Bien au contraire, ces entreprises fondationnelles contribuent (par voie de conséquence) à l'établissement de plus en plus ferme du relativisme moral. Or, le relativisme total en matière de morale nous apparaissant hautement indésirable (ne serait-ce que pour ses conséquences sur les rapports sociaux auxquels nous n'avons d'autre choix que de participer), il nous importait de trouver un autre fondement rationnel à l'éthique susceptible non pas d'invalider le relativisme moral mais du moins d'en limiter l'expansion.

Même en admettant le relativisme moral, croyons-nous, il est possible de choisir d'une façon rationnellement justifiée entre deux règles morales et d'en trouver une préférable. Pour ce faire cependant, il nous a fallu renverser complètement les perspectives de la philosophie morale traditionnelle (la déduction à partir de conceptions ontologiques extra-morales) et de la métaéthique (l'insistance sur la caractérisation négative de l'éthique ayant pour point de référence absolu la science.)

On pourrait tenter de caractériser d'une façon générale en termes kantiens le renversement proposé en adoptant l'impératif catégorique exactement opposé à celui de Kant, à savoir, « De ne jamais faire d'une maxime guidant notre action une loi strictement universelle ». Mais cette caractérisation impliquant une auto-contradiction (un impératif nous enjoignant de ne jamais adopter un impératif catégorique est lui-même un impératif catégorique), nous proposons plutôt de changer de perspective et d'abandonner l'idée de fonder rationnellement des règles éthiques et bioéthiques

en en faisant des lois universelles ou des principes suprêmes et inconditionnels. Il vaudrait mieux sur ces questions retrouver la sagesse aristotélicienne en matière juridique. Selon Aristote, en effet, une loi (juridique), en raison même de son caractère universel, ne peut prévoir tous les cas particuliers et a donc *toujours* besoin de correctifs ou d'*équité*. Il n'en va pas autrement, à notre avis, en éthique et en bioéthique pour les raisons suivantes que nous formulerons sous forme de thèses :

- T1 : Les discours éthique et bioéthique disposent de moyens théoriques trop limités n'offrant la possibilité de saisir qu'un aspect (moral) des problèmes multidisciplinaires qu'elles entendent résoudre et, en conséquence, une solution simplement moralement fondée ne sera jamais suffisante.
- T2 : Vouloir fonder les règles morales sur des conceptions ontologiques extra-morales revient à nier le caractère multidisciplinaire de ces problèmes et conduit à proposer des solutions humainement inapplicables.
- T3 : La compatibilité (ou l'incompatibilité) des règles morales avec le discours des sciences de la nature et des sciences humaines est en mesure de nous permettre de déterminer ce qui est humainement réalisable et ce qui ne l'est pas en regard de l'adoption de certains comportements dans des situations typiques.
- T4 : Si l'éthique et la bioéthique doivent être un *savoir pratique*, leur compatibilité (ou leur incompatibilité) avec le discours des sciences de la nature et celui des sciences humaines est un fondement rationnel indirect préférable épistémologiquement au fondement direct conféré par leur compatibilité avec des conceptions ontologiques atemporelles et *a priori*.
- T5 : La conséquence est qu'une règle (ou un principe) moral sera toujours hypothétique et jamais catégorique.
- T6 : Contrairement à la supposition fondamentale du droit, nous ne sommes pas tous égaux (*ex aequo*) devant les règles morales. Par exemple, le psychologue ayant connaissance de l'effet du témoin dans le cas de Kitty Genovese

serait moralement plus responsable que le commun des mortels se fiant au sens commun.

T7 : Une règle morale compatible avec le discours scientifique nous apparaît préférable épistémologiquement (du point de vue d'un choix rationnellement justifié) à une règle incompatible avec ce savoir.

L'avantage de la fondation rationnelle indirecte que nous proposons est d'admettre le relativisme moral tout en bloquant le relativisme total. Selon notre thèse, nous pouvons être rationnellement justifiés de préférer certaines règles morales à d'autres. Le changement de perspective proposé cependant n'a pas pour but d'invalider complètement tout le savoir éthique accumulé par la philosophie morale traditionnelle. La hiérarchie des valeurs et des conceptions ontologiques a certainement mis en évidence des aspects importants des problèmes moraux. De même, il ne saurait être question de contredire C. Panaccio (1987) qui insiste sur la contribution importante de la métaéthique à l'éthique. Tout en conservant le plus de connaissances éthiques possibles dans ces traditions, nous recommandons de changer la perspective ou la façon habituelle de considérer l'éthique et la bioéthique.

Notre perspective repose sur un ensemble de suppositions dont nous voudrions discuter en terminant. Pour fonder nos décisions morales, nous avons le choix entre deux perspectives. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y en a pas d'autres possibles mais, dans l'état actuel de nos connaissances sur ces questions, ce sont les deux qui s'offrent à nous. La première, la perspective traditionnelle, s'intéresse à des débats très spéculatifs sur des énoncés de très haut niveau de généralité et d'abstraction. Sa tâche consiste à montrer que de certaines conceptions ontologiques, théologiques, philosophiques ou populaires on peut déduire la priorité de certains principes moraux sur d'autres. Nos conduites morales devraient tendre à éviter toute incompatibilité avec ces conceptions *a priori* devant être acceptées comme des dogmes universels et éternels. Ainsi, dans la perspective catholique, un fidèle qui place ses croyances religieuses au-dessus de la loi ne devrait pas hésiter à défier une injonction (quitte à faire de la prison) pour manifester son opposition à l'avortement. Par exemple, si par un malheureux

hasard électoral, un parti politique prônant l'extermination systématique des personnes âgées ou des infirmes venait à prendre le contrôle de l'appareil judiciaire et politique, il ne fait aucun doute qu'un bon nombre de citoyens et citoyennes défieraient la loi. De même, un médecin sensible à l'inutilité de faire endurer de longues souffrances à un patient dont la seule issue est la mort, serait tenu moralement d'accomplir un comportement contraire à la loi interdisant l'euthanasie. Étant donné les poursuites judiciaires qui s'ensuivront, le médecin doit faire face à un dilemme moral déchirant car ses principes et ses idéaux ainsi bafoués, il sera conduit à démissionner devant sa tâche morale. En effet, si le médecin obéit à la loi en étant moralement en désaccord avec elle, il devient un simple exécutant reléguant ses responsabilités morales à une autorité extérieure à lui. La majorité des gens impliqués dans de telles situations, sentant que cela est *au-dessus de leurs forces* que de s'opposer à l'appareil judiciaire, se résigneront en se blâmant moralement ou en étant blâmés par d'autres. De notre point de vue, ce résultat est le signe manifeste de l'*irréalisme* de la perspective traditionnelle en éthique. La situation à laquelle fait face le médecin n'est *pas que morale* (comme dans une discussion philosophique sur la mort de Socrate, par exemple) mais également légale, sociale, psychologique, politique, etc. La simple compatibilité avec des conceptions abstraites peu importent les circonstances réelles équivaut ni plus ni moins qu'à une forme de platonisme (le monde réel n'étant qu'une apparence d'un monde idéal) et à une solution insatisfaisante pour les problèmes qui nous intéressent. En effet, puisque les principes moraux dont il est question sont des conséquences de certaines conceptions extra-morales spéculatives, nous sommes conduits à devoir débattre des questions éthiques à de hauts niveaux d'abstraction et à en faire des débats philosophico-ontologiques complètement détachés de la réalité quotidienne.

Plutôt que de planer dans les hautes sphères de la spéculation philosophique, la perspective que nous proposons voudrait ramener les débats éthiques « sur la Terre » en posant que tout principe moral est *hypothétique* (jamais catégorique). Autrement dit, aucun principe moral n'a de valeur *en soi* (ou peu importent les circonstances réelles) mais uniquement en regard d'une situation réelle et d'autres principes moraux compétitifs. Il apparaît plus réaliste et rationnel de dire que dans certaines situations réelles, certains

principes moraux sont préférables à d'autres et que dans l'évaluation de ces situations réelles, un ensemble de disciplines scientifiques *ont également leur mot à dire*, à savoir, de déterminer ce qu'il est *humainement possible* pour la majorité de faire dans une situation réelle. En d'autres mots, une règle morale nous commandant d'accomplir un comportement *au-dessus de nos forces et de celles de la majorité des êtres humains*, nous apparaît irréaliste et de ce fait rationnellement injustifiable — par exemple, exiger d'un enfant qu'il se comporte moralement comme un adulte.

La compatibilité avec le discours des sciences de la nature et des sciences humaines nous apparaît un meilleur critère que la déduction à partir de conceptions ontologico-spéculatives pour décider de la valeur d'une règle morale dans une situation réelle. Mais il est clair que la rationalité de l'éthique sera ainsi indirectement fondée si le discours scientifique peut être lui-même rationnellement fondé et que ses résultats soient considérés comme étant valides. C'est là une présupposition qui est loin d'être évidente — il nous faut bien le reconnaître — si nous cherchons un *fondement absolu*. Mais, là n'est pas notre intention. C'est par rapport aux conceptions ontologico-théologico-philosophico-populaires qu'il nous faut apprécier la rationalité et la validité de la connaissance scientifique. Sur ce plan, la science apparaît préférable du fait que ses conceptions sont contrôlées sur le plan expérimental alors que les conceptions spéculatives sont des idéaux dont le réalisme n'est pas justifié.

On rétorquera certainement que, bien souvent, comme dans le cas de l'effet du témoin, les données expérimentales sont statistiques et de ce fait, invalides. Ainsi, si dans 69 % des cas, on n'agit pas en bon samaritain, il reste 31 % des cas où l'on agit de la façon recommandée par la parabole. Il est donc *humainement possible* d'adopter le comportement recommandé. On peut même soutenir que les témoins ne réagissant pas « manquent de perspective morale » et que les autres (39 %) sont, au contraire, foncièrement moraux. Deux problèmes sont ici en cause : un concernant la nature du savoir psychologique et un autre concernant l'universalité d'une éthique. La psychologie est une science théorique visant à identifier des « forces » et des mécanismes psychologiques à l'œuvre dans certaines situations réelles. Parmi ces « forces », la volonté de se conformer à des principes moraux en est certainement une mais *ce n'est pas la seule*. Il ne fait aucun doute qu'une situation

expérimentale en psychologie puisse être interprétée en termes moraux mais cela équivaut à réduire l'être humain à n'être mû que par une seule force dominante, à savoir, la force morale. Clairement c'est là une *simplification excessive* d'un être humain réel, une idéalisation qui demande à être tempérée par la psychologie ou la sociologie. Si on peut toujours affirmer que les personnes ayant réagi ont agi moralement (quoique des motifs inconscients égoïstes puissent toujours être considérés), *on ne peut pas affirmer aussi clairement* que les personnes n'ayant pas agi sont moralement condamnables ou manquent de perspective morale. Préalablement à l'action morale, il faut évaluer correctement la situation. Si les témoins *n'avaient pas conscience* de la gravité de la situation et des dangers que courraient Kitty Genovese (dont nous-mêmes nous avons pris conscience seulement après l'événement et en n'y étant pas impliqués), on ne peut certes les blâmer moralement. Tout comme l'enfant est déterminé par le stade de son évolution auquel il se trouve, les témoins sont victimes (disons) de la dépersonnalisation des rapports sociaux dans les grandes villes...

Considérons le problème de l'universalité d'une éthique. Pour pouvoir remplir leur fonction, des règles morales ne peuvent exiger d'accomplir des comportements au-dessus des forces de la majorité des personnes. On ne saurait nier que l'expression « humainement possible » est plutôt floue mais étant donné la teneur des discussions en cause, il n'est nul besoin d'avoir une précision mathématique dans sa définition. Est-ce possible, par exemple, de composer des pièces musicales à six ou sept ans ? Strictement parlant, en pensant à Mozart, par exemple, nous devons répondre oui. De toute évidence cependant cela n'est pas *humainement possible* pour la majorité des enfants de cet âge — sinon Mozart ne serait pas un enfant prodige. On ne saurait donc exiger de ceux qui apprennent la musique à cet âge qu'ils composent des symphonies et ensuite les blâmer s'ils ne réussissent pas. Il n'en va pas autrement de l'éthique. À moins de prôner une éthique pour une petite élite, il va de soi qu'une éthique réaliste s'adresse à *la majorité*. Pour être réaliste et rationnel, une règle morale doit recommander un comportement moral qu'il est humainement possible à la majorité d'accomplir dans une situation normale. Que cette impossibilité ne soit pas strictement universelle et admette des exceptions trouve sa meilleure expression dans des données

statistiques. Pour que l'effet du témoin soit strictement universel, il faudrait qu'il n'y ait *aucun autre facteur* impliqué dans cette situation et cela, non seulement l'hypothèse des psychologues ne l'affirme pas mais encore, notre perspective ne l'implique pas. Bien au contraire, nous avançons l'idée que ce sont des situations pluridisciplinaires où de multiples facteurs (autres que purement moraux ou purement psychologiques) sont impliqués. Nous n'affirmons pas que seul l'effet du témoin devrait être considéré mais uniquement qu'il *devrait également* être considéré.

Peut-être la principale difficulté que doit affronter notre perspective est qu'elle semble présupposer une distinction nette entre les énoncés scientifiques et les énoncés éthiques. Si la valeur d'une éthique doit être appréciée selon sa compatibilité avec le discours scientifique, ne doit-on pas supposer que ce dernier discours est exempt de toute considération éthique ? Cette supposition nous apparaît irréaliste du fait que même l'entreprise scientifique est soumise à des règles éthiques (l'honnêteté intellectuelle, par exemple). Mais, comme nous le disions, nous ne cherchons pas un fondement absolu. Cette interdépendance entre éthique et science montre simplement le caractère *multidisciplinaire* de ces problèmes qu'il faut prendre en considération.

Mais pourquoi ne pas tout simplement abandonner l'entreprise même de fondation en éthique et en bioéthique ? Pourquoi vouloir fonder rationnellement des règles morales ? En fait, ce n'est pas une éthique ou des règles morales que nous cherchons à fonder rationnellement mais bien *l'application de certaines règles morales dans certaines situations*. Comme cette application donne lieu à des désaccords manifestes, la discussion rationnelle même très critique nous semble hautement préférable à l'expression catégorique de nos croyances personnelles (la foi) ou au recours à la force, à la violence et à la désobéissance civile.

*Faculté de philosophie
Université Laval*

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BEAUCHAMP, T.L. (1982), « Ethical Theory and Bioethics » dans Beauchamp et Waters (eds.) : 1-43.
- BEAUCHAMP, T.L. et WALTERS, L. (eds.) (1982), *Contemporary Issues in Bioethics. Second Edition*, Belmont, California, Wedsworth Publishing Co.
- COUTURE, Jocelyne (1986), « Méta-éthique » dans *Cahiers d'épistémologie*, No. 8609, Montréal, Université du Québec. L'article paraîtra dans le premier volume (« Problématiques ») de l'*Encyclopédie philosophique*, A. Jacob (Dir.), Paris, Presses Universitaires de France.
- DARLEY, J.M. et LATANE, B. (1968), « Bystander Intervention in Emergencies. Diffusion of Responsibility » dans *Journal of Personality and Social Psychology*, 8 : 377-83.
- GAUTHIER, D. (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press.
- GEWIRTH, A. (1982), *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, Chicago, University of Chicago Press.
- HARSANYI, J.C. (1982), « Morality and the Theory of Rational Behavior » dans A. Sen et B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, University Press : 37-63.
- (1976), « Advances in Understanding Rational Behavior » dans J.C. Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, Dordrecht/Boston, D. Reidel : 89-117.
- HEMPEL, C.G. (1972), *Éléments d'épistémologie*, Trad. B. Saint-Servin, Paris, Armand Colin (Collection « U2 »).
- HUDSON, W.D. (ed.) (1969), *The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, New York, St-Martin Press.
- (1970), *Modern Moral Philosophy*, New York, Doubleday Publishers.
- HUME, David (1971), *Abrégé du Traité de la nature humaine*, Trad. D. Deleule, Paris, Aubier Montaigne.
- (1978), *A Treatise of Human Nature*, Oxford/New York, Clarendon Press.
- KAUFMANN, J.N. (1987a), « Être et Devoir » dans *Cahiers d'épistémologie*, No. 8701, Montréal, Université du Québec. Paraîtra dans la section « Problématiques » de l'*Encyclopédie Philosophique*, Vol. 1, Dir. A. Jacob, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1987b), « Suffit-il d'agir rationnellement pour agir moralement ? » dans *Dialogue*, XXVI, No. 4 : 715-29.
- KRIPKE, S. (1982), « Troisième conférence » dans *La logique des noms propres*, Trad. P. Jacob et F. Récanati, Paris, Les éditions de Minuit : 95-144.
- MOORE, G.E. (1903), *Principia Ethica*, Cambridge, University Press.
- (1912), *Ethics*, London, House University Library.

- PANACCIO, Claude (1987), « L'analyse logique du discours moral », dans *Actes du Colloque : L'éthique à venir : une question de sagesse ?* Rimouski, Université du Québec, Éditions du Groupe de Recherche ETHOS : 291-8.
- PERELMAN, C. (1980), *Introduction historique à la philosophie morale*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- POPPER, K.R. (1959), *The Logic of Scientific Discovery*, New York/Evanston, Harper and Row.
- PUCCELLI, R. (1982), « The Life of a Person » dans Bondeson, W.B. et autres (eds.), *Abortion and the Status of the Foetus*, Dordrecht/Holland, D. Reidel Publishing Co. Repris dans Beauchamps, T.L. et Walters L. (eds.) : 101-7.
- QUINE, W.V.O. (1953) « Two Dogmas of Empiricism », dans *From a Logical Point of View*, New York, Harper And Row, 1961 : 20-46.
- SEARLE, J.R. (1969), *Speech Acts*, Cambridge, University Press, Chap. : 8.
- THOMSON, J.J. (1971), « A Defense of Abortion » dans *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 1 : 47-66.
- WARREN, M.A. (1973), « On the Moral and Legal States of Abortion » dans *The Monist*, Vol. 57, No. 1, repris dans Beauchamps et Walters (eds.) : 250-60.

Sartriana québécoise : Chronologie, bibliographie et médiagraphie commentées

Yvan Cloutier

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027086ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027086ar>

[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

Cloutier, Y. (1989). Sartriana québécoise : Chronologie, bibliographie et médiagraphie commentées. *Philosophiques*, 16 (2), 273–293.
<https://doi.org/10.7202/027086ar>

BULLETIN

SARTRIANA QUÉBÉCOISE CHRONOLOGIE, BIBLIOGRAPHIE ET MÉDIAGRAPHIE COMMENTÉES

par Yvan Cloutier

Pour Michel Contat et Michel Rybalka,
sartrophiles impénitents.

Peu après la mort de Sartre, l'écrivain Jacques Godbout déclarait à l'émission « Horizons » : « la mort de Sartre est un moment important parce que ça va nous forcer à évaluer ce qu'il nous a laissé en propre ici au Québec. On ne peut pas avoir reçu de Sartre ce que les Français ont reçu ; on a reçu autre chose, des choses de plus et des choses de moins »¹. Sartre a marqué deux générations de Québécois et de Québécoises et l'histoire intellectuelle du Québec ne peut éviter le facteur Sartre.

Plusieurs écrivain(e)s ont raconté leur période sartrienne, en particulier la génération qui lit Sartre dans les années 50 et 60 ; mais qu'en est-il de la génération qui lit Sartre dans l'après-guerre immédiat ? Qu'en est-il des philosophes et de l'institution philosophique ?² L'œuvre sartrienne atteint un large public grâce à la diversité des médias (radio, télévision, roman, essai, journaux et périodiques, théâtre) de sorte que le bilan de son influence doit prendre en considération sa réception dans les champs littéraire, journalistique, philosophique et politique.

1. Émission « Horizons » consacrée à Sartre et diffusée à Radio-Canada (M.F.) le mercredi qui a suivi la mort de Sartre (16 avril 1980).

2. Nous devons au Professeur Roland HOUE le premier bilan du sartrisme dans l'après-guerre : « Sartre ici — bibliographie anatomique (préliminaire) », *La petite revue de philosophie*, vol. 2, n° 1 (automne 1980), p. 137-161 et un dossier composé de notes autographes et de documents, daté 19-30 novembre 1981 et intitulé Sartre au Québec (1939-1970), 65 p. Nous le remercions pour ses généreux et judicieux conseils. Voir aussi : Yvan CLOUTIER, « Philosophie et marketing : Sartre à Montréal, mars 1946 », *Philosophiques*, vol. XV, n° 1 (printemps 1988), p. 179-190.

La constitution du corpus est le préalable à tout bilan. Ce corpus comprend : (1) les œuvres de Sartre éditées au Québec, y compris les interviews journalistiques, radiophoniques, et télévisuelles ; (2) les œuvres de Sartre représentées au Québec et produites par des Québécois (théâtre, téléthéâtre) ; (3) les productions imprimées et audio-visuelles de Québécois(e)s sur l'œuvre sartrienne (articles de journaux et de périodiques, livres, thèses, etc.)³.

Comme l'existence d'un corpus sartrien québécois renvoie à son inscription dans l'histoire intellectuelle québécoise, nous avons privilégié une présentation en deux temps : (1) les œuvres de Sartre éditées au Québec et les œuvres produites par des Québécois, ce corpus étant situé dans l'histoire intellectuelle québécoise ; et (II) les productions de Québécois(e)s sur Sartre. Ce bulletin présente le premier volet.

I. LES ŒUVRES QUÉBÉCOISES DE SARTRE

Mars 1945 : Sartre à Montréal

Sartre était presque inconnu au Québec avant le succès de la pièce *Huis clos* ; on ne retrouve que de rares mentions de son nom dans les journaux et périodiques. Les livres de Sartre ne sont pas disponibles en librairie au Québec avant 1945 ; on y trouve *Les Mouches* et *La nausée* en 1945. Peu de Québécois avaient lu les textes de Sartre publiés avant la guerre dans la *N.R.F.*⁴ et dans des revues philosophiques⁵. Même un Robert de Roquebrune, qui revenait en 1939 d'un long séjour en France, ignorait tout de l'œuvre de Sartre en mars 1945⁶.

3. Inconnu des auteurs au moment de la rédaction, ce corpus québécois est absent des *Écrits de Sartre* de Michel CONTAT et de Michel RYBALKA, *Les Écrits de Sartre. Chronologie, Bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, 788 p., de ses suppléments dans le *Magazine littéraire*, n^{os} 55/56 (septembre 1971), p. 36-47, et dans *Obliques*, n^{os} 18-19, 1979, p. 331-347, et dans la traduction américaine de l'ouvrage, avec mise à jour (*The Writings of Jean-Paul Sartre*, Evanston, Il. : Northwestern University Press, 1974). Une édition entièrement refondue est prévue pour 1992.

4. Guy Sylvestre raconte qu'il avait fait prendre un abonnement à la *N.R.F.* par la Bibliothèque publique d'Ottawa et qu'il avait obtenu la permission de sortir la revue, étant le seul à la lire. « Entretien de Guy Sylvestre avec Yvan Cloutier, 9 décembre 1987 ».

5. Deux articles de Sartre publiés dans *Recherches philosophiques* et dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* n'apparaissent pas dans *Philosophies existentielles. Essai de bibliographie des principaux ouvrages et articles contenus dans les bibliothèques d'Ottawa* [compilée par les élèves de 3^e et 4^e années de philosophie de l'Université d'Ottawa dans le cadre du cours du Père Roméo Trudel (o.m.i.)], Ottawa, [date manuscrite 1940-41, 22 p., s.é.] avec table des noms cités. La bibliothèque était abonnée à ces revues mais avait-elle les numéros de ces années 1936-37 et 1938 ?

6. Guy Sylvestre rappelle que Roquebrune lui avait demandé des informations sur Sartre avant d'engager la conversation avec Sartre lors d'une rencontre à Ottawa en mars 1945. « Entretien... 9 déc. 1987 ».

Sartre fait en mars 1945 un premier séjour à Montréal avec un groupe de sept autres journalistes invités par l'Office of War Information de Washington et par la Commission d'Information en temps de Guerre d'Ottawa ; il est l'envoyé de *Combat* et du *Figaro*⁷. Sa présence est signalée dans *La Presse* du 17 mars et l'édition du 19 mars contient une brève présentation de Sartre comme journaliste et écrivain et une photographie du groupe de journalistes français⁸ et de journalistes canadiens-français parmi lesquels se trouvent Alfred Ayotte de *La Presse* et Dostaler O'Leary de *La Patrie*. Cette première présence discrète fournit l'occasion à un groupe de jeunes journalistes de rencontrer Sartre. En plus d'Ayotte et de O'Leary, il faut signaler Roger Duhamel, alors rédacteur à *La Patrie* et *Guy Sylvestre*, anthologiste, directeur de *Gants du Ciel*, rédacteur au *Droit* et collaborateur à de nombreux journaux et périodiques. Nous verrons que plusieurs de ces journalistes joueront le rôle d'illustrateurs de la pensée de Sartre, étant à peu près les seuls à connaître son œuvre.

Jean-Louis Gagnon raconte dans ses mémoires⁹ que Maurice Duplessis avait projeté d'organiser un dîner à l'occasion de la visite des journalistes à Québec. Gagnon avait déjà lui-même prévu une rencontre le même soir avec quelques « réfractaires montréalais dont Jean-Charles Harvey et le Dr Daniel Longpré ». Sartre rencontra Gagnon avant d'accepter l'invitation de Duplessis ; il acceptait d'aller au dîner de Duplessis si les amis de Gagnon étaient invités. Devant le refus du bureau du Premier ministre, cinq des huit journalistes se présentèrent au club Saint-Denis. « Le lendemain du dîner, rappelle Gagnon, *Montréal-Matin* publiait un éditorial vengeur pour dénoncer « les gauchistes » et, bien sûr, *les maudits Français* ! »¹⁰.

Il est question de Sartre dans *La Nouvelle Relève* ; cette revue s'alimente à un réseau d'intellectuels français de New York et publie plusieurs auteurs français. En janvier 1945, Jean Wahl dresse un portrait très favorable de Sartre ; « Est-il besoin, écrit-il, qu'ici je mentionne Sartre ? Les lecteurs connaissent *La Nausée*, *le Mur*, ses jugements sur Faulkner et Dos Passos. *La Nausée* à elle seule demanderait une étude. Il convient en tout cas de dire toute sa portée. Et le fragment de livre sur *l'Imaginaire* que la *Revue de Métaphysique* a donné, laisse prévoir la valeur de l'ouvrage »¹¹. Il note en terminant que « cette phénoménologie et cet existentialisme français sont

7. Voir : Annie COHEN-SOLAL, *Sartre*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 196–322.

8. Nous trouvons une photographie de ce groupe de journalistes dans Marc BEIGBEDER, *L'homme Sartre*, Paris, Bordas (coll. « Hommes du Jour »), 1947, [p. 104].

9. Jean-Louis GAGNON, *Les apostasies. Tome II. Les dangers de la vertu*, Montréal, La Presse, 1988, p. 272–274.

10. D'après le *Montréal-Matin* du 19 mars 1945, le ministre Paul Beaulieu avait invité les journalistes à un dîner officiel au Cercle universitaire. Les journalistes absents se seraient rendus à « Ste-Adèle, en compagnie de M.M. René Garneau et Jean-Louis Gagnon [...] pour rendre visite au maire de l'endroit, M. Claude-Henri Grignon ».

11. Annie COHEN-SOLAL, *op. cit.*, p. 579. L'auteur publie sans le modifier un article écrit en 1939.

(...) contrecarrés dans leur essor (...) par la facilité de certaines réponses religieuses (...) »¹². Dans un article paru en juin 1945 et intitulé « La résistance des intellectuels en France », Madeleine Francès présente Sartre comme un des écrivains qui ont participé en février 1943 au Comité National des Écrivains, écrivains dont les « écrits sont encore si mal connus sous l'occupation »¹³.

Les quelques Québécois qui mentionnent le nom de Sartre se limitent à des comptes rendus d'articles ou à de brèves reformulations de la position de Sartre sur une question comme à l'occasion d'un débat sur le surréalisme dans le *Quartier Latin*. Dans cette polémique entre Jean-Louis Roux et François Lapointe, Roux se range du côté de Sartre en signalant qu'il « est l'écrivain français dont l'influence actuelle sur la jeunesse de son pays est comparée à celle de Barrès ou de Gide, dans leur temps »¹⁴. Dans *Notre Temps*, Dostaler O'Leary fait un compte rendu d'un article de Sartre, « La Fin de la Guerre », publié dans le premier numéro des *Temps modernes* ; il écrit que « la formule » « existentialiste » de Sartre, même si elle « peut satisfaire temporairement une jeunesse ardente et assoiffée de solutions immédiates », ne peut fournir une solution permanente au problème de l'homme. O'Leary conclut que cette question sera débattue dans *Notre Temps*¹⁵.

Dans son long article « Aspects généraux de l'existentialisme »¹⁶ publié en 1945, R. Trudel nous étonne par son silence sur Sartre. Ce professeur à l'Institut de Philosophie d'Ottawa avait pourtant dirigé une recherche bibliographique sur les principaux ouvrages et articles contenus dans les bibliothèques d'Ottawa et portant sur les philosophies existentielles, bibliographie dans laquelle il y a deux renvois à Sartre¹⁷. Il était fréquent chez les philosophes d'utiliser le mot « existentialisme » avant même que le mot soit attaché à Sartre ; on désignait par là des philosophies qui mettaient l'accent sur le primat de l'acte ou de l'existence ou du concret¹⁸. Ainsi déjà en 1941, Joseph-H. Paul qualifie Gabriel Marcel de philosophe existentialiste ; il

12. Jean WAHL, « La philosophie française en 1939 », *La Nouvelle Relève*, vol. III, n° 10 (janvier 1945), p. 580.

13. Dans *La Nouvelle Relève*, vol. 4, n° 2 (juin 1945), p. 99.

14. Jean-Louis ROUX, « François Lapointe m'engueule », *Le Quartier Latin*, vol. 28, n° 5 (19 octobre 1945), p. 13.

15. « La guerre est-elle terminée ? », *Notre temps*, vol. 1, n° 11 (29 décembre 1945), p. 2.

16. Roméo Trudel, o.m.i., « Aspects généraux de l'existentialisme », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 15, 1945, pp. 121-146.

17. *L'imagination* et un compte rendu de Feldmann-Comiti sur le livre. Voir *Philosophies existentielles...*, op. cit.

18. R. Trudel utilisait sans doute, sans les avoir remises à jour, les notes des cours qu'il avait suivis avec Wahl sur les philosophies existentielles. Wahl fut le directeur de thèse de Trudel. Je tiens cette hypothèse explicative de Guy Sylvestre.

« veut être existentialiste c'est-à-dire connaître le concret, le réel globalement »¹⁹ ; les lecteurs sont aussi informés d'une critique de l'existentialisme du point de vue du réalisme ontologique.

En somme, pour les intellectuels québécois, Sartre est presque un inconnu à la fin de 1945 ; quelques-uns associent son nom à la Résistance, d'autres anticipent des réactions de la part des clercs face au grand écrivain français dont on connaît l'influence auprès des jeunes.

Huis clos au Gesù (1946)

Huis clos de Jean-Paul Sartre. L'Équipe sous la direction de Pierre Dagenais. Comédiens : Yvette Brind' Amour, Muriel Guilbault et Émile Juliény et les décors sont de Paul Beaulieu²⁰. Au Gesù²¹ du 27 janvier au 3 février 1946.

Le texte de *Huis clos* est parvenu au Québec par l'intermédiaire de François Bertrand ; ce militaire canadien avait ramené d'un séjour en France après la libération une copie de l'édition originale sous le titre « Les Autres » publiée dans la revue « L'Arbalète »²².

Une critique contagieuse

La pièce démarre le 27 janvier et la première réaction de la critique ne peut que contribuer au succès de la pièce. Langevin du *Devoir* y voit une « œuvre de théâtre remarquable » et « bouleversante »²³ sur la souffrance des hommes qui sont les bourreaux les uns des autres à cause de leur égoïsme. Jean Ampleman de *Notre Temps* intitule son article « Il faut voir "Huis-Clos" »²⁴ (sic) ; c'est, dit-il, « de la surréalité... [du] surréalisme [...] œuvre du génie de Jean-Paul Sartre ». Le plus enthousiaste est sans doute Éloi de Grandmont du *Canada* :

Que dire de « Huis Clos » ? Ce Jean-Paul Sartre fait en ce moment les frais de toutes les chroniques parisiennes ; l'on est furieusement avec lui ou furieusement contre lui. Ici ses œuvres sont assez peu répandues

-
19. Joseph-H. PAUL, « La philosophie de Gabriel Marcel », *La Nouvelle Relève*, n° 1 (septembre 1941), p. 22 ; voir aussi pp. 27, 28 ; il s'interroge à la fin sur les « possibilités et les apports d'un existentialisme valable ».
 20. D'après Lucien Parizeau, la « seule exigence de l'administration du Collège, c'était qu'une porte fut ouverte, côté coulisse, un rectangle illuminé de rouge pour symboliser les feux de l'enfer ». *Entrevue avec Claudette Lambert*, dans la série « Mémoires » diffusée à Radio-Canada (F.M.) le 26 août 1987.
 21. Dans *...et je suis resté au Québec*, Montréal, La Presse, 1974, 195 sq., Pierre Dagenais rappelle ses souvenirs avec humour.
 22. *La Presse*, 24 janvier 1946, p. 9.
 23. André LANGEVIN, « Au Gesù "Huis Clos" de Jean-Paul Sartre », *Le Devoir*, vol. 37, n° 22 (28 janvier 1946), p. 4.
 24. *Notre Temps*, vol. 1, n° 16 (2 février 1946), p. 5.

et il serait bien prétentieux de vouloir faire clan avec ses détracteurs. Au théâtre, après avoir lu « Les Mouches » et après avoir vu « Huis Clos », je pense qu'il n'y a pas d'hésitation possible : Sartre est un grand dramaturge. [...] « Huis Clos » a fait l'étonnement de tous les spectateurs, du moins espérons-le par la densité de sa texture dramatique [...] La portée humaine de cet acte aux enfers me semble considérable ; on peut en tirer bien sûr, des règles de vie assez bouleversantes, mais nous tombons là dans « l'existentialisme » et nous laisserons ce beau sujet aux philosophes. [...] L'interprétation que l'Équipe en a donnée mérite, d'une façon générale, nos félicitations : c'est une des belles tentatives de notre scène.²⁵

Cette critique est particulièrement intéressante parce qu'elle réunit des points de vue qui seront repris par les autres critiques ; j'en relève quatre.

(1) Sartre y est décrit comme un personnage médiatique ; ce « chef d'école » de l'existentialisme, ce « mouvement qui balaie Paris actuellement »²⁶ ; voilà de quoi intéresser les mondains et les francophiles.

(2) Sartre est un objet de controverse. Dans un article très documenté paru dans le *Quartier Latin* du 29 janvier 1946, André Bissonnette signale une « querelle » dans les journaux autour de ce « système obscur » jugé défavorablement par la critique parisienne.

(3) Hormis Jean-Louis Roux qui conteste le théâtre à thèse tout en reconnaissant la qualité de l'analyse psychologique, les critiques reconnaissent la valeur esthétique de la pièce ; de Grandmont apprécie la « densité de sa texture dramatique », Langevin avouera même avoir été piégé par les « solides qualités de la pièce »²⁷ ; dans sa critique du 2 mars, Pierre Gélinas insiste sur l'« adresse prodigieuse » de Dagenais qui réussit à concilier les exigences contradictoires de tout théâtre d'idées : « faire ressortir la valeur philosophique » et faire un spectacle dynamique²⁸.

(4) Les critiques osent à peine s'aventurer dans l'analyse des contenus ; Langevin et J.-L. Roux relèvent le thème des rapports à autrui et de la mauvaise foi, Béraud et J.-L. Roux proposent une lecture chrétienne de la thématique de l'enfer ; de Grandmont et Langevin vont jusqu'à noter la valeur organique de la pièce, sa dimension existentielle. L'article de Bissonnette n'est pas une critique de *Huis clos* mais la première description générale de la philosophie de Sartre ; après avoir noté que « les livres du chef de l'existentialisme [...] sont introuvables au Canada à l'exception d'une pièce de théâtre

25. Éloi de GRANDMONT, « À l'Équipe, Un retour au Vieux-Colombier », *Le Canada*, vol. 43, n° 252 (29 janvier 1946), p. 7.

26. André BISSONNETTE, « Mouvement d'avant-garde », *Le Quartier Latin*, vol. 28, n° 25 (29 janvier 1946), p. 3.

27. André LANGEVIN, « Encore "Huis Clos" [...] », *Le Devoir*, vol. 37, n° 27 (2 février 1946), p. 31.

28. Pierre GÉLINAS, « Soirée Vieux-Colombier », *Le Jour*, vol. IX, n° 22 (2 février 1946), p. 5.

publiée avant la guerre : *Les Mouches* », l'auteur, qui note avoir dû se contenter de périodiques comme source, présente plusieurs thèmes de la philosophie sartrienne : la priorité de l'existence sur l'essence (en mentionnant la position existentialiste chrétienne de Gabriel Marcel), la révélation de l'existence dans son injustifiabilité, l'homme comme liberté²⁹, il termine par la présentation de la morale de Sartre à travers *Les Mouches*³⁰.

Qu'en est-il de la réception par le public ? Les mêmes critiques décrivent des salles bondées et réceptives ; selon Langevin, les applaudissements et une « respiration du public à certains moments plus vive, plus haletante », et « certaines scènes... ont fait naître le silence unanime et oppressé d'un public ému et participant » ; on décrit « une salle pleine et prise pour ou contre, par la pièce »³¹ ; pour de Grandmont, la pièce « a fait l'étonnement de tous les spectateurs ». Guy Sylvestre écrira en avril : « On joue Huis-Clos (sic) à Montréal et l'œuvre est acclamée une semaine durant »³² ; dans son livre *350 ans de théâtre au Canada-français*, Jean Béraud ira jusqu'à qualifier l'événement comme « l'un des mémorables de notre histoire du théâtre »³³.

Un article du *Time* sur Sartre alarme les « officines de la censure » et une querelle Sartre s'engage ; la réaction part du *Devoir* et risque de compromettre la conférence que Sartre doit donner à Montréal en mars 1946.

Le Père Legault renonce à monter la pièce *Les Mouches* pourtant annoncée³⁴. Le texte des *Mouches* avait été fourni au Père Legault par Pierre Dagenais³⁵ avant novembre 1945. Dagenais aura aussi ses difficultés ; dans une entrevue publiée le 2 mars, il confie qu'il pourrait être obligé de quitter le Gesù³⁶ ; sans doute une autre suite de l'affaire Sartre !

29. L'auteur fait une erreur lorsqu'il parle de *Huis Clos* comme du « deuxième volume de son roman-fleuve *Les Chemins de la Liberté* publié en 1943 ».

30. L'auteur cite l'expérience de la racine dans *La Nausée*.

31. Jean BÉRAUD, « "Huis-Clos" de Jean-Paul Sartre, un acte d'une tension inouïe », *La Presse*, vol. 62, n° 87 (28 janvier 1946), p. 10.

32. Guy SYLVESTRE, « Qu'est-ce que l'existentialisme ? », *La Nouvelle Relève*, vol. 4, n° 10 (avril 1946), p. 892.

33. Jean BÉRAUD, *350 ans de théâtre au Canada-français*, Ottawa, Cercle du Livre de France, 1958, p. 17. La pièce sera reprise au Rideau Vert en 1958 et à la télévision de Radio-Canada en mars 1980.

34. Selon Maurice BLAIN, « Cabotinage et fantaisie », *Le Quartier Latin*, vol. 30, n° 29 (6 février 1948), p. 3. Nous trouvons une reprise de cette histoire dans le *Mathieu* de Françoise Loranger. Sartre a rencontré les deux sœurs Loranger lors de son séjour à Montréal. Je tiens cette information de Lucien Parizeau.

35. Voir : [anonyme], « La Saison de l'Équipe », *Le Jour*, vol. 9, n° 9 (3 novembre 1945), p. 6.

36. Jean AMPLEMAN, « Cinq minutes avec Pierre Dagenais », *Notre Temps*, vol. 1, n° 20 (2 mars 1946), p. 5. Dagenais parle d'un projet de rejoindre Sartre à New York pour y jouer *Huis Clos*.

Mars 1946 : Sartre à Montréal

La conférence à la Société d'étude et de conférences

« Discours de Jean-Paul Sartre, écrivain, « La littérature française de 1914 à 1945 et spécialement de 1940 à 1945 ; la littérature clandestine ». Enregistré par Radio-Canada, 86 min. Archives publiques du Canada, Ottawa ³⁷.

Compte rendu détaillé de la conférence de Sartre : [ANONYME] « Littérature et démocratie sont intimement liées », *La Patrie*, vol. 68, n° 12 (11 mars 1946), p. 12. ³⁸

La Société d'étude et de conférences accepte non sans quelques hésitations d'inviter Jean-Paul Sartre à son thé-causerie, matinée littéraire qui a lieu le dimanche 10 mars 1946. Face aux hésitations de quelques membres du Comité organisateur ³⁹, le Père Ceslas Forest, alors Doyen de la Faculté de Philosophie et « directeur spirituel » de la S.E.C., conseille de demander l'avis de Mgr Charbonneau qui répond à Mme Dupuy, alors présidente : « J'aime mieux le voir parler à la Société d'étude et de conférences que partout ailleurs » ⁴⁰.

Les journaux ⁴¹ publient l'annonce du thé-causerie dans leur rubrique « Mondanités ». Voici à titre d'exemple l'annonce de *La Presse* :

Sous la présidence d'honneur de M. René de Messières, conseiller culturel près de l'ambassade de France à Ottawa, aura lieu demain, à trois heures et quart, en l'hôtel Windsor, le thé causerie annuel de la Société d'étude et de conférences. M. Jean-Paul Sartre a intitulé la conférence qu'il prononcera à cette réunion : « Les tendances de la littérature française contemporaine ». À la table présidentielle, on

37. Source : Jacques GAGNÉ et Jean-Pierre MOREAU, *Catalogue collectif des documents sonores de langue française (Tome I : 1916-1950)*, Ottawa, Archives publiques du Canada, 1981, p. 137.

38. Ce texte publié dans la rubrique « Le royaume des femmes » fut sans doute rédigé par Dostaler O'Leary qui rédige pour le même numéro un compte rendu de la conférence de presse ; la précision de l'article indique que l'auteur devait avoir de très bonnes connaissances de la littérature française et de la problématique sartrienne de l'engagement.

39. Lettre de Mme Suzanne Langlois (alors membre du Comité d'organisation) à Y. Cloutier, 10 mai 1983 : « L'une des personnes du comité s'est exprimée à peu près ainsi : « D'après la réaction chez moi, je crois qu'il serait préférable de ne pas inviter Sartre au thé-causerie ».

40. Lettre de Mme Suzanne Langlois à Y.C., 5 avril 1983, p. 2 ; avant d'écrire cette lettre, elle a consulté Mme Maurice Hudon alors responsable de la publicité.

41. *La Presse*, vol. 62, entre autres : n° 117 (4 mars 1946), p. 5 et n° 122 (9 mars 1946), p. 21 ; *Montréal-Matin*, vol. 17, n° 205 (8 mars 1946), p. 10 ; *Le Canada*, vol. 43, n° 285 (8 mars 1946), p. 6 ; *La Patrie*, vol. 67, n° 9 (7 mars 1946), p. 13 et n° 11 (9 mars 1946), p. 13.

remarque outre MM. de Messières⁴² et Sartre : la comtesse de Haute-cloque⁴³, M. Robert Victor, consul général de France⁴⁴, et Mme Victor, le R.P. Ceslas Forest o.p., Mme Pierre Dupuy⁴⁵, M. et Mme Bernard Lévesque⁴⁶, Mlle Aimée Cusson, M. et Mme Alfred Paradis⁴⁷, M. et Mme Fernand Dorais, M. et Mme Eugène Achard, M. Mme Pierre Ricour⁴⁸, M. et Mme Maurice Lebel, le Dr et Mme Maurice Hudon⁴⁹, le Dr et Mme Roger Dufresne.

Les 600 places de la salle de l'hôtel Windsor s'enlèvent très rapidement de sorte que des journalistes comme André Langevin ne peuvent y assister⁵⁰. En outre, la conférence d'une durée de 86 minutes est enregistrée et diffusée par Radio-Canada.

On ne trouve qu'un compte rendu détaillé de la conférence de Sartre publié dans *La Patrie*⁵¹ avec un titre à saveur politique : « Littérature et démocratie sont intimement liées ». Les autres comptes rendus sont brefs, pauvres en informations sur les contenus mais riches en jugements de valeur sur Sartre, sur l'auditoire ou sur le Québec. Mme Langlois attribue le peu de couverture de cette conférence au fait que « les journalistes des pages féminines qui couvraient [les] activités n'ont pas jugé bon d'y assister, et la Société n'envoyait de billets qu'à ces dernières »⁵².

Après une description des conditions des écrivains en France pendant la guerre, Sartre s'engage dans une longue analyse des trois fonctions sociales de la littérature clandestine : (1) conservation, (2) évasion et (3) engagement. Après une longue présentation de l'œuvre de Camus, Sartre termine par des considérations sur la liaison entre « écrire, la fonction littéraire et la structure démocratique des États ».

Selon Sartre, la guerre n'a pas produit de grandes œuvres, mais elle a contribué à mettre en relief la fonction sociale de la littérature. Certains écrivains optèrent pour la fonction de conservation ; la littérature devait « renouer les traditions, maintenir la culture, exactement comme un paysan

42. Il fera le discours de remerciements.

43. Femme de l'ambassadeur de la France à Montréal.

44. « Robert Victor (l'écrivain Jacques Baif, auteur de *Navires truqués* et de *L'Oiseleur des ombres*) est consul à Montréal, avec la mission spéciale de s'occuper des affaires culturelles » ; d'après *Vient de paraître* [P.B.], bulletin d'actualité littéraire édité par les Éditions Lucien Parizeau et disponible en librairie en mai 1946, p. 9.

45. Présidente de la S.É.C. ; elle fera le discours de présentation de Sartre.

46. Présidente du thé-causerie de la S.É.C.

47. Secrétaire de la S.É.C.

48. Professeur de philosophie au Collège Stanislas (Montréal) ; il est l'auteur de *La conquête de la paix*, Montréal, Éditions Variétés, 1944, 214 p.

49. Mme Hudon était responsable de la publicité.

50. André LANGEVIN, « M. Jean-Paul Sartre et l'Existentialisme », *Le Devoir*, vol. 37, n° 58 (11 mars) 1946.

51. *Loc. cit.*

52. Lettre du 5 avril 1983.

maintient son bétail » ; ainsi Gide et Giraudoux « ont essayé de trouver dans le passé des leçons ». La fonction d'évasion convient facilement à une situation où l'on ne peut parler ; la théorie de l'art pour l'art constitue alors un refuge de même que « le refus de prendre part » (Cocteau), la « totale indifférence », la « mystique de l'horreur et de la souffrance » (Bataille) et la littérature qui « se retire de l'univers » (Blanchot). La fonction d'engagement consiste à « repenser par tous les moyens la situation, à faire le point, à parler de la situation où la France se trouvait, à essayer de la déchiffrer et de l'exprimer dans des livres qui soient déjà des engagements ».

Pour illustrer cette fonction, Sartre choisit Camus ⁵³ « qui est aujourd'hui l'écrivain le plus marquant de sa génération en France » ⁵⁴. Sartre relie l'absurde camusien à une « double catastrophe, collective, la débâcle, et personnelle, la tuberculose ». Camus refuse de trouver dans « la vie contemplative ou dans toute espèce de solution métaphysique » un palliatif à cette contradiction entre les aspirations de l'homme et le silence du monde ; pour Camus « l'attitude humaine doit consister à vivre l'absurde ». Ensuite Sartre montre comment l'engagement dans le mouvement de la Résistance entraîne un changement d'attitude chez Camus qui ne « renonce pas à la théorie de l'absurde, mais [...] cherche une morale pour l'homme dans l'absurde ». La révolte camusienne est affirmation de valeurs humaines en ce que même dans l'échec « il y a au moins toujours la possibilité d'affirmer l'ordre des valeurs humaines, il y a donc une possibilité de morale, donc un optimisme. »

Il termine en analysant l'esprit laissé par la littérature de la Résistance qui a appris aux écrivains « que écrire n'est pas seulement exprimer librement ce que l'on veut dire, c'est s'adresser à des gens dans leur liberté, à des hommes libres ». L'idée de la fonction sociale de la littérature a survécu ; dès lors l'écrivain est responsable et engagé dans la « défense d'idées et de structures sociales parce qu'on juge qu'elles sont liées à l'exercice littéraire lui-même ». Cette préoccupation se reflète dans l'implication journalistique de certains auteurs comme Camus et Mauriac. Enfin Sartre situe cette littérature à la fois engagée et métaphysique dans « le courant de la grande littérature du XVIII^e et du XIX^e siècles ».

Le compte rendu de *La Patrie*, très fidèle, se limite aux contenus sans aucune mention du climat et il a la qualité d'être accessible au lecteur québécois. L'article de Jean-Baptiste Boulanger ⁵⁵ a plutôt une allure d'éditorial ⁵⁶ ; il ne porte pas sur l'entreprise sartrienne mais il interroge le rapport d'un Québécois à cette entreprise. Après avoir noté la simplicité de Sartre et

53. « Il importe peu que je vous donne des noms, dit Sartre, puisque malheureusement vous n'avez pas les livres ».

54. Sartre indique qu'il croit que Camus viendra prochainement à Montréal.

55. Jean-Baptiste BOULANGER, « Après le thé », *Le Quartier Latin*, vol. 28, n^o 39 (19 mars 1946), p. 3.

56. L'auteur ne décrit pas les thèmes de la conférence sauf le rapport à la tradition auquel il consacre trois paragraphes.

son respect pour l'auditoire, l'auteur exprime ainsi son enthousiasme : « [L]a clarté de son exposition, son habile modestie en substituant l'œuvre de Camus à la sienne pour l'interprétation d'une école dont il est le chef reconnu, l'extrême vigueur de ses convictions, gagnèrent notre sympathie ». L'auteur formule trois remarques qui ont trait au rapport Québec-Sartre ; il apprécie avoir « vécu deux heures au rythme du monde civilisé »⁵⁷, il signale que les « amateurs de scandale furent déçus » et surtout il invite les Québécois à poser la question de Sartre dans leur propre contexte et non dans le contexte de la Résistance :

Pour nous, Français du Canada, il ne s'agit pas d'imiter servilement une réaction qui a ses sources profondes ailleurs que sur notre sol. Nous n'avons pas fait nos classes de Résistance, nous apprend-on subtilement. Et pour cause ! Nous ne pouvons faire de la *littérature engagée* à la mode de nos excellents cousins d'outre-Atlantique. Non pas que nous ne devions nous *engager*, au sens propre, comme eux — mais pour que notre *engagement* réponde à un besoin, et c'est la condition de tout engagement, nous ne pouvons prendre position que sur nos problèmes à nous : sur la bonne entente, forme de collaboration, sur les mythes de la Confédération ou de l'unité nationale, sur la direction de notre économie, l'asservissement de notre politique, sur l'infiltration de la propagande étrangère dans nos mœurs, sur la trahison de nos chefs, soutiens d'un odieux régime d'occupation.

L'exemple de Jean-Paul Sartre sera-t-il contagieux ?

Les brefs comptes rendus de Julia Richer, Jean Ampleman et Pierrette Cousineau contiennent des charges évaluatives. Jean Ampleman⁵⁸ écrit : « Tout ce que nos salons mondains contiennent de belles dames et de beaux jeunes hommes est accouru au passage de cet écrivain, sujet de toutes les discussions présentes dans nos milieux dits intellectuels ». Pierrette Cousineau⁵⁹ et André Langevin⁶⁰ insistent sur l'aspect mondain de cette conférence. Quant à Julia Richer, sa présentation honnête du sujet de la conférence est suivie d'une sévère mise en garde contre toute volonté d'appropriation du message sartrien qui se limite à « une valeur de témoignage » :

57. « Serions-nous condamnés à n'entendre que des voix d'outre-tombe et à ne voir que des fossiles ? ».

58. Jean AMPLEMAN, « Entrevues avec Sartre et Magali », *Notre Temps*, 16 mars 1946, p. 5.

59. Pierrette COUSINEAU, « Sartre et les "Mouches inutiles" », *Le Quartier Latin*, vol. 28, n° 38 (15 mars 1946), p. 3 : « Bzz...Czz...oiseau...Ch...Ch...Czz... Chapeau-oiseau. Rrr...rrr...plumes de paon sur le derrière dd...dd...du chapeau. Hommage de la femme montréalaise, au distingué Jean-Paul Sartre. (...) Coiffé par cinq cents femmes de cinq cents chapeaux différents, Jean-Paul Sartre, l'illustre révolté, a paru découvert devant son auditoire habillé. Cinq cents femmes perchées sur leur culture et leurs talons ont pâli devant la nudité de l'orateur. Sartre, le sans-chapeau. ».

60. André LANGEVIN, « M. Jean-Paul Sartre et l'Existentialisme », *Le Devoir*, vol. 37, n° 58 (11 mars 1946), p. 10.

Toutefois nous nous expliquons difficilement l'engouement colonial dont fait preuve le public montréalais à propos de M. Sartre (qui ne manque pas de qualités littéraires) dont les tendances philosophiques viennent nettement en contradiction avec notre idéal de catholiques.

Qu'un public averti, curieux de se renseigner sur un mouvement révolutionnaire, assiste à une telle conférence, nous ne trouvons rien à redire. Ce qui est moins admissible c'est que toute une jeunesse — et la proportion des jeunes dans l'auditoire dimanche était frappante — se passionne pour une littérature scatologique et pour une philosophie qui, si elle n'est pas réfutée, peut devenir, pour certaines âmes, mortellement dangereuse.

Ainsi tous les critiques sont unanimes sur le succès⁶¹ de Sartre⁶² auprès d'un auditoire composé de beaucoup de jeunes. Lucien Parizeau rappelle, trente-huit ans après, que Sartre a fait « un discours admirable... C'était un homme extrêmement brillant, mais avec beaucoup, beaucoup d'émotions. Même des gens qui sur le plan intellectuel n'étaient pas d'accord avec Sartre, ils en parlaient en disant : "une conférence remarquable" »⁶³.

La conférence de presse : Sartre à la une !

Lundi le 11 mars, Sartre à la une du *Canada* avec photographie et gros titre : « Sartre à Montréal — Pour les existentialistes, le mot "liberté" signifie "responsabilité" »⁶⁴. *Le Devoir*, *La Patrie*, *Le Quartier Latin* et *La Presse* publient des comptes rendus de la conférence de presse. Le ton de *La Presse* diffère avec pour titre : « Philosophie de M. Sartre. Il croit que l'existentialisme peut être chrétien, mais non catholique »⁶⁵ ; le journaliste Alfred Ayotte nous a laissé un compte rendu très détaillé de la conférence de Sartre.

AYOTTE, Alfred, « Philosophie de M. Sartre. Il croit que l'existentialisme peut être chrétien, mais non catholique », *La Presse*, 62^e année, n° 124 (11 mars 1946), pages 5 et 12.

Sartre y aborde trois thèmes : le statut philosophique de l'existentialisme, ses rapports au catholicisme et ses relations au politique.

61. Cette curiosité pour la littérature de la Résistance explique aussi sans doute le succès de Vercors invité par l'Alliance française. Voir : Lucette ROBERT, « Ce dont on parle », *Revue Populaire*, vol. 39, n° 4 (avril 1946), p. 9.

62. Aussi confirmé par Lucienne BOUCHER, « Le nouveau théâtre de Sartre », *Amérique française*, vol. 6, n° 2, (février 1947), p. 43 : « Sartre a conquis d'emblée le public canadien avec sa brillante conférence à l'hôtel Windsor et sa pièce hallucinante *Huis Clos*, jouée au Gesù (sic) ».

63. *Entrevue avec Lucien Parizeau* réalisée par Silvie Bernier le 15 août 1984 à Ottawa, [document photocopié], Département d'Études françaises, Université de Sherbrooke, p. 6.

64. Éloi de GRANDMONT, *Le Canada*, vol. 43, n° 287 (11 mars 1946), p. 1.

65. Alfred AYOTTE, *La Presse*, vol. 62, n° 124 (11 mars 1946), p. 5 et 12.

Sartre prend soin de se démarquer par rapport à l'objet de scandale que l'on fait de sa philosophie qui est « une philosophie austère de la responsabilité et de la liberté [...] plutôt réservée à des techniciens ». Aux communistes qui lui reprochent de s'être inspiré de l'Allemand Heidegger, il répond qu'eux-mêmes s'inspirent de Marx, un Allemand.

Sous le sous-titre « L'existentialisme catholique est impossible », Sartre marque son « accord avec les catholiques sur la double question de la liberté et de la responsabilité ⁶⁶ ». Il mentionne que l'existentialisme chrétien (qui est plutôt protestant comme chez Kierkegaard) et l'existentialisme laïque (le sien) « se rejoignent sur la solitude de l'homme en face de Dieu » mais il croit que l'existentialisme catholique n'est pas possible ⁶⁷. À une question sur Gabriel Marcel, Sartre répond que « Gabriel Marcel est attiré vers l'existentialisme et reste attaché au thomisme à la fois. Il oscille entre les deux. Aussi, peut-on dire qu'il est existentialiste chrétien » ; ces propos de Sartre rejoignent certaines critiques catholiques face à Marcel ⁶⁸.

La majeure partie de l'article rapporte les propos de Sartre sur les rapports entre existentialisme et politique. Après avoir situé la littérature engagée dans le contexte de la Résistance qui se prêtait mal à une littérature qui s'occupe des « petits oiseaux » ⁶⁹, Sartre dit qu'il ne veut « pas tirer de l'existentialisme une politique déterminée », mais qu'il ne rejette pas « la recherche d'une politique » ⁷⁰. « Nous estimons qu'il est impossible qu'un

66. Dans son compte rendu de *La Patrie*, O'Leary ajoutera un détail important : « Comme l'on faisait remarquer que cette théorie se rapproche beaucoup de la théorie catholique du personnalisme, M. Sartre affirma s'être toujours trouvé d'accord avec les catholiques sur cette question » de l'indépendance de l'homme dans la société.

67. Langevin sera plus explicite dans *Le Devoir* : « Parlant de Gabriel Marcel, qui a attaqué l'existentialisme de Sartre au nom d'un existentialisme (sic) catholique, M. Sartre dit que Gabriel Marcel est un homme malheureux qui ne peut se résoudre à prendre position. Il passe, nous dit-il, de l'existentialisme au thomisme et du thomisme à l'existentialisme. Je crois que le thomisme est la vraie doctrine de l'Église catholique et qu'il ne peut y avoir, pour les raisons données plus haut, d'existentialisme catholique ».

68. Entre autres, Marcel de CORTE (*La Philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Téqui, 1937) qui tout en reconnaissant des qualités au théâtre marcelien conteste son idéalisme philosophique au nom du réalisme ontologique ; cette faiblesse de l'épistémologie marcelienne est reprise dans J.-J. THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie*, Paris, Tournai, Rome, Desclée, 1937 (nouvelle édition revue et corrigée, 1948), p. 885.

69. Ce thème des petits oiseaux sera repris par Pierrette COUSINEAU, « Sartre et les "Mouches inutiles" », *Le Quartier Latin*, vol. 28, n° 38 (15 mars 1946), p. 3.

70. Voir la présentation du premier numéro de *Les Temps Modernes* (1^{er} octobre 1945), p. 8 : « Aussi à propos des événements politiques et sociaux qui viennent, notre revue prendra position en chaque cas. Elle ne le fera pas *politiquement*, c'est-à-dire qu'elle ne servira aucun parti ; mais elle s'efforcera de dégager la conception de l'homme dont s'inspireront les thèses en présence et elle donnera son avis conformément à la conception qu'elle soutient ». Ne sommes-nous pas près de la revue *Esprit* et de *La Nouvelle Revue* qui s'en inspire largement ? Sartre note que cette pratique « doit être

homme soit libre si tous les autres ne le sont pas ». Que « la liberté soit l'idée essentielle », voilà ce qui distingue l'existentialisme du marxisme ; le but de la politique existentialiste étant de « réaliser une société dans laquelle chaque homme serait responsable de sa propre vie », nous « estimons, affirme Sartre, qu'on ne saurait trop insister sur le conditionnement économique et libre de l'homme. Ce n'est pas contre la société que nous voulons sauver la personne, mais dans la société » ⁷¹.

À la suite de la réponse de Sartre à une question sur l'oppression des Noirs aux États-Unis, un journaliste tente d'amener Sartre sur le terrain de la question nationale : « Alors au Canada si un groupe "opprime" l'autre, il s'opprime lui-même, fait observer un journaliste. M. Sartre se contente de lever les épaules. Sa réponse pourrait blesser un fort élément de la population canadienne ».

Enfin, notons que Sartre informe les lecteurs de la parution des deux premiers tomes des *Chemins de la Liberté*, de sa revue *Les Temps modernes* et de l'édition à Montréal par Lucien Parizeau de sa nouvelle pièce *Morts sans sépulture*.

D'autres quotidiens publient des comptes rendus. Dans *La Patrie* ⁷² et *Le Canada* ⁷³, Dostaler O'Leary et Éloi de Grandmont présentent de brefs résumés très exacts de la conférence. Dans *Le Devoir*, André Langevin présente lui aussi le point de vue de Sartre mais avec un ton nettement polémique et qui tend à discréditer Sartre auprès des lecteurs. Conscient de la « vogue » Sartre, Langevin décide d'attaquer des deux côtés : les récepteurs et Sartre lui-même.

Voici quelques extraits de cet article qui expriment des jugements de valeur sur le public :

« M. Jean-Paul Sartre était à Montréal hier et avec lui les existentialistes de toutes les Amériques. Jamais, je n'aurais cru que la doctrine existentialiste pouvait attirer tant de monde.

[...] Un désenchantement, ce fut un véritable désenchantement... pour moi du moins. N'ayez crainte, mesdames, M. Sartre n'est pas le bel Adonis pour qui vous pourrez vous pâmer... Ce n'est pas sa faute. ⁷⁴

[...] M. Jean-Paul ; Sartre termine là sa conférence de presse.

toute négative : il [le politique] n'a pas à faire la nature humaine ; il suffit qu'il écarte les obstacles qui pourraient l' [la liberté] empêcher de s'épanouir » (p. 9).

71. Une telle affirmation ne peut laisser indifférents les Québécois déjà engagés dans le personnalisme.

72. Dostaler O'LEARY, « À la recherche d'une solution pour améliorer la condition humaine », *La Patrie*, vol. 68, n° 12 (11 mars 1946), p. 11.

73. Éloi de GRANDMONT, « Sartre à Montréal. Pour les existentialistes, le mot "liberté" signifie "responsabilité" », *Le Canada*, vol. 43, n° 287 (11 mars 1946), p. 1 [photo de Sartre].

74. Suit un portrait de Sartre : « très petit, épaules carrées, lèvres épaisses et charnues, yeux d'un bleu fatigué et paupières rougies, tel est M. Sartre ».

Dans l'après-midi, M. Sartre a donné une conférence au Windsor. Il faut croire que la publicité a été formidable, car il y avait du monde et des grandes dames. Tous les quartiers chics de la métropole étaient dignement représentés... à tel point qu'il ne restait plus de billets pour votre humble serviteur. Tout ce monde-là jacassait à qui mieux mieux d'un auteur et d'une doctrine qu'il ne connaît pas... ni moi non plus !

Dire que M. Sartre est venu l'an dernier et que son passage a été inaperçu ! La roue tourne et ses pointes ne sont pas toutes semblables... Du vent dans un ballon et le ballon s'élève dans les airs, mais s'il n'est pas soufflé... »

Qu'est-ce qui peut donc accrocher ces mondains ? Langevin discrédite Sartre en montrant les dessous de *Huis clos*, en mettant l'accent sur le manque de clarté de Sartre et en opposant G. Marcel à Sartre. Langevin avoue avoir été humilié par les propos de Sartre qui avait confié avoir écrit la pièce pour répondre à une demande d'une troupe d'amateurs, avoir restreint le décor à trois canapés pour des raisons de facilité de transport et le choix de comédiens à trois parce que trois comédiens de cette troupe voulaient toujours être en scène ; « [v]oilà comment se font les chefs-d'œuvre. Et nous qui cherchions les causes de cette œuvre dans les hautes régions métaphysiques ! ». Il déplore n'avoir pu éclaircir son « brouillard existentialiste » ; « [1]on demanda à M. Sartre, rapporte Langevin, une définition lapidaire et facilement compréhensible de la doctrine existentialiste. Il répond, assez embarrassé : "C'est une doctrine austère, réservée à des techniciens" ». Enfin Langevin est le seul à faire jouer l'opposition de Gabriel Marcel à Sartre en signalant, avant de rapporter les propos de Sartre sur Marcel, que Marcel avait « attaqué l'existentialisme de Sartre au nom d'un existentialsime (sic) catholique ».

La caricature de La Palme

Il ne faudrait pas oublier la publication, dans la page 4 du *Canada* du 12 mars, de la caricature faite par La Palme d'un Sartre sur un brasier tenant une tête de mort et avec comme inscription en haut du dessin « To be or not to be »⁷⁵. La caricature en page éditoriale marque l'importance de l'événement pour le journal.

L'étude de la réception des deux conférences de Sartre montre bien un affrontement de deux groupes avec leur lecture respective de Sartre. Les partisans de la diffusion de Sartre affichent une lecture plus politique, axée sur le rapport liberté-démocratie et où l'engagement de l'intellectuel est mis en relief ; cette lecture ne retient pas l'élément « athéisme » de Sartre. Par contre, la lecture contre Sartre et contre le milieu réceptif à ses propos va se concentrer sur l'aspect religieux de la pensée sartrienne et s'appuie davantage sur l'œuvre littéraire considérée comme dangereuse.

75. Cette caricature sera reprise sans aucune mention de la source dans le *Sartre par lui-même* de Francis Jeanson, Paris, Éditions du Seuil, 1955, p. 82.

Une première analyse du sartrisme au Québec

Jeudi le 14 mars, Guy Sylvestre, ce « journaliste et critique réputé » qui écrira le plus grand nombre de textes sur Sartre, donne une conférence au déjeuner-causerie hebdomadaire du Cercle universitaire sur « l'existentialisme, le mouvement philosophique à la mode ». Cette conférence est annoncée dans les quotidiens⁷⁶ et sera diffusée dans *La Presse*⁷⁷, *Le Devoir*⁷⁸, *Le Canada*⁷⁹, *La Patrie*⁸⁰ et le *Montréal-Matin*⁸¹. C'est Robert Charbonneau qui avait demandé à Sylvestre de donner cette conférence à laquelle assistent entre trente et quarante personnes, parmi lesquelles les gens de *La Relève*⁸².

« Le dandysme de Baudelaire » (mai 1946)

« Le dandysme de Baudelaire », *Vient de paraître*, bulletin d'actualité littéraire édité par les Éditions Lucien Parizeau, (Montréal), [s.d.], pages 11 et 12, [distribué en mai 1946].

Il s'agit des pages 153–164 de l'édition 1947 (coll. « Les essais XXIV ») et des pages 167–180 de l'édition 1963 (coll. « idées »). Notons que le même fragment avait été publié au début de 1945 dans *Confluences* sous un autre titre : « Un Collège spirituel »⁸³. Le texte complet sera publié comme introduction à Baudelaire, *Écrits intimes* : Fusées, Mon cœur mis à nu [...] Introduction par Jean-Paul Sartre. Éditions du Point du Jour, 1946, pages I–CLXV.⁸⁴

L'éditeur montréalais Lucien Parizeau avait une entente verbale avec Sartre pour la publication en Amérique de *Morts sans sépulture* et de

76. Entre autres : [s.a.], « Au cercle universitaire », *La Presse*, vol. 62, n° 124 (12 mars 1946), p. 5 ; [s.a.], « Au Cercle universitaire », *Le Canada*, vol. 43, n° 125 (13 mars 1946), p. 6 et le lendemain dans la rubrique « Aujourd'hui à Montréal », p. 3.

77. [s.a.], « Vogue du sartrisme. La mode et le snobisme en sont les raisons, selon M. Guy Sylvestre », *La Presse*, vol. 62, n° 127 (15 mars 1946), p. 5.

78. [s.a.], « Des éclaircissements sur l'existentialisme », *Le Devoir*, vol. 37, n° 62 (15 mars 1946), p. 2 [avec sous-titre : « "Un engouement qui se relie à un vaste et complexe mouvement d'idées" dit M. Guy Sylvestre au Cercle Universitaire »].

79. [s.a.], « Toujours Sartre — La curiosité existentialiste fait un peu sourire, dit M. Sylvestre », *Le Canada*, vol. 43, n° 291 (15 mars 1946), p. 3 et 8.

80. R.D. [Roger DUHAMEL], « Pour comprendre et juger l'existentialisme », *La Patrie*, vol. 68, n° 16 (15 mars 1946), p. 9.

81. [s.a.], « Snobisme plutôt qu'existentialisme », *Montréal-Matin*, vol. 17, n° 211 (15 mars 1946), p. 4.

82. Entretien de Guy Sylvestre avec Yvan Cloutier, 9 décembre 1987.

83. *Confluences*, nouvelle série, n° 1, (janvier-février 1945), p. 9–18. D'après Michel CONTAT et Michel RYBALKA, *Les Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, p. 116–117. Un autre fragment (p. 58–114 de l'édition 1947) fut publié dans *Les Temps modernes*, n° 8 (mai 1946), p. 1345–1377.

84. L'achevé d'imprimer : 3 novembre 1946. Toujours selon Contat et Rybalka (p. 143), l'éditeur R. B. est René Bertelé.

l'Introduction aux écrits intimes de Baudelaire; les deux œuvres sont annoncées « à paraître » dans le bulletin *Vient de paraître* (page 12). De plus Parizeau rappelle que Sartre lui avait « promis tous ses livres à compter de son retour en France, pour l'Amérique du Nord »⁸⁵. Mais Parizeau doit cesser ses activités d'éditeur à la fin de l'année 1946.

Un inédit : « Prose et langage » (mars 1947)

« Article inédit de Jean-Paul Sartre — Prose et Langage », *La Revue populaire*, (Montréal), 40^e année, n° 3 (mars 1947), pages 6, 78 et 79.

Ce texte correspond aux pages 778–782 d'un article qui paraît dans *Les Temps Modernes*, n° 17 (février 1947), p. 769–805. Ce texte est repris dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, (© 1948), (collection « Idées »), 1964, p. 26–34.

1967 : Deux émissions à Radio-Canada

« Sartre, De Beauvoir ». Réalisation : Max Cacopardo. Texte et entrevue : Claude Lanzmann et Madeleine Gobeil. Images : Michel Brault. Son : Marcel Carrière. Assistant : Alain Dostie. Montage : Jean Dansereau. Assistante : Louise Moreau. Émission diffusée dans la série *Dossiers* le 28 mars 1967. Radio-Canada.

« Jean-Paul Sartre ». [L'équipe de production est la même]. Émission diffusée dans la série *Dossiers* le 15 août 1967.

Ces émissions diffusées par Radio-Canada agissent comme des catalyseurs dans la diffusion du sartrisme. Le succès médiatique québécois des années de l'après-guerre, la curiosité suscitée par l'action des censeurs et la mise à l'index de Sartre (1948), l'influence de Sartre auprès d'étudiant(e)s en philosophie de l'Université de Montréal, l'encyclique *Humani Generis* (1950) qui légitime la formation de sartrologues pour combattre le sartrisme ; voilà des facteurs qui contribuent à entretenir un intérêt pour le sartrisme. Les sartriens et les sartrophages des années 60 lisent Sartre dans les années 50 ; les Jacques Godbout, André Belleau, André Major, Pierre Vallières, André Brochu, Pierre Maheu.

Identité nationale, athéisme, socialisme, tiermondisme, tels sont les ancrages des années 60. Sartre fut au Québec comme en France le médiateur

85. Entretien avec l'auteur, 5 juillet 1983. Voir Lucette ROBERT, « Ce dont on parle », *Revue Populaire*, vol. 39, n° 4 (avril 1946), p. 9 : « On parle de Lucien Parizeau qui vient d'obtenir un contrat pour la publication de deux œuvres de Jean-Paul Sartre, un essai sur le Dandysme baudelairien et une pièce de théâtre « Morts sans sépulture ».

de F. Fanon et de A. Memmi. La revue *Parti Pris* est une revue marquée par l'influence de Sartre. Le Mouvement Laïque Français invite Sartre à son congrès d'avril 1965. L'équipe de *Maintenant* écrit à Sartre pour inviter le Tribunal Russell à siéger à Montréal en 1967 ; la lettre d'invitation prend appui sur le film « Sartre-de Beauvoir » diffusé le 28 mars 1967⁸⁶.

Un film que Sartre et de Beauvoir contestent

L'émission « Sartre-de Beauvoir » constitue la commande initiale dont l'idée origina de Madeleine Gobeil, amie de Claude Lanzmann et de Simone de Beauvoir. Le tournage a lieu à Paris du 3 au 10 janvier 1967. Le film privilégie la quotidienneté ; Sartre présente son quartier du haut de son appartement, nous le voyons au travail dans son bureau, nous suivons Sartre et de Beauvoir dans la rue, au Flore, à une réunion des *Temps Modernes* ; Sartre et Arlette El-Kaïm jouent du piano dans l'appartement de cette dernière ; nous assistons à une discussion dans l'appartement de Simone de Beauvoir. Il faut aussi signaler l'entretien, unique, avec la mère de Sartre, Madame Mancy, qui parle de son « Poulou ».

Les problèmes commencent lorsque Sartre et de Beauvoir visionnent le film d'une heure. Ils ne sont pas d'accord avec une telle « fantaisie » trop descriptive, trop intimiste ; l'émission ne fait pas assez de place à leurs idées politiques. Les deux parties se font représenter par leurs procureurs ; Gisèle Halimi pour Sartre et de Beauvoir⁸⁷.

Radio-Canada, qui se considérait dans ses droits, offre néanmoins un compromis. Ils vont présenter presque *in extenso*⁸⁸ les interviews filmées et ainsi produire trois émissions : (1) le documentaire « Sartre-de Beauvoir » ; (2) une émission d'une heure sur Sartre ; et (3) une émission d'une heure sur Simone de Beauvoir.

La question des intellectuels

Les propos de Sartre gravitent autour de la question des intellectuels. Quelle est la légitimité et la portée de l'action des intellectuels ? Pourquoi le Tribunal Russell ? Quel rapport y a-t-il entre son travail sur Flaubert et ses engagements d'intellectuel ? Comment Sartre vieillissant voit-il son œuvre rétrospectivement et prospectivement ?

L'intellectuel qui exerce son métier dans une société de classe fait la découverte de la contradiction entre « les lois de son travail et les lois mêmes

86. *Maintenant*, n° 64 (avril 1967), p. 114.

87. Je dois ces informations à Max Cacopardo.

88. Nous avons visionné la première émission, consulté la transcription de l'émission « Jean-Paul Sartre » et la transcription avant-montage de tous les films. Le document consulté, intitulé « DOSSIER Sartre-de Beauvoir » comprend 262 pages.

de la structure capitaliste » ; il ne peut y avoir de prétention à l'universalité dans une société de classes. Cette découverte est souffrance ; « ce n'est pas une souffrance qui est dans le besoin [...], affirme Sartre, mais c'est précisément la découverte de l'aliénation en soi et hors de soi »⁸⁹. De plus il découvre qu'il est « sans pouvoir. Il est sans pouvoir parce que finalement c'est un homme qui vit sa contradiction à l'intérieur et à l'extérieur. Il n'a donc aucun pouvoir réel, aucune efficacité réelle [...] et c'est en tant qu'il y est inefficace qu'il peut servir, mais précisément il faut lui demander de s'engager totalement en tant justement qu'il a un travail réel et qu'il a une efficacité sur un autre plan. Parce que c'est là qu'il est contradictoire ». Même si Flaubert ne s'est pas engagé, il partage avec l'intellectuel cette souffrance de sa contradiction d'autant plus que Flaubert n'a pas pu s'en sortir.

Sur les raisons de son travail sur Flaubert, Sartre répond :

j'entre en contradiction avec moi-même et j'entre en contradiction avec la société extérieure et je ne puis terminer ce travail que si en même temps je fais partie par exemple de ce tribunal parce que leur travail, la guerre du Vietnam conteste mon travail et d'une certaine mesure, mais sans efficacité, mon travail conteste cette guerre

Mais qui est Sartre pour parler ? À la question de Lanzmann sur la dernière phrase de *Les Mots* : « Tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui », Sartre répond :

Eh bien, vous comprenez quand je dis « tout homme fait de tous les hommes » ça vaut pour moi comme pour tous et ça signifie par conséquent une telle communauté en profondeur entre les gens que vraiment ce qui les sépare, c'est du différentiel, autrement dit, je trouve qu'il vaut mieux essayer de réaliser en soi, dans son aspect radical, la condition humaine autant qu'on le peut que de s'accrocher à une mince différence spécifique que nous appellerons par exemple le talent, qui est un crime contre soi-même et contre les autres, parce que c'est s'attacher uniquement à ce qui sépare ; en réalité, quand je dis que je suis n'importe qui, je veux dire [que] les différences qui font l'objet de vanité de recherche et d'ambition sont si minces qu'il faut vraiment être très modeste pour les rechercher et en même temps on se mutile ; c'est que je trouve au contraire que je ne puis me réaliser moi-même parce que je suis, c'est ma contradiction de bourgeois, [c'est] certains rapports extrêmes avec la mort [,] le besoin, l'amour, la famille dans un même moment de danger, qui fait qu'à ce moment-là, on touche à la vraie vérité humaine, c'est-à-dire à l'ensemble des rapports vécus à tous les termes-limites de notre condition [...] Cependant je pense que dans ces conditions, être n'importe qui, n'est pas simplement une réalité, c'est aussi une tâche, c'est-à-dire refuser tous les traits distinctifs pour pouvoir parler au nom de tout le monde, et on ne peut parler au nom de tout le monde que si on est tout le monde, ne pas chercher, à la manière de tant de pauvres de mes confrères, le surhomme, mais, au contraire, être le plus homme possible, c'est-à-dire le plus semblable aux autres.

89. Je cite d'après une transcription non vérifiée.

Une légitimité

« À ne pas manquer, mardi, à la télévision d'État : le "Dossier" Sartre » ; le titre même d'un long article de présentation de l'émission dans *La Presse* (15 août 1967) n'est pas sans conférer une légitimité à Sartre. Huit années auparavant, Radio-Canada avait décidé de ne pas diffuser une interview de Simone de Beauvoir qui avait pourtant été annoncée. Le bulletin de la société d'État, *Ici Radio-Canada*, présente l'émission⁹⁰.

1971 : Entrevue « La situation de répression et d'injustice sociale »

« Entrevue avec Jean-Paul Sartre : Sujet : La situation de répression et d'injustice sociale », *Deux mai*, 28 janvier 1971, pages 9-11.

Cette entrevue est réalisée par Jean-Pierre Compain⁹¹ et publiée par *Deux mai*, un journal associé au M.D.P.Q. qui revendiquait la libération des prisonniers politiques et ultimement la libération du Québec. Ce numéro de *Deux mai* fut probablement confisqué par la police, ce qui expliquerait la rareté de ce document⁹² et le fait que ce document ait été ignoré. Sartre y affirme que la violence est justifiée dans la lutte pour un Québec indépendant et socialiste.

Selon Sartre, le capitalisme, au Québec, comme en France et aux États-Unis, n'est pas qu'une société d'exploitation mais aussi d'oppression et parfois de répression. L'État a à se défendre par des « lois illégales » (il cite la loi canadienne des mesures de guerre) ; la loi supprime les lois démocratiques (« et la liberté formelle qu'elles accordent ») et vient légitimer l'arbitraire.

Qu'en est-il du rapport entre libération nationale et socialisme au Québec ? Sartre répond que dans le cas du Québec, le nationalisme et le socialisme « ne font qu'un [...] étant donné la situation économique du Québec, on ne peut pas concevoir nationalisme séparé de révolution socialiste » et cette lutte nécessite une alliance avec les forces révolutionnaires américaines et latino-américaines. Sartre est on ne peut plus clair sur l'objectif ultime de la lutte et sur la nécessité de la violence. Les Québécois ne sauraient se limiter à une lutte pour le rétablissement des libertés démocratiques car « demander le retour des choses qui ont eu lieu, c'est absolument nier les choses qu'il y avait avant ». Quant à la violence Sartre affirme :

90. [Anonyme], « "Dossiers" sur Jean-Paul Sartre », *Ici Radio-Canada*, vol. 1, n° 30 (du 12 au 18 août 1967), p. 6, (photographie de Sartre).

91. Aucune mention de l'interviewer dans le texte. Je tiens cette information de Simone Monet-Chartrand.

92. Il n'apparaît au fichier d'aucune bibliothèque institutionnelle canadienne. Je remercie Paul Gagné de m'avoir fourni une copie de sa photocopie du texte.

« Il n'est pas question que vous obteniez d'une manière progressiste l'indépendance socialiste au Québec, ça n'a pas de sens, on peut bien l'imaginer. Donc, il faut évidemment que ce soit à l'intérieur de la violence, je ne dis pas ça de gaité de cœur, c'est ainsi, c'est ainsi partout ; on ne peut pas concevoir à l'heure qu'il est, des forces révolutionnaires qui ne soient pas des forces qui veulent agir ».

Si le Québec a sa petite « sartriana », c'est parce que des Québécois et des Québécoises se sont servis de Sartre à deux tournants de leur histoire, celui des années 40 et celui des années 60. L'inventaire de ce que nous avons reçu en propre de Sartre s'ajoute au corpus sartrien ; cet inventaire est nécessaire pour faire le bilan de ce que nous en avons fait.

*Département de philosophie
Collège de Sherbrooke*

Réformisme pénal et responsabilité : une étude philosophique

François Blais

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027082ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027082ar>

[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

Blais, F. (1989). Réformisme pénal et responsabilité : une étude philosophique. *Philosophiques*, 16 (2), 293–325. <https://doi.org/10.7202/027082ar>

Résumé de l'article

Cet article a comme principal objectif d'effectuer un bilan critique de certaines thèses du réformisme pénal (doctrine sociale privilégiant une approche thérapeutique de la criminalité par rapport à une approche punitive). La perspective retenue est celle de la responsabilité dans les différentes constructions théoriques du projet réformiste (médico-légale, déterministe et de « responsabilité stricte »). Je rendrai compte des thèses respectives sur le sujet et je ferai, en conclusion, certains commentaires critiques sur les difficultés pour ces approches réformistes de la responsabilité d'offrir un point de vue cohérent et moralement acceptable de la question.

RÉFORMISME PÉNAL ET RESPONSABILITÉ : UNE ÉTUDE PHILOSOPHIQUE *

par François Blais

RÉSUMÉ. Cet article a comme principal objectif d'effectuer un bilan critique de certaines thèses du réformisme pénal (doctrine sociale privilégiant une approche thérapeutique de la criminalité par rapport à une approche punitive). La perspective retenue est celle de la responsabilité dans les différentes constructions théoriques du projet réformiste (médico-légale, déterministe et de « responsabilité stricte »). Je rendrai compte des thèses respectives sur le sujet et je ferai, en conclusion, certains commentaires critiques sur les difficultés pour ces approches réformistes de la responsabilité d'offrir un point de vue cohérent et moralement acceptable de la question.

ABSTRACT. The main objective of this paper is to criticize some propositions of the social doctrine of penal reformism (the social doctrine which favors a therapeutic attitude toward a criminal rather than a punitive one). The perspective adopted is that of the responsibility in the different theoretical constructions of the penal reformism doctrine (medico-legal, determinist and the strict-liability). I will explicate some thesis on the subject and I will do, in my conclusion, some critical commentaries on the difficulties that these three versions of penal reformism face when they have to give a coherent and morally acceptable point of view of the problem of responsibility.

Mais celui qui réfléchit quand il veut infliger une correction, son motif n'est pas de tirer vengeance de l'injustice passée, car il ne saurait faire que ne se soit pas produit ce qui a été accompli ; c'est au contraire l'avenir qu'il a en vue, pour éviter de nouvelles injustices, et de la part de ce même individu, et de la part de quiconque aura été témoin de la correction infligée.

(Platon, *Protagoras*, 324b)

* Je tiens à remercier Pierre-Yves Bonin, J. Nicolas Kaufmann et Georges Leroux pour leurs commentaires sur le contenu de cet article. Ces commentaires m'ont permis d'éviter diverses méprises.

PRÉSENTATION

Le réformisme pénal dont il sera question dans cet article se présente comme une *doctrine sociale privilégiant le traitement thérapeutique de la criminalité par rapport à la punition conventionnelle*. Cette prédilection pour ce type d'intervention auprès du criminel demeure une question de degré et d'opportunité variable dans l'ensemble du discours réformiste mais elle s'établit cependant à partir de présupposés communs qui renvoient tous à certaines croyances sur la nature de la délinquance et sur le pouvoir de la science, particulièrement des sciences humaines, d'agir sur la criminalité et plus spécialement d'améliorer le potentiel réhabilitatif de la délinquance en général. Ces croyances des réformistes sont, pour l'essentiel, (i) que la plupart des délinquants peuvent ou encore plus simplement doivent être considérés comme malades ; (ii) qu'une approche thérapeutique est en général celle qui offre le plus d'opportunité de réhabilitation des criminels (si on la compare à l'approche punitive) ; (iii) que les sciences humaines sont en mesure d'apporter un éclairage nouveau sur les causes de la criminalité, sur la façon de la contrôler, dans le but ultime de proposer des interventions efficaces et réhabilitatives pour l'ensemble des individus qui forment la population carcérale¹.

Les réformistes en viennent ainsi à une remise en question assez radicale du droit criminel, et plus particulièrement des pratiques et motifs habituels liés à la décision de la sentence (*sentencing*), tel qu'il se pratique dans la majorité des sociétés occidentales. Ces critiques portent essentiellement (i) sur le caractère inadéquat de la punition vue comme « *just merit* » et sur « l'exemplarité » de la punition ; (ii) sur l'inefficacité, l'aberration et le gaspillage humain des sentences proportionnelles au délit, et sur

1. La littérature sur le réformisme pénal abonde. Parmi les ouvrages considérés comme des « classiques » on pourra consulter : F. ALEXANDER et H. STAUB, *The Criminal, the Judge and the Public*, Glencoe : Free Press, 1956 ; J. HALL, *General Principles of Criminal Law*, Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1969 (seconde édition), particulièrement le chap. 13 ; H. KLARE (ed.) *Changing Concepts of Crime and Its Treatment*, Oxford, Toronto : Pergamon Press, 1966 ; K. MENNINGER, *The Crime of Punishment*, N.Y. : Viking Press, 1968 ; G. ZILBOORG, *The Psychology of the Criminal Act and Punishment*, N.Y. : Harcourt Brace, 1954. On pourra aussi consulter des ouvrages plus récents comme N. WALKER, *Punishment, Danger and Stigma, The morality of criminal justice*, Totowa, N.J. : Barnes & Noble, 1980 et J.C. GOODWIN, *Insanity and the Criminal*, N.Y. : Da Capo Press, 1981.

l'urgence de lui préférer une sentence « individualisée » et réhabilitative ; (iii) sur l'importance d'aborder les problèmes de moralité publique avec une approche scientifique plutôt que morale (les réformistes sont pour la plupart des praticiens/chercheurs des sciences humaines : psychiatres, psychologues ou criminologues) ².

Le but de cet article n'est pas de dresser les origines historiques du réformisme pénal (en philosophie on en retrouve déjà des traces chez Platon) mais plutôt de traiter des rapports que peut entretenir cette doctrine avec la philosophie, plus précisément avec la philosophie du droit et la philosophie de la responsabilité ³. Je prendrai donc une certaine distance par rapport aux considérations qui furent traditionnellement celles qu'échangèrent la philosophie et le réformisme pénal. Ces considérations en philosophie se concentrent habituellement autour des débats entourant la *justification de la punition* (les réformistes sont foncièrement utilitaristes dans leur façon d'envisager cette rationalisation) ⁴. La visée de cet

2. Sur l'association criminalité-maladie on pourra lire C. DARROW, *Crime : It's Cause and Treatment*, N.J. : Patterson and Smith, 1972 (première édition : 1922) et Bernard C. GLUECK, « Changing Concepts in Forensic Psychiatry », *Journal of Criminal Law, Criminology and Political Science*, July-August, 1954.

Sur le problème spécifique de « l'injustice » de la justice, voir deux autres « classiques » du réformisme pénal : Bernard SHAW, *The Crime of Imprisonment*, Westport : Greenwood Press, 1969 (première édition 1946) et K. MENNINGER, *op. cit.* (particulièrement le chap. 3 : « Crimes against Criminals »).

Sur la question plus générale d'aborder les problèmes humains à l'aide des outils que la science est en mesure de nous procurer voir un personnage illustre du réformisme pénal : B. WOOTTON dans son *Testament for Social Science : an Essay in the Application of Scientific Method to Human Problems*, London : George Allen & Unwin Ltd, 1950 et pour une critique de la thèse de Wootton voir Vinit HAKSAR : « A Scientific Morality ? », *Philosophy*, vol. 42 (juillet 1967), pp. 245-65.

3. Sur l'histoire du réformisme pénal on pourra lire : N. WALKER, *Crime and Insanity in England*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 1968 ; R. SMITH : *Trial by Medicine. Insanity and Responsibility in Victorian Trials*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 1981 ; David GARLAND : *Punishment and Welfare. A History of Penal Strategies*, Aldershot, Hants, Eng. : Gower, 1985.

4. La préoccupation majeure de la philosophie en rapport à la punition fut et demeure celle de sa justification morale. Traditionnellement, on a opposé deux camps dans la littérature sur cette question : le rétributivisme et l'utilitarisme avec un nombre impressionnant de positions intermédiaires. La littérature philosophique sur la punition, ses définitions et les débats qui y sont impliqués est trop importante pour penser en faire mention ici. Je me permettrai néanmoins de mentionner trois articles importants qui font œuvre de référence : J.D. MABBOTT, « Punishment », *Mind*, vol. 48 (1939), pp. 152-67 ; A. FLEW, « The Justification of Punishment », *Philosophy*, vol. 39, n° 3 (octobre 1954), pp. 291-307 ; S.I. BENN : « An Approach to the Problem of Punishment », *Philosophy*, 33 (1958), pp. 325-41.

article n'est donc pas celle d'une justification ou d'une disqualification de l'ensemble des thèses réformistes. Il se veut plutôt une contribution à une discussion plus circonscrite qui conserve une certaine autonomie et donc tout son intérêt par rapport à la question de la justification morale de l'ensemble du projet réformiste. Il s'agit d'étudier *la façon avec laquelle les réformistes traversent et réussissent à infléchir le problème crucial de la responsabilité dans le droit*. Je défendrai la thèse que l'attribution de la responsabilité dans le processus judiciaire est une préoccupation centrale de tout discours réformiste et que les réformistes, tout en défendant des positions fort différentes sur la question, n'ont pas d'autres choix que de postuler et de défendre certaines thèses fondamentales à l'égard de la responsabilité criminelle. Le but de cet article est en premier lieu de faire un bilan critique de ces différentes thèses réformistes. J'envisage ainsi de distinguer trois approches réformistes qui se différencient par l'interprétation qu'elles font d'une théorie de la responsabilité et par la place qu'elles lui confèrent à l'intérieur du droit (médico-légale, déterministe et de « responsabilité stricte »). Je soulèverai, en conclusion, les principales difficultés et confusions que ces doctrines ont tendance à entretenir à l'égard de la notion de responsabilité.

1. LA VERSION MÉDICO-LÉGALE DU RÉFORMISME PÉNAL

Cette première version du réformisme pénal tire ses origines de la psychiatrie et plus particulièrement de l'un de ses secteurs d'activités : la psychiatrie médico-légale. La notion d'*insanité criminelle* y joue un rôle de premier plan. Elle invoque la non-responsabilité des actions tout en justifiant le remplacement de la punition par des méthodes thérapeutiques. J'accorderai donc mon attention, dans cette première partie, à l'étude du concept d'insanité criminelle (aux implications procédurales nouvelles de celui-ci pour le droit criminel) et plus particulièrement à la controverse qu'il a suscitée dans la pénologie moderne, controverse alimentée entre autres par les réformistes. Mais, avant d'aborder ce problème, je caractériserai grossièrement le concept de « responsabilité » tel qu'il est utilisé en droit afin de mieux cerner les implications immédiates de la critique réformiste.

1.1 Responsabilité et droit : le « *mens rea* »

Depuis toujours, le droit criminel anglo-saxon a formalisé le principe voulant qu'une personne, pour être désignée *coupable* d'un crime, doit aussi être reconnue *responsable*. Cette délicate question de l'attribution de la responsabilité criminelle s'effectue à partir de conditions qu'on retrouve énoncées à l'intérieur de la doctrine du « *mens rea* »⁵. Cette doctrine reconnaît habituellement trois conditions à l'imputabilité : capacité, opportunité et connaissance⁶.

Ces trois conditions, auxquelles on réfère pour déterminer la responsabilité d'une personne pour un crime, sont une façon d'examiner la présence ou l'absence de certains « éléments mentaux » lors du délit. On dira par exemple qu'une personne qui ne pouvait connaître la portée de ses gestes ne peut être reconnue responsable de ses actions. Qu'une autre personne qui n'avait pas le pouvoir de changer quoi que ce soit au fil des événements ne peut, elle aussi, être tenue responsable des conséquences de ses actions. Il en est de même pour un agent qui, victime de la contrainte ou de pressions exercées contre lui, pose certains gestes condamnables contre son gré⁷.

Ces composantes du « *mens rea* », malgré toutes les critiques qu'on peut leur faire et les questions qu'elles soulèvent encore aujourd'hui, n'en sont pas moins reconnues la plupart du temps

5. « *Actus non est reus nisi mens sit rea* ».

6. Pour une lecture plus approfondie sur le sujet : J.F. STEPHEN : *A History of the Criminal Law*, N.Y. : Burt Franklin 1973 (première édition 1883). Lire particulièrement le chapitre 18 : « Criminal Responsibility ». Il n'y a pas consensus sur les conditions de validité que devrait comprendre le « *mens rea* ». Celles que je présente sont celles retenues par H.L.A. HART dans « Acts of Will and Responsibility », tirés de *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, Oxford : Oxford University Press, 1968, p. 90-112. Stephen, pour sa part, retient 4 conditions essentielles qui divergent un peu de celles de Hart et qu'il désigne comme : *âge, connaissance, intention et minimum de contrôle musculaire*. La condition d'âge est évidente et on peut croire que la définition de Hart l'embrace mais celle d'*intentionnalité* fait problème pour ce dernier. Il lui préfère la notion d'*opportunité*. Voir à ce propos sa critique dans « Acts of Will... ».

7. Ce qui correspond en gros aux conditions invalidantes de la responsabilité chez Aristote : la contrainte et l'ignorance. Il existe des délits où, par exception, la présence de certains de ces « éléments mentaux » n'est pas requise pour que soit reconnue la responsabilité. Ce sont les cas de négligence criminelle et de « responsabilité stricte », nous reviendrons plus loin sur ce problème.

comme des indices clairs d'une certaine maturité de notre pratique du droit tout comme de la façon dont nous nous y prenons généralement pour former nos jugements vis-à-vis de nos pairs. Les raisons motivant leur usage sont donc très importantes. Il s'agit en substance de dépasser le cadre étroit d'une enquête qui se limiterait à un simple examen des faits et des comportements extérieurs à l'origine d'un état de choses dans le monde (ex. : vol, meurtre, fraude). En effet, le recours au « *mens rea* » nous permet de poser le problème de l'imputabilité non seulement en termes de causalité opérante entre un événement et d'autres constituant sa prolongation à l'intérieur d'une séquence, mais aussi en termes d'*actions humaines* (où des facteurs comme l'intentionnalité ou l'opportunité peuvent devenir déterminants). Nous avons affaire ici à deux types d'enquêtes de l'analyse causale : l'une qui se rapporte à des événements extérieurs à l'individu mais dont il peut être reconnu comme l'agent initiateur, l'autre à des événements internes qui expliquent sa conduite. On ne reconnaît donc pas la responsabilité à la simple existence de certains liens entre un agent et les conséquences de ses actions mais aussi au contexte d'émergence des actions humaines à l'origine de la situation. Le recours au « *mens rea* » oblige à ce qu'on tienne compte de la présence ou de l'absence de certains « éléments mentaux » chez tout présumé coupable, car ce qui nous permet de distinguer un meurtre volontaire d'un meurtre involontaire n'est pas uniquement l'enquête des faits matériels entourant le meurtre mais aussi, pour prendre un exemple, une étude des intentions de l'inculpé qui permet en bout de ligne de qualifier l'action « X a tué Y » de façon différente. Cette dernière investigation est tout aussi importante que la première et elle permet d'attribuer la responsabilité d'un délit à une ou des personnes en respectant des modalités qui fondent l'ensemble de nos discours moral et juridique. Sous ces modalités, être reconnu comme étant la *cause* d'une infraction (au sens de résultats, effets, conséquences) ne justifie pas que l'on en soit tenu automatiquement *responsable* (au sens d'être candidat à la punition [« *liable to punishment* »]). D'autres conditions comme celles reconnues par le « *mens rea* » s'appliquent⁸.

8. Il ne faut pas que les expressions utilisées dans ce passage puissent porter à confusion. Quand j'affirme que l'attribution de la responsabilité exige une enquête différente de celle qui ne s'attarde qu'aux faits extérieurs ou observables, je ne veux pas dire que les *énoncés d'action* renvoient à de l'inobservable. Je cherche plutôt à distinguer la nature

1.2 L'insanité criminelle : la règle de M'Naghten

Dans la lignée et l'esprit du « *mens rea* », le droit anglo-saxon a reconnu le privilège de l'immunité pour certains inculpés chez qui on peut faire la preuve de la présence de certains troubles mentaux. La non-imputabilité en question est valable même si la situation entourant le crime satisfait, du moins à un premier niveau, les conditions du « *mens rea* ». Ainsi, pour une personne à qui incomberait normalement la responsabilité d'un crime, il est possible d'invoquer une situation de non-imputabilité (complète ou partielle) si la défense peut faire la preuve de certaines incapacités mentales tombant sous le coup des critères de la *règle de M'Naghten*. Cette règle fut adoptée en 1843 en Angleterre suite à un procès devenu célèbre et qui devait soulager Daniel M'Naghten de la responsabilité du meurtre de Sir Robert Peel, secrétaire privé de la couronne. Elle se formule ainsi :

...to establish a defence on the ground of insanity it must be clearly proved that, at the time of committing the act, the party accused was laboring under such a defect of a reason, from disease of the mind, as not to know the nature and quality of the act he was doing ; or, if he did know it, that he did not know he was doing what was wrong⁹.

La règle de M'Naghten aura comme premier effet, on le comprendra, de cautionner directement les interventions de la psychiatrie-légale à titre de témoin expert dans certaines causes où la défense tente de démontrer que l'inculpé n'avait pas la connaissance complète de ce qu'il faisait au moment où il agissait. Elle constitue donc un premier moment historique pour le sujet qui nous intéresse. En effet, la défense qui réussit à faire la preuve que son client doit être tenu non responsable pour raison d'insanité, se

de ceux-ci. Par ailleurs, je n'entretiendrai pas dans cet article la distinction entre *base causale de l'attribution de responsabilité* (lorsque la performance d'un agent X est la cause d'un événement A) et *base non causale de l'attribution de responsabilité* (lorsqu'un autre individu Y est dans une situation qui lui permet [ou l'oblige] de blâmer ou encore de récompenser X pour avoir performé A). Cette distinction, quoi qu'importante dans les discussions philosophiques et légales sur la nature du concept de responsabilité n'amène pas d'éclairage important sur la problématique à l'étude. Pour plus d'information sur cette question, on pourra lire H.L.A. HART et T. HONORÉ, *Causation in the Law*, Oxford : Clarendon Press, 1959 (2^e édition : 1985). Particulièrement le chapitre III de la section I portant sur l'attribution causale de la responsabilité.

9. Tel que cité dans N. WALKER, *Crime and Insanity in England*, op. cit., p. 100.

retrouve habituellement à en faire du même coup un candidat à l'incarcération dans un asile, pour une période indéterminée, dans le but de suivre un traitement visant sa réhabilitation éventuelle ¹⁰.

1.3 La critique de la nature intellectualiste de la règle : la première tentative réformatrice

J. Feinberg ¹¹ dans un article consacré à la notion d'insanité mentale a montré que la règle de M'Naghten est en continuité avec l'esprit du « *mens rea* » (X ne peut être tenu responsable s'il ne *savait* pas ce qu'il faisait). La règle, selon lui, témoigne d'une certaine évolution du droit, sans plus. Ainsi, on ne peut conclure qu'elle constitue en soi une ouverture conceptuelle importante et qui permettrait à une quelconque stratégie réformatrice de prendre assise. Au contraire, c'est dans la *critique* de cette règle que la version médico-légale du réformisme trouvera tout son sens et cherchera à se définir.

La plus importante et la plus déterminante des critiques portées à l'endroit de la règle de M'Naghten par la psychiatrie médico-légale a trait à son caractère *intellectualiste*. Les « maladies de l'esprit » que la règle reconnaît comme étant en mesure de limiter la responsabilité de l'agent sont des maladies qui entravent, au moment du délit, la *connaissance* de la nature du ou des gestes posés. Il ne s'agit donc pas de maladies pouvant troubler d'autres constituantes de l'agir humain comme la *volonté* par exemple, bien qu'il soit possible, croit-on, de faire la preuve que la nature de certaines maladies peuvent contraindre ceux qui en souffrent à des actions qu'ils n'auraient pas commises en temps normal. La règle met uniquement l'emphasis sur la connaissance et sur la compréhension de nos actions, sans considérer d'autres facteurs de l'action humaine pourtant tout aussi déterminants, affirment ces psychiatres. La règle de M'Naghten nous amènerait à une définition beaucoup trop restrictive de l'insanité criminelle. La base fondamentalement intellectualiste sur laquelle s'appuierait la règle exclut des groupes

10. Daniel M'Naghten fut interné en 1843 à l'hôpital de Bethleem jusqu'en 1846. Il fut alors transféré à la Broadmoor Institution, une institution pour les « fous criminels » où il mourut en 1865.

11. « What is so Special About Mental Illness ? » dans *Doing and Deserving : Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton : Princeton University Press, 1970.

d'individus souffrant de sérieux problèmes psychiatriques (kleptomanie, compulsivité, exhibitionnisme, fétichisme, etc.)¹². Ces problèmes, disent les psychiatres, entravent pourtant la liberté de plusieurs et leur font poser des gestes qu'ils ne commettraient pas en temps normal, cela, bien qu'ils en connaissent la portée. Un individu reconnu comme souffrant d'une maladie mentale par la psychiatrie officielle doit faire la preuve de son ignorance devant la nature des gestes qu'il posait à ce moment s'il veut se prévaloir de l'immunité que la règle lui garantit. La gravité de sa maladie n'a donc rien à voir avec ce test de non-responsabilité si on ne peut faire la preuve qu'elle influençait *la connaissance de ses actions* au moment du délit¹³.

Intuitivement ou encore avec l'appui d'informations tirées des sciences du comportement, les praticiens de la psychiatrie mesuraient les limites de cette définition de l'insanité criminelle. Cette dernière leur paraissait nettement insuffisante pour rendre compte de la multitude de cas de contrevenants qui ne pouvaient et ne devaient pas être reconnus responsables de leurs actions. La British Medical Association, une des principales opposantes à la règle de M'Naghten, formula son désaccord ainsi :

It takes account only of the cognitive faculties and is therefore based on an antiquated and outworn conception of mental disease, which is now recognized as involving morbid emotional changes and not solely, nor even necessarily, an impairment of intellectual powers¹⁴.

On assiste à plusieurs tentatives de propositions de réforme dès le début du 20^e siècle afin de résoudre la soi-disant impasse laissée par la règle de M'Naghten. Toutes ces propositions originaient, il va sans dire, de ce courant réformiste et des insatisfactions ressenties à l'égard de l'application de la règle. Je ne passerai pas

12. Il ne faudrait pas commettre d'erreur ici sur le sens à donner à « intellectualiste » qui, en philosophie, a une connotation fort différente du contexte péjoratif dans lequel ces réformistes tentent de l'inscrire à l'intérieur de ce passage. « L'intellectualisme » dont il est question ici a un sens réduit et plus spécifiquement *cognitivist*.

13. On trouvera un récit des débats entourant la transformation de la règle de M'Naghten dans B. WOOTTON, *Social Science and Social Pathology*, London : George Allen & Unwin, 1959 (aux chap. VII : « Social Pathology and the Concepts of Mental Health and Mental Illness » et VIII : « Mental Disorder and the Problem of Moral and Criminal Responsibility ») et dans J. FEINBERG, *op. cit.*

14. Citation reprise de B. WOOTTON, *ibid.*, pp. 231-32.

en revue les différentes formulations d'amendement à la règle qui ont été proposées tout au long d'un débat qui n'a, de toute façon, pas encore trouvé son achèvement. En substance, les contenus des revendications de réformes attendues se ressemblent tous. Le but est d'admettre une condition nouvelle de non-responsabilité pour cause d'insanité criminelle : une maladie de l'esprit pouvant influencer la *volonté* des individus. La formulation la plus célèbre est celle de la British Medical Association proposée à la Royal Commission on Capital Punishment (1953) :

- (i) a defect of reason such that he did not know (a) the nature and quality of the act he was doing, or (if he did know this) (b) that he was doing what was wrong ; or
- (ii) a disorder of emotion such that, *while appreciating the nature and quality of the act, and that it was wrong, he did not possess sufficient power to prevent himself from committing it* ¹⁵.

Cette formulation peut parfaitement tenir lieu d'énoncé typique des revendications d'amendement de la psychiatrie médico-légale à l'égard de la règle de M'Naghten. Ces médecins réformistes désirent que le droit reconnaisse que la responsabilité des actions d'un individu ne puisse être en cause lorsque celui-ci est ignorant de la nature ou de la portée de ses gestes (proposition (i)), mais aussi, lorsqu'il est reconnu qu'une pathologie de l'esprit le privait du pouvoir nécessaire (volonté) pour se contrôler (proposition (ii)). Il s'agit, en d'autres mots, de désigner certains « désordres de la volonté » comme étant des facteurs pouvant influencer nos jugements de responsabilité à l'égard d'autrui. En faisant une proposition du genre, ces médecins prétendent du même coup pouvoir munir la pratique du droit d'un test de non-responsabilité pour cause d'aliénation mentale suffisamment adéquat pour rendre enfin compte de la multitude des cas de contrevenants souffrant de maladie mentale.

Le contenu des revendications médicales indique bien sûr que c'est à la psychiatrie que reviendra la tâche d'établir les critères à partir desquels la capacité d'agir d'un criminel pourra être reconnue

15. Citation reprise de B. WOOTTON, *ibid.*, p. 232. Je souligne.

suffisamment défectueuse ou insuffisante pour le départir de la responsabilité de ses gestes. Ce sera à la psychiatrie de faire la preuve de ces insuffisances en s'appuyant sur des modèles théoriques et des données scientifiquement valables (observables et objectives). Le but ultime étant d'appuyer les jugements de non-imputabilité des candidats à l'insanité criminelle sur des considérations scientifiques. La façon d'y parvenir est de changer, partiellement du moins, notre conception de la responsabilité.

1.4 Conséquences immédiates de la reformulation de la règle

Les conséquences d'une telle proposition sont majeures. La plus importante d'entre elles consiste à transposer les discussions entourant l'imputabilité d'une problématique de connaissance (aspects cognitifs de la responsabilité) à une problématique de capacité (aspects conatifs). Cette nouvelle problématique sous-entend que l'on s'attarde maintenant et plus que jamais à la capacité pour un individu de se conformer à une règle sociale et *qu'on puisse rendre compte ultimement de cette capacité en la mesurant, en l'évaluant ou en la comparant.*

L'incapacité de se conformer à une règle devient donc sous l'influence d'un certain courant psychiatrique du 20^e siècle la définition standard de la notion de non-responsabilité pour cause d'insanité criminelle. Cette nouvelle notion de non-responsabilité implique la possibilité pour les sciences humaines d'intervenir sur les discussions concernant l'imputabilité. Cela suppose aussi que l'action humaine puisse, ultimement, être identifiée à ses causes internes mais observables, et que l'attribution de la responsabilité découle d'un examen minutieux de l'enchaînement de ces causes entre elles. Cette perspective de la responsabilité emprunte ou s'associe à la science à partir de deux postulats fondamentaux :

- (i) *La notion de degré* qui est sous-entendue dans la définition de la responsabilité comme *capacité* de se conformer à une règle. Une notion indispensable à la recherche scientifique et au caractère observable des « *data* » scientifiques, une notion qui invite à la mesure et à la comparaison. Dans le cas qui nous intéresse, une notion pri-

mordiale pour que s'effectue l'évaluation entre une « force irrésistible » et une « force » qui ne le serait pas ¹⁶.

- (ii) *Une conception causale de l'action humaine* qui suppose que le comportement humain est propre à l'explication causale et susceptible d'être décomposée en faits observables, dans tous ses moments, de sa cause à son aboutissement. Chaque composante référant à de l'observable logiquement indépendant mais causalement lié.

En d'autres mots, la psychiatrie médico-légale tente de créer un *espace épistémologique* nouveau. Ce que l'on cherche à substituer en donnant une définition de la responsabilité comme capacité à se conformer à une règle, c'est une opportunité pour les sciences humaines d'établir la responsabilité d'une personne à partir de certaines données et de certains faits. C'est la croyance ferme que parmi les faits qui nous permettent habituellement de déterminer la responsabilité d'un agent, il s'en trouve de nouveaux qui peuvent être mis en lumière par les sciences. Car la question se pose pour l'ensemble des sciences humaines : comment pourrât-on mesurer le comportement d'une personne et faire la preuve que, dans certains cas, il lui était impossible de résister à la tentation, à la force intérieure le dominant, etc. ? « L'anti-intellectualisme » de ce projet réformiste repose sur cette conviction qu'il est possible de répondre à cette question fondamentale : « au moment de poser son geste, était-il possible pour X de s'en abstenir ? »

1.5 La version médico-légale : le constat d'un échec ?

Au chapitre 8 de *Social Science and Social Pathology*, Barbara Wootton ¹⁷ fait un excellent examen critique des différentes tentatives des réformistes qui ont cherché à remplacer la nature intellectualiste

16. L'idée de capacité entre dans toute caractérisation de la responsabilité et n'est certainement pas un élément nouveau identifié par les réformistes. La différence dans ce cas-ci porte sur l'*insistance* mise sur cette partie du problème de l'attribution de la responsabilité et sur les *informations* nouvelles que l'on croit pouvoir mettre à jour pour mieux évaluer cette responsabilité.

17. Barbara Wootton est considérée comme l'une des principales représentantes du réformisme pénal. Nous verrons ultérieurement ses propres propositions à l'égard de la responsabilité et du droit, à la troisième partie du présent article.

de la règle de M'Naghten ¹⁸. Elle conclut que la psychiatrie médico-légale a entretenu de nombreuses confusions autour de ce problème. Confusions qu'il lui apparaît important de démystifier. La plus fréquente de ces confusions consiste à fournir des explications causales de comportements en apparence complètes, mais sans offrir véritablement de *critères* permettant de différencier une action responsable d'une autre qui ne le serait pas. Une explication du comportement d'un individu, aussi objective et scientifique qu'elle puisse prétendre être, demeure une *description de faits* qui, à elle seule, n'est pas en mesure d'offrir ou de discréditer les conditions nécessaires de l'imputabilité ¹⁹. Expliquer n'est pas disculper. On en arrive ainsi au problème central de cette approche réformiste qui, en plus d'offrir une explication scientifique, doit trouver un *critère indépendant*, une évidence observationnelle reconnue montrant l'incapacité pour des individus aux prises avec certains symptômes de se conformer à une règle.

Une autre confusion fréquente, nous dit Wootton, est de construire la justification théorique d'un modèle offrant une analyse de situations de non-responsabilité pour cause d'insanité sur les bases d'un *raisonnement circulaire*. Dans la majorité des cas, cela se présenterait des deux façons suivantes :

- (i) soit que de la gravité du comportement délictueux on infère une maladie mentale qui à elle seule ne trouve de preuve de son existence qu'à l'intérieur de la gravité du comportement déjà mis en cause (ou de son extravagance, de son côté peu commun, disproportionné, etc.). La présence d'une maladie mentale entravant notre pouvoir d'agir doit pouvoir être reconnue, nous dit Wootton, à partir d'un *critère indépendant* du comportement qu'on veut justement faire reconnaître comme non responsable ;

18. Thomas Szasz fait lui aussi un examen critique de cette tentative au chap. 8 de *La loi, la liberté et la psychiatrie*, Paris, Payot, 1977.

19. Du moins c'est une thèse considérée comme centrale par HART et HONORÉ dans *Causation in the Law*, *op. cit.* La détermination de la responsabilité implique des éléments normatifs tout comme des éléments de causalité. Voir aussi J. FEINBERG : « Problematic Responsibility in Law and Morals », *Philosophy*, vol. 71, 1962, pp. 340-350.

- (ii) soit qu'on insiste à outrance sur le caractère répétitif d'une offense en se trouvant justifié de demander un verdict de non-responsabilité du seul fait que l'offense fut répétée à maintes reprises, sans motif apparent et sans que l'auteur puisse apparemment s'en prévenir. Malheureusement, on ne peut conclure à l'irrésistibilité d'une « pulsion » du simple fait qu'un délinquant récidive. Il pourrait récidiver autant que faire se peut, nous ne pourrions jamais, rationnellement, en conclure qu'il n'avait aucun contrôle sur son comportement. La preuve reste à faire en fournissant un critère indépendant du comportement prétendument « compulsif »...²⁰

Il est difficile de conclure définitivement à l'échec de la tentative d'identifier les seuils empiriques de la responsabilité, tellement l'entreprise est audacieuse et certainement complexe. Nous conviendrons pour le moment que la question reste ouverte et nous passerons à l'étude de la deuxième approche réformatrice qui défendra des thèses nettement plus radicales à l'égard de la responsabilité, des thèses allant pour l'essentiel à l'encontre de la version médico-légale. Je reviendrai, en conclusion, sur un diagnostic plus précis et d'après moi plus déterminant des causes de ce présumé échec de la version médico-légale. La difficulté pour ces réformistes d'évaluer correctement la complexité du problème auquel ils s'attaquent y sera présentée comme nettement déterminante.

2. LA VERSION DÉTERMINISTE DU RÉFORMISME PÉNAL

The determinist can make no distinction between the killing of a human being through criminal violence or through toxins of a tubercle bacillus²¹.

20. À ce même chapitre 8 de *Social Science and Social Pathology*, Barbara Wootton dresse un bilan des différentes tentatives de la psychiatrie qui lui ont paru échapper à ces erreurs de raisonnement et qui, de ce fait, lui apparaissent être des modèles théoriques plus acceptables. Il n'en demeure pas moins que tous (il y en a quatre) sont finalement jugés insatisfaisants par Wootton (voir les pages 237-45). Les raisons données seront : (i) le caractère normatif du critère utilisé (ex. : l'absence de motifs) ; (ii) la circularité des raisonnements impliqués (approche typiquement nosologique) ; (iii) le pragmatisme injustifiable (qui n'offre aucun critère vérifiable et indépendant) ; (iv) la non-vérifiabilité des présuppositions théoriques (la psychanalyse et la distinction conscient-inconscient).
21. A.A. BRILL : « Determinism in Psychiatry and Psycho-Analysis », *American Journal of Psychiatry*, vol. 95 (1938), p. 597.

Cette deuxième version du réformisme pénal essaie de se situer à l'encontre de la première sur certaines thèses importantes. Premièrement, la tentative d'établir des seuils de la responsabilité est abandonnée. De plus, la croyance selon laquelle la majorité de la population fait usage de rationalité lorsqu'elle agit est, quant à elle, totalement mise de côté (on ne peut, pour les déterministes, invoquer ni rationalisation ni autres motifs comme preuve de la liberté de nos actions). C'est donc toute la notion de responsabilité telle qu'on la perçoit habituellement qui est remise en cause. Ces réformistes adhèrent à une conception déterministe du comportement humain. À l'intérieur d'une telle approche, affirment-ils, *le problème de la détermination de la responsabilité ne devrait plus se poser*.

2.1 La thèse déterministe : la seule réellement compatible avec le développement de la science

No theory of mental medicine could develop without the working hypothesis of determinism... « free will » on which both law and religion are based, proves a heuristically sterile idea²².

Cette version réformatrice réactive pour l'essentiel la doctrine philosophique du déterminisme et de la non-liberté de l'être humain. Son approche de la question se distingue toutefois de l'approche traditionnelle en philosophie du fait que pour étayer sa preuve, elle compte faire appel à certaines « évidences » qu'elle prétend tirer de la science.

Nous l'avons vu, les réformistes sont pour la plupart des praticiens des sciences humaines. Ce sont des hommes et des femmes qui estiment profitable d'emprunter à la science certains postulats fondamentaux pour les aider à réfléchir sur des problèmes sociaux comme la criminalité. Par ailleurs, on convient habituellement que les sciences exactes utilisent une notion huméenne de la causalité : c'est-à-dire un principe de causalité matérialiste où la relation entre cause et effet est nécessaire et où chaque rapport de cause à effet peut être dit déterminé par une loi plus générale. Les

22. E. SLATER : « The M'Naghten Rules and Modern Conceptions of Criminal Responsibility », *British Medical Journal*, Sept. 25, 1954. Citation reprise de B. WOOTTON : « Diminished Responsibility : A Layman's View », *Law Quarterly Review*, vol. 76 (1960), p. 282.

déterministes en sciences humaines prétendent qu'il faille emprunter aux sciences naturelles le principe de causalité qu'elles utilisent (et qui implique la nécessité) si on veut en arriver à un projet de science heuristiquement valable, comme c'est le cas pour les sciences exactes. Le principe de causalité qui régit le monde des phénomènes doit donc être considéré identique à celui qui régit nos comportements. Une telle option est la seule qui permettrait à la recherche en sciences humaines, croit-on, de découvrir les lois universelles dont nos comportements sont les aboutissements naturels. Les réformistes déterministes adoptent cette conception de la causalité tout comme la règle déterministe qui semble être, pour eux du moins, son corollaire²³. Cette idée rend mieux compte des réalités qu'ils côtoient dans leur pratique, particulièrement en ce qui a trait à l'étude des causes de la criminalité²⁴.

2.2 Les avantages de l'approche déterministe sur l'approche médico-légale

« Man is predestined by anthropological, social and physical causes to violate the law...²⁵. » Pour les tenants de la thèse déterministe, la liberté est considérée comme une illusion entretenue

23. Je dis « qui semble être son corollaire ». Dans les faits, on peut convenir, et il est probablement préférable de le faire, de dissocier l'amalgame du principe de causalité universelle et du déterminisme. Le premier pourrait ainsi être considéré comme métaphysique ou heuristique alors que le deuxième pourrait être reconnu comme empirique et, pour cette raison, falsifiable. C'est du moins l'une des thèses principales de Peter van INWAGEN dans *An Essay on Free Will*, Oxford : Clarendon Press, 1983. Voir particulièrement les pages 1-8 et 190-223.

24. Pour ne nommer que quelques-uns des réformistes, ils sont nombreux, qui adhèrent à la thèse déterministe : L. HALL et S. GLUECK : *Cases on Criminal Law and Its Enforcement*, St-Paul, Minn., West Publishing Co., 1958 ; K. MENNINGER : *op. cit.* ; J.C. GOODWIN, *op. cit.* ; Elliot SLATER : « The M'Naghten Rules and Modern Conceptions Of Criminal Responsibility », *British Medical Journal*, September 25, 1954. Ajoutons ici que ces réformistes déterministes commettent une fois encore l'erreur d'associer trop rapidement principe de causalité et principe du déterminisme, ce qui n'est pas du tout évident si l'on s'en tient à un autre débat en philosophie analytique entre les compatibilistes (l'acceptation du déterminisme ne met pas en cause la responsabilité) et les incompatibilistes (l'acceptation du déterminisme rend la responsabilité factice) en philosophie de l'action. Sur ce débat voir le *survey* de J.E. TILES, « Ability, possibility and responsibility », dans G. Floistad (ed.), *Contemporary Philosophy (volume 3, Philosophy of Action)*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1982.

25. BELBEY : « Psychoanalysis and Crime », *Journal. Crim. Psychopath*, vol. 4 (1943), pp. 639-47. Citation reprise de J. HALL : *op. cit.*, p. 456.

par la majorité des humains, une fausse croyance que le développement des sciences ne cesse de démystifier²⁶. Il est possible, croient-ils, d'éviter l'impasse à laquelle les avaient conduites certaines présuppositions de la version médico-légale. L'une de ces présuppositions est la *croyance en la prédisposition rationnelle de la majorité de la population* (la majorité de la population est saine et on peut présumer de sa capacité à conformer ses comportements à un système de règles préétablies). Le test de responsabilité que la version médico-légale propose à l'intérieur de son programme ne touche que les cas de délinquance plus exceptionnels considérés comme des cas d'insanité criminelle. On ne retrouve pas une attitude aussi radicale que celle qui présupposerait que le criminel est par définition un *malade* ou que l'approche thérapeutique est la meilleure technique réhabilitative à encourager auprès de la *majorité* de la population carcérale. La version médico-légale est en général plus réservée quant à la possibilité d'élargir à l'ensemble de la population l'usage des techniques réhabilitatives.

Cependant, la conséquence de la présupposition en la prédisposition rationnelle de la majorité de la population, qui obligeait la version médico-légale à fournir un critère empirique non contestable permettant de distinguer un cas de non-responsabilité pour cause d'insanité d'une situation où l'on peut tenir une personne pleinement responsable de ses actions, n'a pas trouvé de formulation adéquate. La version médico-légale n'a pu élaborer un critère de l'insanité criminelle satisfaisant et avec des bases assez solides pour le rendre opérant à l'intérieur du processus judiciaire.

C'est sur ce point que les déterministes croient pouvoir prendre une longueur d'avance sur la version médico-légale. En effet, la même situation qui conduisit celle-ci à l'échec devient, chez les déterministes, un *faux-problème* ne méritant plus d'attention : « The phenomenon of the will like other natural phenomena are subject to natural laws and are determined by antecedents ; (...) responsibility, therefore, (...) does not exist scientifically *in any*

26. « L'homme autonome est un dispositif que l'on invoque pour expliquer ce que l'on ne peut expliquer autrement. Il s'est construit de nos ignorances, et à mesure que notre compréhension progresse, la matière dont il est fait s'évapore. » B.F. SKINNER : *Par delà la liberté et la dignité*. Montréal : Hurtubise, 1972, p. 243.

*case, sane or insane...*²⁷ » Les réformistes déterministes ne se retrouvent donc pas dans la situation difficile d'avoir à étayer leur propre position d'un modèle explicatif de non-responsabilité pour cause d'insanité, puisqu'ils n'adhèrent pas à un postulat comme la prédisposition à la rationalité de la majorité de la population ou, encore, à des notions comme la responsabilité diminuée ou la responsabilité tout court. N'adhérant pas aux principaux postulats de l'approche médico-légale, ils s'épargnent les principales critiques qui lui ont été faites concernant la définition de l'insanité criminelle. La discrimination entre un acte pulsionnel et un acte qui ne le serait pas apparaît être un exercice dépourvu de sens pour un déterministe. Pour ce dernier, toute action est déterminée de façon nécessaire et il est impossible de présumer qu'un comportement puisse être plus déterminé qu'un autre. La théorie déterministe n'est pas en mesure, à strictement parler, d'évaluer la différence normative entre un crime prémédité et un accident de chasse. La responsabilité n'est pas donnée à l'observation.

2.3 La thèse déterministe : un prétexte à l'intervention thérapeutique généralisée

The very word « justice » irritates scientists. No surgeon expects to be asked if an operation for cancer is just or not. No doctor will be reproached on the grounds that the dose of penicillin he has prescribed is less or more than « justice » would stipulate. Behavioral scientists regard it as equally absurd to invoke the question to justice in deciding what to do with a woman who cannot resist her propensity to shoplift, or with a man who cannot repress an impulse to assault somebody. This sort of behaviour has to be controlled ; it has to be stopped. This (to the scientist) is a matter of public safety and amicable coexistence, not of justice...²⁸

Les réformistes déterministes ne croient pas que la science puisse être d'un quelconque secours au bon déroulement de la justice. Science et droit empruntent à des perspectives tout à fait différentes et par surcroît inconciliables. La première suppose l'existence de lois universelles régissant les faits du monde, la deuxième est normative et présuppose que nos actions sont la

27. G. ZILBOORG, *Mind, Medicine and Man*, N.Y. : Hartcourt, Brace, 1943, p. 282. Je souligne.

28. K. MENNINGER, *op. cit.*, p. 17.

plupart du temps libres et qu'elles échappent, en partie du moins, aux lois conditionnant le monde extérieur. Cette inconciliabilité du droit et de la science n'empêche cependant pas les déterministes de porter un jugement sévère sur l'institution de la punition : « The criminal law represents "vengeance" (which) still functions but under disguise, namely, the disguise of deterrence...²⁹ »

Là où les sciences peuvent être utiles, prétendent les réformistes, c'est dans la réforme des criminels³⁰. Mais pour cela il faut favoriser, au détriment de l'approche punitive actuelle, des interventions thérapeutiques généralisées auprès de la population criminelle. La thèse déterministe, en niant la responsabilité, conduit le réformisme à une nouvelle interprétation de ce que devrait être le processus judiciaire, c'est-à-dire le processus par lequel un inculpé en vient à être acquitté ou condamné pour un crime. La tâche des juristes y est considérablement remise en question et les praticiens des sciences humaines y occupent désormais la place centrale.

Les réformistes réfèrent à des principes moraux différents des principes habituellement reconnus par les législateurs pour défendre leur système. Le problème central de l'institution de la punition, c'est son inefficacité. L'objectif d'une plus grande efficacité de nos institutions sociales devrait donc être reconnue dans l'avenir comme la valeur à promouvoir. Le recours à la science se révèle particulièrement une bonne façon d'augmenter notre pouvoir sur le monde, de le transformer afin qu'il réponde mieux à nos besoins. Il doit en être de même pour les institutions créées par les hommes. Dans ce cas-ci, c'est le recours aux sciences humaines qui est le plus en mesure d'aider la collectivité à solutionner les difficultés qu'elle rencontre. Les problèmes impliqués par la criminalité ne font pas exception.

29. WHITE, « The need for Cooperation Between the Legal Profession and the Psychiatrist in Dealing with the Crime Problem », *American J. of Psychiatry*, vol. 7 (1927), p. 502. Citation reprise de J. HALL : *op. cit.*, p. 458.

30. Tous les déterministes acceptent cette idée selon laquelle la science n'a pas à intervenir dans le processus légal. Freud, dans le même ordre d'idées, dénonça le fait que la technique analytique puisse servir à incriminer ou à disculper un accusé. Ferenczi, à la suite de Freud, suggéra de n'utiliser la ressource psychanalytique qu'après la condamnation du criminel. Lire là-dessus T. SZASZ, *op. cit.*, pp. 135-138.

Pour les déterministes réformistes, le criminel n'a pas à être jugé ni blâmé pour ses crimes. Le blâme tout comme l'incarcération dénotent une incompréhension des causes du comportement criminel et, pour cette raison, ne conduisent qu'à la récidive. Les sciences du comportement, pour leur part, sont en mesure (sinon aujourd'hui du moins dans un avenir prochain) de comprendre les causes du crime, de présenter un plan de réforme adapté aux besoins de réhabilitation du détenu et de prévenir efficacement la récidive. Mais pour cela, il faut changer radicalement le système judiciaire, dernier bastion de la totalité des erreurs entretenues sur la criminalité, sur ses causes et ses remèdes.

2.4 Se passer de l'analyse de la responsabilité

Les réformistes déterministes proposent d'oublier l'enquête de responsabilité du droit criminel et de limiter la tâche des juristes à la mise en évidence des causes matérielles du crime. Il s'agit donc de mettre en perspective la séquence des événements qui expliquent le crime et de juger la participation causale de l'inculpé à ces événements, sans avoir recours à l'autre type d'enquête causale concernant les motifs de l'agent. Les questions relevant de sa responsabilité et relatives aux conditions habituellement reconnues par le « *mens rea* » sont définitivement mises de côté et désignées comme des questions dépourvues de sens. Pour les déterministes, les juristes n'ont pas à tenter de résoudre l'insoluble, c'est-à-dire déterminer la responsabilité d'un inculpé par rapport à ses actions. Bien plus, cette tâche n'est même plus essentielle puisqu'une fois le « coupable » (en termes strictement causal) d'un crime identifié, les déterministes prévoient que des experts en sciences du comportement prendront la relève du processus judiciaire pour porter un « diagnostic » et proposer un « traitement » dans le but d'éviter la récidive et d'améliorer les chances de réhabilitation du criminel. Le but n'est donc pas en soi de punir de façon juste et équitable, mais « d'offrir » à chaque individu aux prises avec un problème de criminalité le meilleur traitement possible. L'attribution de la responsabilité est, à l'intérieur de ce processus, totalement court-circuitée.

Pour les déterministes, l'imputabilité telle que considérée par le droit criminel depuis ses origines est un artifice qui n'est pas du

tout nécessaire à sa bonne marche, au contraire. Il s'agit par contraste pour une société comme la nôtre d'identifier clairement les objectifs prioritaires de l'appareil judiciaire (blâmer ou traiter) et de prendre les moyens pour y arriver. Les réformistes proposent l'intervention thérapeutique réhabilitative et généralisée :

The criminal court should cease with the findings of guilt and innocence, and the procedure thereafter should be guided by a professional treatment tribunal and be composed, say, of a psychiatrist, a psychologist, a sociologist or cultural anthropologist, an educator and a judge with long experience in criminals trials and with special interest in the protection of the legal rights of those charged with crime ³¹.

Nous verrons cependant en conclusion que la cohérence interne des déterministes sur le problème philosophique de la responsabilité rencontre des difficultés qui, bien que différentes de la version médico-légale, n'en demeurent pas moins significatives du mal qu'ont ces chercheurs des sciences humaines à articuler leur propre connaissance autour de thèmes aussi fondamentaux pour la tradition philosophique.

3. LA VERSION DE « RESPONSABILITÉ STRICTE »

3.1 Barbara Wootton : critique du réformisme pénal

Cette dernière version du réformisme pénal et du problème de la responsabilité est associée à une personnalité majeure de l'histoire du réformisme pénal : Barbara Wootton.

Wootton est une juriste et sociologue britannique. Elle était considérée aux États-Unis et en Angleterre comme une des figures de proue du réformisme pénal, principalement à cause du radicalisme de ses positions sur la question ³². Paradoxalement, c'est à partir de ses positions critiques vis-à-vis des tenants de la doctrine réformiste qu'on en vient à lui reconnaître une certaine autorité en la matière et à lui faire occuper une place particulière dans les débats

31. K. MENNINGER, *op. cit.*, p. 139.

32. Cf. les principales œuvres de WOOTTON en la matière : *Social Science and Social Pathology*, *op. cit.* ; *Testament for Social Sciences : an Essay in the Application of Scientific Method to Human Problems*, *op. cit.* et *Crime and The Criminal Law : Reflection of a Magistrate and Social Scientist*, London, Stevens & Sons, 1963.

entourant le réformisme. Ainsi, à tour de rôle, Wootton a critiqué chacune des deux versions antérieures du réformisme pénal sur le problème spécifique de la responsabilité. On peut résumer ses critiques de cette manière :

- (i) L'entreprise d'élargir la règle de M'Naghten dans le but de lui donner une portée moins intellectualiste est une entreprise vouée à l'échec : « once we allow any movement away from a rigid intellectual test of responsibility on M'Naghten lines, our feet are set upon a slippery slope which offers no real resting place short of total abandonment of the whole concept of responsibility »³³. » Comme nous l'avons vu en première partie de cet article, Wootton croit avoir fourni les éléments principaux de cet échec de la version médico-légale (absence de critères indépendants, circularité des raisonnements, etc.).
- (ii) La version déterministe est tout aussi fautive dans ses tentatives d'essayer d'imposer un cadre déterministe aux motivations profondes qui invitent à une réforme de nos pratiques judiciaires.

En fait, dans ce dernier cas, ce n'est pas la validité de la thèse déterministe en soi mais plutôt la place que les tenants de cette thèse cherchent à lui faire occuper que Wootton critique. À proprement parler, dit-elle, le recours à la thèse du déterminisme est superflu. Bien plus, il est préférable d'en faire l'économie afin d'éviter les discussions et les répliques « orthodoxes » entourant le débat sur la liberté humaine. L'opposition de Wootton au réformisme déterministe est donc plus formelle que réelle. Elle ne doute pas de la pertinence de la thèse déterministe sur le plan strictement philosophique, bien au contraire. Elle ne veut cependant pas en débattre et elle ne croit pas qu'il soit nécessaire de le faire pour justifier une réforme du type de celle proposée par les déterministes. En ce sens, l'argument de Wootton est essentiellement pragmatique : la vérité d'une thèse morale ou d'un système pénal comme celui que cherche à justifier l'auteure se trouve en dernière instance dans l'évidence positive des effets que les changements recommandés réussissent à apporter. L'appareillage argumentatif des déterministes

33. *Social Science and Social Pathology*, *op. cit.*, p. 249.

à l'égard de la responsabilité constitue un effort de trop et qui de surcroît les rendent très vulnérables à la réplique de ceux qui rejettent la thèse déterministe et qui sont prêts à leur livrer bataille sur cette question. Wootton affirmera qu'il est possible de faire l'économie de la thèse déterministe pour peu qu'on pose le problème de la responsabilité différemment.

3.2 Dépasser le problème de la responsabilité : des jugements de « responsabilité stricte »

« What the application of successful "mental medicine" to the treatment of anti-social persons demands is not determinism, but the ability to predict which persons are likely to be successfully treatable, and to devise methods that will deflect them from their unacceptable ways ³⁴. » Le système judiciaire que voudrait voir instauré Wootton constitue une tentative de *généraliser* une formule d'exception de nos pratiques actuelles du droit : les jugements de « *responsabilité stricte* » ³⁵. La « responsabilité stricte » est une forme de jugement qui ne s'applique habituellement dans le droit que pour une courte liste de délits où le législateur a décidé qu'à toute fin pratique, les conditions du « *mens rea* » ne devaient pas être sollicitées pour juger la culpabilité d'un agent. Dans les cas de « responsabilité stricte », la présence de certains « éléments mentaux » lors du délit (intention, connaissance des conséquences immédiates de ses actions, etc.) n'est plus requise pour poser un verdict de culpabilité et pour sanctionner la peine appropriée. Les cas de *négligence criminelle* constituent un exemple typique de « responsabilité stricte ». Dans une cause de négligence criminelle, la question principale adressée au jury est de déterminer s'il reconnaît que l'accusé a effectivement commis la négligence qu'on lui reproche. On reconnaît peu de conditions d'excuses ³⁶. L'accusé

34. *Ibid.*, p. 247.

35. L'expression anglaise « strict liability » a été traduite ici par « responsabilité stricte ». J'emprunte cette traduction de la version française de *The Concept of Law* (*Le concept de droit*) effectuée par Michel van de KERCHOVE, Bruxelles : Publications des facultés universitaires St-Louis, 1976. Je reconnais par ailleurs que l'expression n'est pas exempte d'ambiguïtés.

36. Pour une étude critique de la notion de « responsabilité stricte », voir R. WASSERSTROM, « Strict Liability in the Criminal Law », *Stanford Law Review*, vol. 12 (1959-60), pp. 730-45. Repris dans G. EZORSKY (ed.), *Philosophical Perspectives on Punishment*, N.Y. : State University of New York Press, 1972, pp. 196-212.

est reconnu « responsable » de sa négligence (si négligence il y a) et coupable devant la loi, indépendamment la plupart du temps de « l'esprit » ou des « raisons » pour lesquels il agissait. Le « *mens rea* » n'est plus nécessité et la préoccupation centrale du jury est de déterminer le déroulement des faits et la place qu'y occupe l'accusé.

En élargissant ces situations de « responsabilité stricte » à l'ensemble du droit criminel, Wootton veut nous transporter dans un univers pénal où les composantes cognitives et conatives de l'attribution de la responsabilité (le « *mens rea* ») sont évincées complètement et non remplacées. Cette double éviction est similaire à l'approche préconisée par les déterministes à l'égard de la responsabilité dans le droit. Cela n'est pas sans raison. Wootton prétend qu'une approche de la criminalité qui privilégierait une intervention thérapeutique par rapport à une approche punitive peut à toute fin pratique se passer d'un verdict de responsabilité. Il faut néanmoins pour cela que soient clairement identifiés les nouveaux objectifs que nous voulons mettre en valeur à l'intérieur de notre système judiciaire. Le premier de ces objectifs est pour Wootton d'en arriver à un système qui soit le plus fonctionnel possible (« *workable system* »). Wootton défend l'idée qu'il faut opter pour une procédure judiciaire la plus simple possible mais qui permettra néanmoins dans la majorité des cas une intervention thérapeutique généralisée à tous les individus reconnus coupables d'acte criminel. Dans cette voie, on comprendra qu'elle reconnaissait à la règle de M'Naghten certaines qualités : « The strength of the M'Naghten Rules lies, first and foremost, in the fact that by its very narrowness, it provides a safe and commonsensical definition of the minimum group about whose inclusion in the category of irresponsible there can be no dispute ³⁷. » Ce que Wootton reproche à la règle n'est donc pas sa « fonctionnalité » mais, à la suite des tenants de la version médico-légale, son caractère restrictif. Pour cette raison, elle préfère à toutes les propositions déjà offertes un système qui (i) dépasserait franchement le problème de l'attribution de responsabilité, (ii) généraliserait les interventions thérapeutiques à l'ensemble de la population carcérale tout en (iii) simplifiant largement le processus judiciaire.

37. B. WOOTTON, « Diminished Responsibility : A Layman's View », *op. cit.*, p. 228.

La réforme du système pénal que sollicite Wootton ressemble donc grandement à celle proposée par les déterministes. Il n'y aurait plus à l'intérieur du processus judiciaire la tâche de déterminer la responsabilité d'un individu face à un crime mais seulement celle de considérer les rapports de cause à effet entre différents événements physiques. Une fois établi ce rapport de cause à effet impliquant un agent, l'étape suivante consisterait à remettre le sort de celui-ci entre les mains de spécialistes du comportement qui auraient à choisir le meilleur traitement en vue de la réhabilitation du criminel : « Forget responsibility, and psychiatrists need no longer masquerade as moralists, but can return to their proper role as applied scientists [...] Forget responsibility and we can ask not whether an offender ought to be punished, but *whether he is likely to benefit from punishment* ³⁸. »

Wootton n'exclut pas la possibilité que ces spécialistes aient encore recours à des formes punitives plus conventionnelles, comme l'emprisonnement par exemple. Le recours à de telles techniques punitives peut se justifier à ses yeux si on évalue que pour un cas précis, c'est encore la meilleure façon de procéder à la réhabilitation d'un criminel. Ainsi, les techniques peuvent changer mais le projet réformiste fondamental demeure le même : réhabiliter le plus grand nombre de criminels. Son système a cet avantage, nous dit-elle, de se justifier d'après la qualité des succès obtenus. Ce sont les statistiques qui devraient en dernière instance nous y faire adhérer. La justification du remplacement de notre mode actuel de sanction par le système d'hygiène sociale de Wootton est, en dernier lieu, essentiellement pragmatique : elle procède de l'évaluation que l'on sera en mesure de faire des avantages indéniables à long terme de ce choix d'intervention auprès de la criminalité.

CONCLUSION

Ce survol des trois versions réformistes et de leur implication pour la problématique philosophique de la responsabilité nous a permis de faire un état de la question. Je compte maintenant conclure sur quelques remarques critiques à propos de difficultés théoriques que rencontrent chacun des trois projets présentés ici.

38. *Ibid.*, p. 239. Je souligne.

Ces critiques mettent sérieusement en doute la capacité des réformistes d'avoir pu présenter une position cohérente de la problématique de la responsabilité légale et morale.

C 1. L'appareillage analytique nettement insuffisant des réformistes de la version médico-légale

L'échec présumé de la version médico-légale à rendre compte de critères empiriques pour déterminer la responsabilité ou des degrés de responsabilité est symptomatique de la difficulté des théoriciens de ce programme de se former un point de vue suffisamment clair à propos de la notion de responsabilité elle-même. Leurs écrits sur cette question entretiennent d'énormes confusions. Ce qui manque à cette entreprise est tout d'abord une caractérisation plus complète du concept de responsabilité³⁹. On aurait pu ainsi éviter des erreurs aussi simples que de confondre par exemple *responsabilité causale* (qui est en fait une autre façon de parler de causalité : « la tempête est responsable de la disparition de ce navire ») et *responsabilité attributive* (qui est une notion beaucoup plus complexe de responsabilité comprenant des critères comme (i) les conditions mentales et psychologiques présentes lors de l'action, (ii) les rapports de causalité entre l'action et ses conséquences, (iii) l'éligibilité statutaire d'une personne à une sanction)⁴⁰. La conclusion : « expliquer n'est pas disculper », renvoyait à cette première considération sur la nature différente de ces deux types de responsabilité. De plus, comprendre la complexité du concept de responsabilité, c'est prendre en compte des thèses secondaires aussi importantes que *la normativité du concept* (on a besoin d'un cadre moral préexistant pour déterminer la responsabilité dans des situations précises)⁴¹, *la distinction entre responsabilité légale et responsabilité morale*⁴², ou encore *la thèse de la « defeasability » des concepts légaux* qui va, elle, jusqu'à mettre en cause

39. Comme T. SZASZ l'a si bien montré dans *La loi, la liberté et la psychiatrie*, *op. cit.* Lire le chap. 10 : « La responsabilité pénale ».

40. Pour une caractérisation de ce type du concept de responsabilité, lire : H.L.A. HART, « Postscript : Responsibility and Retribution », *Punishment and Responsibility*, *op. cit.*, pp. 210-37.

41. Voir là-dessus J.L. MACKIE, « Responsibility and Language », *Australian Journal of Philosophy*, vol. 33 (1955), pp. 143-59.

42. Voir là-dessus JOËL FEINBERG, « Problematic Responsibility in Law and Morals », *op. cit.*

les tentatives d'en arriver à une caractérisation suffisante⁴³. La définition de la responsabilité comme *capacité de se conformer à une règle* soulève des questions fondamentales qui ne trouvent pas leur réponse aisément. Elle sous-entend des considérations sur la nature de la responsabilité et sur son mode d'attribution qui ne sont discutées en général que superficiellement par les réformistes.

C 2. L'égarement de certaines prétentions déterministes

L'approche déterministe de la responsabilité et ses conséquences pour le réformisme pénal n'est pas non plus à l'abri de critiques sévères. La première de ces critiques s'adresse aux raisons motivant le recours à la thèse déterministe. C'est une réponse « classique » à un débat, il faut bien l'avouer, quelque peu suranné en philosophie... Cette réplique affirme que la théorie générale du déterminisme ne peut être inférée de cas particuliers⁴⁴. Elle est une thèse métaphysique et non pas une conclusion scientifique comme le prétendent les réformistes. La science ne bénéficie pas d'une situation particulière qui lui permettrait de confirmer ou d'infirmer la véracité de cette thèse.

Par ailleurs, comme l'affirme J. Murphy⁴⁵, le déterminisme prétendant qu'il est impossible pour la science de distinguer un meurtre d'un simple accident commet un abus de langage. Il existe quand même des différences substantielles entre un meurtre prémédité et froidement exécuté, et la mort d'une personne suite à un accident de chasse. Il appartient au droit et à la morale d'appliquer les règles nous permettant de distinguer ces différentes actions humaines et de nous aider à porter sur celles-ci un jugement, pas à la science.

43. C'est la thèse défendue par HART dans « The Ascription of Responsibility and Rights », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 48-49 (1949), pp. 171-94.

44. Le déterminisme vu comme une thèse métaphysique évidemment. Voir là-dessus la note 24. Les réformistes tout comme Murphy ne font pas la distinction de statut entre principe de causalité universelle et déterminisme, ce qui permet de justifier la portée de la critique de Murphy.

45. J.G. MURPHY, *Retribution, Justice and Therapy*, Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1979. L'ouvrage de Murphy se veut un essai critique et d'influence kantienne du réformisme pénal.

Dans un autre ordre d'idées, le réformisme déterministe, comme j'ai déjà pu l'indiquer ailleurs, assume trop rapidement l'incompatibilité entre déterminisme et responsabilité. Cette seule question constitue un problème complexe caractéristique des débats à finir en philosophie de l'action contemporaine. Dans cette voie on pourrait développer une stratégie de réplique au déterminisme similaire à celle que l'on retrouve en philosophie du droit sur ces questions. H.L.A. Hart, par exemple, croit que certaines approches de la responsabilité légale ne sont pas nécessairement en contradiction avec des formes du déterminisme *en autant que ces dernières reconnaissent deux principes* :

(i) **Le déterminisme ne peut nier :**

- que certaines affirmations du genre « ceci est le résultat de son choix » ou « il en est advenu selon ce qu'il avait choisi », ne sont pas dépourvues de sens ;
- que nous sommes en général satisfaits lorsque nos choix se concrétisent ;
- que nous sommes capables de prédire avec un certain succès les résultats à court terme de nos choix.

(ii) **De plus, il ne peut affirmer :**

- que nous connaissions déjà les lois dont il dit « qu'elles peuvent ou qu'elles doivent exister » ;
 - que ces lois soient suffisamment simples en elles-mêmes pour être découvertes par un être humain ;
- ou
- que ces lois soient suffisamment simples pour qu'un être humain puisse en faire usage afin de prédire sa propre conduite ou la conduite des autres ⁴⁶.

Les propositions de Hart interpellent le déterminisme sur deux de ses présuppositions : (i) *les conditions minimales pour construire une théorie de la responsabilité cohérente* (l'accent n'est plus sur la notion de liberté mais sur l'existence empirique de l'expérience du choix, sur le côté proprement fonctionnel de ce pouvoir et sur la valeur sociale que nous lui accordons ; (ii) *la*

46. Nous trouvons ces propositions de HART aux pages 28 et 29 de *Punishment and Responsibility*, *op. cit.* Je traduis.

nature, la portée et l'usage des lois du comportement humain (le fossé qui sépare l'acceptation de l'existence de telles lois et le cadre d'une application éventuelle). La « sagesse » et surtout la prudence qui nous demandent de souscrire, du moins dans l'état actuel de nos connaissances, aux principes invoqués par Hart mettent la responsabilité légale à l'abri d'un certain « déterminisme dur » et aux prétentions trop larges qui ignore ou du moins sous-estime la complexité des fonctions dévolues au principe de responsabilité dans une société.

C 3. Les fondements moraux de la responsabilité

Wootton reconnaissait déjà certaines limites à son système d'hygiène sociale⁴⁷. D'abord, tout succès de nos techniques réhabilitatives, si grand soit-il, demeure indépendant de la force dissuasive d'un tel système auprès de l'ensemble de la population. L'approche d'hygiène sociale de Wootton n'assure pas de la même façon qu'un droit plus répressif l'observation des règles par la majorité. L'autre limite reconnue par Wootton se rapporte aux critères d'efficacité et de fonctionnalité. Le pragmatisme de sa position ne réussit pas à épuiser toute considération morale. Par exemple, la meilleure façon d'éviter la récidive est encore la peine de mort : elle a un taux de réussite de 100 % ! Dans le même ordre d'idées on pourrait argumenter qu'il est plus raisonnable d'exécuter un psychotique qu'un individu sain, puisqu'il est habituellement reconnu que le dernier répond mieux à certains traitements réhabilitatifs ! Le critère de l'efficacité, dans ces cas et pour bien d'autres, doit pouvoir être limité par des valeurs qu'il reste encore à établir dans son système et dans celui des déterministes. Mais ce problème de la « moralité » du système est inhérent, selon Wootton, à l'usage de toutes techniques scientifiques pouvant influencer le destin de l'homme. Cela n'interdit en rien, selon elle, d'avancer plus à fond dans son programme d'hygiène sociale.

Le radicalisme de Wootton et des déterministes à l'égard d'un système de « responsabilité stricte » nous invite ainsi à poser le problème fondamental de la responsabilité et de sa justification

47. Voir *Social Science and Social Pathology*, pp. 252 et 253.

dans notre système légal. C'est donc sur cette dernière question que je terminerai mes commentaires critiques : *que perdriions-nous dans un système de responsabilité stricte ?*

Je compte puiser les éléments de réponse à cette dernière mise en doute chez H.L.A. Hart. Je considère Hart comme étant probablement le philosophe qui a le mieux réussi à circonscrire le rôle et l'importance de la responsabilité dans nos structures juridiques, institutionnelles et morales. Ses considérations sur le réformisme pénal fournissent selon moi les éléments essentiels de toute discussion critique sur le sujet. C'est ainsi que pour saisir l'importance de la prise en compte de certains éléments mentaux à l'intérieur du processus légal menant à la condamnation, Hart nous suggère une analogie avec certaines formes de transactions civiles sanctionnées par le droit ⁴⁸. Il est habituellement reconnu que ces transactions (vente, testament, mariage) doivent s'effectuer entre gens libres et consentants si l'on désire qu'elles soient reconnues valides. Le cas échéant, ces transactions peuvent être annulées à n'importe quel moment. La présence de ces « éléments mentaux » chez les participants à ces transactions est donc considérée comme nécessaire à leur reconnaissance ultérieure. Cette exigence selon laquelle toute transaction doit être accompagnée de certains éléments mentaux comporte deux avantages :

- (i) celui, pour l'individu qui choisit librement de passer un contrat avec autrui, de permettre de déterminer ce que le futur sera (d'augmenter son pouvoir de prédiction) ;
- (ii) celui de lui permettre de déterminer ce futur avec l'appui coercitif de la loi afin que ses choix soient respectés (d'améliorer l'efficacité de ses choix) ⁴⁹.

Si on transpose maintenant ces conditions de validité à notre système judiciaire, on peut et on doit s'attendre à des garanties semblables. L'attention accordée à la présence ou à l'absence d'éléments mentaux avant d'établir un verdict de responsabilité nous assure que *certaines actions que nous pourrions poser contre*

48. On pourra lire à ce sujet « Legal Responsibility and Excuses », *Punishment and Responsibility*, *op. cit.*, pp. 40-50 et « The Ascription of Responsibility and Rights », *op. cit.*

49. *Ibid.*, p. 45 et suivantes.

notre gré ou sans en connaître la véritable nature ne seront pas retenues contre nous. Nous n'en porterons pas la responsabilité. Dans le cas qui nous intéresse, cela a comme avantage de minimiser les interventions de l'État et de maximiser le potentiel des libertés individuelles de chaque membre de la société. Chez Hart, ces libertés individuelles sont reconnues comme *limitées* mais aussi *assurées* par les institutions civiles. Les conditions atténuantes ou « excusantes » sont une garantie (pas à elles seules, bien sûr) de protection de la liberté des individus contre les abus possibles de la société et de « l'intérêt du bien commun ». Les systèmes réformistes offrent peu de garanties à ce niveau, bien au contraire. Ils peuvent conduire à une prophylaxie pénale démesurée et difficile à contrôler.

Hart propose de considérer l'action humaine comme un *système de choix*. Une entité que les institutions sociales devraient reconnaître et protéger. Évidemment ajoute-t-il, choisir un système pénal où l'importance de la responsabilité est reconnue c'est aussi accepter de prendre un « risque social » plus élevé. En effet, s'il est vrai que le « *mens rea* » renforce l'auto-contrôle, il ne le garantit pas :

If we contrast our system with one in which men were conditioned to obey the law by psychological or others means, or one in which they were liable to punishment or « treatment » whether they had voluntarily offended or not, it is plain that our system takes a risk which these alternatives systems do not. *Our system does not interfere till harm has been done and has been proved to have been done with the appropriate « mens rea ».* But the risk that is here taken is not taken for nothing. It is the price we pay for general recognition that a man's fate should depend upon his choice and this is foster the prime social virtue of self-restraint [...] Human society is a society of persons ; and persons do not view themselves or each other merely as so many bodies moving in ways which are sometimes harmful and have to be prevented or altered. Instead persons interpret each other's movements as manifestations of intention and choices, and these subjective factors are often more important to their social relations than the movements by which they are manifested or their effects ⁵⁰.

On peut tirer deux conclusions de cette citation. Il est tout d'abord normal que, jusqu'à un certain niveau, les règles que nous

50 *Ibid.*, p. 182.

utilisons à l'intérieur du droit reflètent celles qui nous servent à établir nos jugements moraux. Le contraire serait inquiétant. S'il est un lien, aussi mince soit-il, que droit et moralité peuvent entretenir, c'est certainement celui de s'emprunter mutuellement les concepts-clés de leur langage respectif (la responsabilité, la culpabilité, la négligence, l'innocence, etc.). Un système légal où les jugements de « responsabilité stricte » sont généralisés ne rencontre en rien l'usage normal du langage moral, bien au contraire, il le dissout⁵¹. La question soulevée par Hart est donc très pertinente : est-il possible que nos institutions reflètent un autre langage que celui que nous utilisons pour former nos jugements moraux ? Ceci va plus loin que de souligner certains écarts qui peuvent toujours se produire entre les règles que contiennent un registre de lois et celles, différentes, que nous pouvons adopter pour diriger notre conduite. La question pose l'éventualité qu'un concept aussi important que celui de responsabilité puisse s'éteindre entièrement dans notre système légal tout en demeurant encore présent, courant et actif à l'intérieur du langage moral de nos pratiques quotidiennes. Comment l'usage de cette expression pourrait-elle survivre après que l'on ait effacé du droit la valeur que nous lui accordons comme individu et comme société ?

La deuxième conclusion concerne la distinction que le concept de responsabilité nous permet de faire entre certaines actions. Cette distinction entre plusieurs actions ne délimite pas seulement notre cadre moral mais aussi toute notre vie sociale ainsi que notre façon d'entrer en contact avec les autres. Si on me frappe ou encore si on me jette un regard désapprobateur, il est certain que ma conduite ultérieure sera influencée par le sens que j'accorde à ces actions envers moi. Comment pourrait-elle l'être et de quelle manière si je ne pouvais plus accorder de sens à des expressions comme « intentionnellement », « par accident », « volontairement » ? Quelle serait mon attitude vis-à-vis des individus ayant posé ces gestes ? Sur quelle base serait-il possible pour moi d'entrer en contact avec eux ? Wootton ne contredirait probablement pas le fait que la responsabilité engendre des conséquences pour la

51 C'est l'argument principal servi à l'encontre des partisans de la « strict-liability » dans le droit. Voir R. WASSERSTROM, *op. cit.*

formation d'un tissu social, mais son système tout comme celui des autres versions réformistes en général, n'accepte pas de donner la place que le concept s'est mérité dans le cadre de l'organisation, la compréhension et ultimement la formation de nos vies.

En définitive, on peut dire du concept de responsabilité qu'il est le corollaire pour notre vie en société de ce qu'est le concept de causalité pour notre compréhension de l'univers : « Cause is the cement of universe ; the concept of cause is what holds together our picture of the universe, a picture that would otherwise disintegrate into a diptych of the mental and the physical ⁵². » Il faut donc formuler l'hypothèse avec Hart qu'au croisement de la philosophie morale et de la philosophie de l'action, il existe une caractérisation possible du concept de responsabilité qui tienne compte de la nature essentiellement pratique et nécessaire de l'ascription de responsabilités. C'est dans un programme de recherche en philosophie de l'action qui examine l'action humaine sous l'angle de ses conséquences plutôt que comme simple produit d'un agent que j'estime possible d'élaborer cette caractérisation. Les contributions récentes en philosophie de l'action ne nous ont pas permis de comprendre suffisamment le rôle que peut jouer la responsabilité comme mécanisme d'évaluation de nos comportements et peut-être, faut-il en faire une seconde hypothèse, nous ont-elles éloigné plus qu'elles nous ont rapproché de la véritable nature du langage d'action.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

52. Donald DAVIDSON, *Essays on Action and Events*, Oxford: Oxford University Press, 1980, p. xi

Quel développement et pour qui?

Joseph Pestieau

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027083ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027083ar>

[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

Pestieau, J. (1989). Quel développement et pour qui? *Philosophiques*, 16 (2), 327–346. <https://doi.org/10.7202/027083ar>

Résumé de l'article

My paper is divided into two parts. In the first one, I try to categorize the different strands in the criticism of development. In the second part, I discuss the values which could give a sound direction to development. I distinguish five different kinds of criticism.- First, the Marxist inspired approach. Development is seen as the result of imperialism, the satellization of a periphery around and for the benefit of a center or a class in a center.- Second, the criticism of the extreme left. According to it, development no longer has either subjects or ends. The anonymous industrial system feeds on itself.- Third, the Greens' criticism. Ecological considerations are becoming more and more intractable limits to development.- A fourth kind of criticism is the culturalist one : development tends to suppress the originalities of the world's different cultures.- Fifth, some critics reject the technical mastery of the universe and seek a more convivial and more receptive attitude. The two last criticisms are still more radical. But we cannot turn the clock back, our only choice is to limit and repair the damage development has already done. We must redirect it, not refuse it. In the second part of my paper, I indicate the direction development should take : an utilitarian direction, that is to say, a maximization of collective utilities within a plan. But I stress three shortcomings of such an approach which need to be corrected by entrenched fundamental rights.- First, utilitarianism aims at collective benefit but can be blind to the distribution of costs and to the rights of persons and minorities.- Second, planning inevitably ignores those ends whose beneficial consequences cannot be factored in. For example, the health of the elderly is a dead end whereas the health of the labour force of the future is desirable for the stream of benefits it promises.- Third, our values change, so planning has to be a process of constant revision. A democratic process, founded on and protected by fundamental rights can counter these three shortcomings.- First, defending each person's rights is a way to limit sacrifices imposed on individuals in the name of a collective good or development.- Second, rights of association and political expression for the poorest ensure that they have a say in choosing social policies.- Third, the respect of each person's fundamental rights is an ultimate end and gives a sense of direction to all social policies.

INTERVENTIONS

QUEL DÉVELOPPEMENT ET POUR QUI ? *

par Joseph Pestieau

ABSTRACT My paper is divided into two parts. In the first one, I try to categorize the different strands in the criticism of development. In the second part, I discuss the values which could give a sound direction to development.

I distinguish five different kinds of criticism.

- First, the Marxist inspired approach. Development is seen as the result of imperialism, the satellization of a periphery around and for the benefit of a center or a class in a center.
- Second, the criticism of the extreme left. According to it, development no longer has either subjects or ends. The anonymous industrial system feeds on itself.
- Third, the Greens' criticism. Ecological considerations are becoming more and more intractable limits to development.
- A fourth kind of criticism is the culturalist one : development tends to suppress the originalities of the world's different cultures.
- Fifth, some critics reject the technical mastery of the universe and seek a more convivial and more receptive attitude.

The two last criticisms are still more radical. But we cannot turn the clock back, our only choice is to limit and repair the damage development has already done. We must redirect it, not refuse it.

In the second part of my paper, I indicate the direction development should take : an utilitarian direction, that is to say, a maximization of collective utilities within a plan. But I stress three shortcomings of such an approach which need to be corrected by entrenched fundamental rights.

* Ce texte reprend et intègre la communication de l'auteur présentée à Windsor, le 25 mai 1988, au Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, et un séminaire présenté à Ottawa, le 6 novembre 1987, au « Centre de recherches pour le développement international ».

- First, utilitarianism aims at collective benefit but can be blind to the distribution of costs and to the rights of persons and minorities.
- Second, planning inevitably ignores those ends whose beneficial consequences cannot be factored in. For example, the health of the elderly is a dead end whereas the health of the labour force of the future is desirable for the stream of benefits it promises.
- Third, our values change, so planning has to be a process of constant revision.

A democratic process, founded on and protected by fundamental rights can counter these three shortcomings.

- First, defending each person's rights is a way to limit sacrifices imposed on individuals in the name of a collective good or development.
- Second, rights of association and political expression for the poorest ensure that they have a say in choosing social policies.
- Third, the respect of each person's fundamental rights is an ultimate end and gives a sense of direction to all social policies.

INTRODUCTION

Développement économique et social, sous-développement, aide internationale, ces termes mêmes ont été critiqués : ils seraient irrémédiablement grevés par l'idéologie impérialiste de l'Occident, il vaudrait mieux laisser les diverses cultures à leur singularité, elles s'appauvrissent en participant au commerce international, elles perdent leur âme en s'enrichissant, les inégalités et les dépendances s'accroissent avec l'industrialisation. Je tâcherai de mettre un peu d'ordre dans ce concert de critiques. Je tâcherai ensuite de dégager des repères qui devraient orienter un développement véritable. Dans ce contexte, je parlerai du respect des droits de la personne comme correctif à une perspective utilitariste.

1. CRITIQUES DU DÉVELOPPEMENT

Pour les besoins de la cause, je distinguerai cinq types de critiques : le premier dénonce l'impérialisme culturel de l'Occident, le second parle du non-sens et de la boulimie de l'industrialisation, le troisième porte sur les limites écologiques de la croissance économique. Les quatrième et cinquième vont plus loin : ils

paraissent refuser le développement économique lui-même et non seulement ses excès. Certes, un auteur tel qu'Yvan Illich pourrait facilement prendre place dans chacun des cinq types. C'est que ceux-ci se recoupent l'un l'autre. Mais, pour la clarté de l'exposé, je les maintiendrai séparés.

Le premier type de critiques est d'abord le fait de la gauche marxisante. Le développement, dans cette perspective, est celui du capitalisme. Il se produit dans un ou quelques centres, mais réduit le reste du monde, la périphérie, à un état de dépendance. Il détruit les cultures particulières et les équilibres économiques qu'elles connaissaient, parce qu'il a un besoin insatiable de matières premières ou de main-d'œuvre à bon compte, ou de consommateurs, notamment pour des produits qui sont déjà passés de mode au centre. En France, dès les années 50, une pensée humaniste et chrétienne a repris ce point de vue, et lui a fait largement écho dans des milieux qui ne sont pas que de gauche.

Dans son *Economie du XX^e siècle* (PUF, Paris, 1961), François Perroux, un des premiers, a tâché de comprendre comment s'articulaient les rapports entre périphérie et centre. Il a étudié le rôle des sous-centres, relais de la diffusion du progrès ou des effets pervers de l'impérialisme. Dans cette analyse, Sao Paulo était le type du sous-centre et le Nordeste, le type de la périphérie. Celso Furtado, un brésilien, a analysé *Le Mythe du développement* (traduction française : Anthropos, Paris, 1976) dans le Tiers-Monde. Dans de nombreuses publications, largement traduites, il a insisté sur la dépendance qui s'accroît, dans l'ensemble du Tiers-Monde, vis-à-vis des pays industrialisés. André Gunder Frank, sur un ton plus virulent, a parlé du *Développement du sous-développement* (Maspero, Paris, 1972). Comme Franz Fanon dans *Les Damnés de la terre* (Maspero, 1968, première édition en 1961), il a dénoncé les bourgeoisies colonisées, imitatrices veules des bourgeoisies colonisatrices, relais serviles de l'impérialisme. Il faut lire à ce propos son *Lumpen-bourgeoisie et lumpen-développement* (Maspero, 1971).

L'anthropologie, marxiste ou non, a repris le même discours, mais à une autre échelle d'observation. Elle envisage des cultures singulières de la périphérie et prend parti pour ces cultures bousculées, déséquilibrées, en crise du fait de l'irruption, en leur

sein, de la culture occidentale et de ses modèles de développement. Elle critique le remplacement d'une économie de subsistance par des monocultures et le salariat. Elle dénonce la dépendance progressive des indigènes vis-à-vis de biens de consommation importés, la destruction de leur vie traditionnelle et de leurs valeurs, l'exploitation ou la surexploitation dont ils sont l'objet. Par exemple, dans *Femmes, greniers, et capitaux* (Maspero, 1975), Claude Meillassoux a montré comment l'autarcie familiale, assurée par l'horticulture et le petit élevage dont se chargent les femmes, permet aux hommes d'être des travailleurs saisonniers dont le salaire est inférieur au coût minimal de leur propre entretien et de leur propre reproduction.

Les critiques actuelles contre les prix et les subsides agricoles, en pratique aux États-Unis et dans la Communauté européenne, illustrent bien un des aspects de l'impérialisme. Les lobbies agricoles, en Europe et aux États-Unis, ont réussi à obtenir que leurs gouvernements manipulent les prix d'une série de denrées. D'où surproduction, gaspillage et dommages écologiques, effondrement des prix internationaux, dumping ou don de certaines denrées dans des pays du Tiers-Monde. Du coup, ces pays sont de plus en plus dépendants de l'étranger pour se nourrir, et leur agriculture ne peut se développer comme elle le devrait.

Ce que j'appelle l'impérialisme ne résulte pas nécessairement d'une stratégie délibérée, mais n'est pas non plus le résultat des forces aveugles du marché. Il y a des groupes qui peuvent influencer celui-ci et les gouvernements. Il y a des gouvernements qui peuvent imposer leur point de vue à d'autres gouvernements. Chacun poursuit, avec les moyens dont il dispose, des objectifs souvent immédiats. Il en résulte des effets de domination, souvent anonymes et sans grand dessein, à ras des intérêts à court terme. Pour les combattre, il convient de dénoncer les manœuvres des lobbies, la vision à court terme des acteurs économiques et des gouvernements. Il faut que les pays dominés voient clairement ce qui les maintient dans cet état, qu'ils en appellent aux opinions des pays dominants, car c'est là qu'ils trouveront des alliés politiques influents. Il faudrait surtout qu'ils aient la volonté de centrer leur développement sur leurs besoins. Et là n'est pas la moindre difficulté : ces pays ont-ils des élites qui peuvent s'identifier au peuple plutôt qu'à des phantasmes d'origine étrangère ?

Manifestement, la critique du développement que je viens d'évoquer ne porte pas sur le développement lui-même, mais sur le fait qu'il n'est pas centré sur les besoins des peuples, sur le fait qu'il est inégal, sur le fait qu'il entraîne le sous-développement chez les uns et le gaspillage chez les autres.

La seconde catégorie de critiques est celle des gauchistes. Ceux-ci n'attaquent pas seulement les politiques de développement, mais la mentalité même qui veut la croissance économique et qui, en retour, est façonnée par cette croissance. Herbert Marcuse fut sans doute leur porte-parole le plus cohérent et le plus connu. Selon Marcuse, l'homme veut le plaisir mais accepte de le remettre à plus tard, pour épargner, investir, organiser les moyens qui lui donneront plus de plaisir dans l'avenir. Dans ce procès, se crée la civilisation. Mais, avec l'industrialisation, la civilisation a mal tourné : l'homme a non seulement accru de façon extraordinaire ses moyens, il veut les accumuler sans raison. Il n'a plus d'autre fin qu'augmenter ses capacités de production et sa consommation. En fait, le phénomène n'est pas seulement psychologique. Il faut comprendre qu'un système industriel fort complexe s'est développé et, désormais, chacun est conditionné par le rôle qu'il y joue, obnubilé par les attentes que lui impose ce système, embrigadé par celui-ci pour le servir et le développer toujours davantage.

Dans mon *Essai contre le défaitisme politique* (Presses de l'Université de Montréal, 1973), j'ai analysé comment l'intelligence économique, la prudence du gestionnaire ou de l'épargnant, le besoin d'un emploi ou d'une promotion professionnelle chez le travailleur, en arrivent à stéréliser l'imagination politique. Jacques Ellul, dans sa *Métamorphose du bourgeois* (Calmann-Lévy, Paris, 1967), a insisté sur l'insertion du manager contemporain dans une organisation qu'il ne domine plus et qui lui impose une manière de faire et de penser. John Kenneth Galbraith, dans *The New Industrial State* (Houghton, Mifflin & Co., Boston, 1967), a montré comment les initiatives et décisions industrielles sont le résultat d'un consensus des cadres, de ce qu'il appelle la « technostructure ». Andrew Schonfield, dans *Modern Capitalism* (Oxford University Press, 1965), a souligné l'accord foncier entre l'État et le secteur privé, pour entretenir une certaine croissance. Tous ces auteurs, dans des perspectives très différentes, expliquent que cette croissance n'a pas besoin d'être choisie, qu'elle résulte de

l'organisation économique et de la mentalité que conditionne cette organisation.

Le sort du Tiers-Monde est aussi une conséquence de la boulimie et de l'absence de direction du système industriel. Celui-ci se transforme, s'élargit, détermine les intérêts et les besoins. Les hommes ne peuvent plus se déprendre des rôles, des manières de penser et de coopérer qu'ils ont mises au point pour se libérer de la nécessité. Désormais ils sont prisonniers d'une nouvelle nécessité, ils n'ont plus d'autre fin que de continuer à accumuler des moyens.

Une telle critique eut beaucoup de succès auprès des intellectuels. Elle entretint l'opposition gauchiste à la gauche, favorable à la croissance, représentative des salariés de l'industrie, acceptant les règles de jeu imposées par celui-ci. Le gauchisme prétend représenter le Tiers et le Quart-Monde qui n'ont rien à gagner dans « le système » et qui sont censés le découvrir. Selon Marcuse, ceux qui souffrent le plus de l'absurdité et du non-sens du système industriel, ne peuvent plus le supporter. Longtemps ceux qui en étaient exclus, rêvaient d'y être inclus. Des femmes et des chômeurs, comme des paysans misérables, rêvaient d'un emploi de huit à cinq. Mais ce rêve a peut-être perdu ses charmes. Certes, tous ont besoin d'un revenu, mais on ose aujourd'hui envisager d'autres voies que le salariat industriel, la consommation de masse, le développement insensé qu'exigent les institutions et les intérêts établis. C'est du moins un espoir sur lequel tablent les gauchistes.

La troisième critique que j'envisage est celle des « verts ». Elle paraissait encore marginale il y a une dizaine d'années. L'étude du Club de Rome (Meadows, Meadows, Randers, Behrens, *The Limits to Growth*, Universe, New York, 1972) avait poussé un cri d'alarme qui ne fut pas pris au sérieux : les projections de cette étude ne se réalisant pas telles quelles, on les a discréditées. On ne voyait pas, on ne voulait pas voir, qu'elles devaient être corrigées au fur et à mesure que les variables se précisaient. Mais depuis, la situation a changé. Des courants d'opinion influents dans des pays puissants se sont sentis agressés par la pollution, notamment par les pluies acides. Ils utilisent leur influence ou leur puissance pour dénoncer les coupables et trouver des solutions à la mesure des problèmes, c'est-à-dire des solutions internationales. Il faut noter que les sociétés riches peuvent se payer le souci écologique et ont les moyens d'y donner suite.

Le Rapport Brundtland (*Our Common Future*, Oxford University Press, 1987) a clarifié, pour un large public, les problèmes que soulevaient les verts. Premièrement, il a fait un tour complet de ces problèmes. Il a ainsi donné une vue plus équilibrée de la situation, une vue que l'on peut difficilement discréditer. Deuxièmement, il a montré que le sous-développement était aussi dommageable que l'industrialisation à outrance. La pauvreté entraîne une exploitation ruineuse et irrationnelle de ressources rares. Il faut donc tirer de leur misère les régions sous-développées pour préserver un certain équilibre écologique de la planète. Troisièmement, ce rapport souligne que le développement social et économique doit être conçu dans un horizon temporel très éloigné, de façon à prévoir son propre avenir, de façon à ménager les ressources pour les générations futures. Si l'on veut être juste vis-à-vis de celles-ci et si l'on veut assurer la continuité du développement, il ne faut pas seulement se soucier des contemporains. Quatrièmement, le Rapport Brundtland propose des moyens qui n'ont rien d'utopiques pour résoudre les problèmes énormes qu'il soulève. Il fait preuve d'optimisme et d'esprit pratique, plutôt que d'annoncer l'apocalypse.

Alors que certains verts condamnaient la croissance, le Rapport Brundtland nous montre la convergence entre un développement contrôlé et la conservation des ressources de la planète. Il a, de ce fait, réussi à réconcilier des perspectives opposées. Il a aussi réussi à tracer une voie claire pour une collaboration internationale.

* * *

Il n'y a pas seulement des limites naturelles à la croissance, il y a aussi des limites sociales que Fred Hirsh (*Social Limits to Growth*, Harvard University Press, 1978) a bien illustrées. On imagine parfois que les hommes ont des besoins limités, que le développement vise à y répondre et que la seule contrainte tient à la rareté des ressources. Mais ce qui est vrai pour le besoin de pain ne l'est pas pour le besoin de se distinguer des autres, en consommant davantage ou autrement que les autres, en possédant des biens très rares ou uniques. Ce second besoin est envahissant et probablement insatiable. Il est certainement impossible de le satisfaire pour tous.

En suivant le type d'argument d'Albert Hirschman (*Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton University Press, 1982), on pourrait parler de limites morales ou psychologiques à la croissance. La déception entraînée par la consommation de certains biens et services, l'ennui que la richesse ne pourrait dissiper, entraîneraient à terme un désintérêt pour la croissance économique.

Ce genre de réflexion m'introduit à un tout autre type de critique du développement. Il s'agit non plus de la critique de tel ou tel travers du développement, mais d'un refus de l'idée même de développement. Ce refus peut se fonder sur un choix en faveur de l'équilibre stable, qui caractérise bien des cultures « primitives », entre besoins humains reconnus et valorisés, d'une part, et ressources locales, d'autre part. Le refus peut aussi se fonder sur une acceptation sage de notre finitude, sur une ouverture poétique au monde que nieraient l'exploitation économique et la maîtrise technique, ou sur une perception du développement comme « hubris » sans limite, aboutissant fatalement à des frustrations psychologiques et à des désordres sociaux. Ces frustrations et ces désordres apparaissent sans doute bien avant les limites écologiques.

Je distinguerai une critique culturaliste et une critique que je dirais métaphysique. Je montrerai ensuite que le développement demeure une nécessité éthique, économique et diplomatique, en dépit des discours qui semblent le charger de tous les maux.

Notre culture est caractérisée par une volonté de développement alors que beaucoup d'autres, la plupart des autres sans doute, favorisent plutôt la conservation d'un équilibre. De plus, notre culture a réussi à bousculer toutes les autres. Dans bien des cas, on pourrait même parler d'ethnocide. Disons au moins ceci : l'extension tentaculaire de la civilisation industrielle a imposé au monde entier son idée du progrès et « l'échange inégal » entre produits industrialisés et produits du Tiers-Monde. Elle a entraîné la ruine des économies locales et une certaine démoralisation de tous ceux qui ne partagent pas la vision occidentale du monde.

La critique culturaliste du développement nous dit qu'il ne faut pas détruire l'ordre moral traditionnel et la sagesse des cultures que l'Occident n'a pas encore perverties, qu'il faut les

préserver autant que possible et y trouver une inspiration pour ramener l'Occident lui-même à plus de sagesse.

L'Occident ne pervertirait pas seulement les autres. Il serait lui-même perverti. Le désordre ne serait pas seulement le prix à payer pour passer d'un équilibre traditionnel à la nouvelle culture industrielle. Celle-ci serait elle-même un désordre. À ce propos, Martin Heidegger a défendu une thèse que je voudrais présenter brièvement. C'est une thèse qui est souvent reprise, avec plus ou moins de bonheur, pour critiquer les vices de notre société et chanter les vertus d'autres sociétés, plus sages, plus simples ou plus dépouillées.

L'homme, selon Heidegger, se définit comme être-au-monde-avec-autrui. Il se constitue en constituant le monde, en étant à l'écoute des autres et du sens des choses, en poursuivant ou en corrigeant les projets des autres à propos du monde. Il en résulte un monde plus humain, portant les traces des intentions humaines. Nous sommes nés dans un monde déjà riche d'une histoire, dans un monde où il y avait des intentions à reprendre, des projets à continuer, des occasions à saisir, des possibilités à libérer. C'est en les libérant que l'homme se libère. C'est en se mettant à l'écoute des autres et des choses que l'homme advient à lui-même. Mais il peut aussi se pervertir, rendre stériles le monde et l'histoire, s'il prétend non plus écouter mais seulement manipuler, dominer et exploiter. Il s'enferme alors dans un projet unilatéral. À travers le développement de sa maîtrise technique, il croit réaliser son destin. Mais, en fait, il devient le jouet d'un destin anonyme et aveugle. Il n'est plus à l'écoute, complice intelligent des significations à déchiffrer et à libérer pour gagner sa propre liberté. Il n'est plus qu'un imbécile tout entier obsédé par la volonté de puissance, prisonnier de ses moyens militaires, industriels ou scientifiques, sourd aux raisons que lui offrent les autres, aveugle à la poésie des choses.

Toutes ces critiques du développement — qui se réduit au développement industriel — sont à la fois très justes et bien tardives. Le monde entier est déjà entraîné dans les hauts et les bas d'une économie désormais internationale. Les sagesse comme les cultures traditionnelles peuvent disparaître en une génération, du fait de la fascination des nouveaux modèles d'écolage et de carrière,

de consommation, d'épargne et de production. Le Tiers comme le Quart-Monde se retrouvent laissés pour compte, démoralisés et méprisés, livrés à la clochardisation, soumis à la violence endémique qui accompagne la misère, violence des misérables mais aussi et surtout violence de ceux qui les réduisent à cet état.

Il n'y a qu'une seule réponse raisonnable à cette situation : un développement qui sache tirer les ressources humaines du mépris où trop souvent elles se sont retrouvées suite à une croissance sauvage. Si celle-ci a détruit des sociétés, il faut les reconstruire, utiliser les capitaux, les techniques, les savoir-faire et les hommes disponibles. Je distingue trois motifs de procéder avec urgence, trois motifs qui devraient orienter le développement. Le premier est économique. Le maintien d'un appareil de production, ne fût-ce que pour répondre aux besoins essentiels, dépend d'une gestion prudente des ressources et des moyens formidables que nous mettons en œuvre. Un minimum de prospérité ne peut être entrete nu que si l'on se soucie d'en assurer les conditions. Cela nécessite un développement contrôlé et concerté à l'échelle du monde. Le deuxième motif est diplomatique. Les déséquilibres économiques, les écarts entre riches et pauvres, sont des facteurs parmi les plus importants de la guerre et de l'insécurité. Le troisième motif est éthique. Combattre la misère, assurer la justice sont des fins qui s'imposent souvent sans discussion. En tout cas, ce sont de telles fins qui justifient le développement économique comme la recherche de la paix et de la sécurité. Mais que veut dire combattre la misère, assurer la justice quand on parle d'aide au développement du Tiers-Monde ?

2. SELON QUELLES VALEURS INTERVENIR

Une première position tend à affirmer que les valeurs qui devraient orienter nos interventions dans les pays en voie de développement, devraient être celles des peuples concernés par nos interventions. Certes, nous sommes tous pour la vertu : en principe, nous voudrions tous pouvoir reconnaître les valeurs des peuples. Mais qu'est-ce qu'un peuple ? Si on entend par là un groupe partageant les mêmes valeurs, n'y a-t-il pas autant de peuples que de tribus, que de classes sociales ? D'autre part, qui parle au nom d'un peuple ? Dans la plupart des pays en voie de

développement, le peuple est sans voix, sans institutions politiques pour s'exprimer. Parfois même la culture populaire a honte d'elle-même. L'anthropologue ou le théoricien de gauche qui voudraient parler en son nom ne sont pas ses représentants. Mais souvent il n'y a pas d'autres représentants.

Même si on connaissait les revendications réelles du peuple, beaucoup de ces revendications sont trop disparates ou incompatibles, impossibles à satisfaire dans la mesure où le peuple n'a ni les habitudes ni les institutions qui permettent de dégager des compromis politiques et des objectifs viables. Je me souviens d'un Amérindien qui réclamait un retour du Canada à l'état précolombien. Il voulait un retour à la chasse et à la cueillette. Mais il ne voulait pas voir que la population du Canada devrait se réduire de beaucoup pour vivre selon ces techniques. Son intransigeance était à la mesure de ses frustrations et de son impuissance.¹

Quand il s'agit de développement international et d'aide internationale, un débat et un vote démocratiques sont pratiquement impossibles dans la mesure où les décisions, et les coûts et bénéfices qui s'ensuivent, ne relèvent pas d'une seule collectivité politique. Des propos raisonnables sont d'autant plus difficiles à tenir et à faire prévaloir, que les différents intérêts en jeu n'ont pas des moyens comparables pour soutenir un argument. Il n'y a ni langage ni critères communs pour un débat commun. Il n'y a même pas de procédure assurant une voix à toutes les parties concernées. Entre ces dernières, la disparité et les inégalités sont immenses.

Sur cette toile de fond, je propose quelques considérations très partielles qui, je l'espère, apparaîtront raisonnables et pertinentes pour un débat sur les fins de l'aide au développement international, au moins à l'intérieur de ce pays.

Je partirai du contraste entre l'utilitarisme et une théorie fondée sur les droits de la personne. « The Fundamental point of contrast, and conflict, between utilitarian and right-based views is

1. En fait, certains peuples autochtones du Canada ont appris à négocier habilement avec les gouvernements provinciaux ou fédéral. Ils se sont donné les moyens politiques pour se concerter et gagner de l'influence. Ils savent comment mettre le bon droit de leur côté ou exploiter la mauvaise conscience de l'opinion des « blancs ».

that the former, at least in their basic theory, aggregate the interests or preferences of all the persons of parties who are being taken into account, whereas the latter insist, to the end, on the separateness of persons. For the utilitarian, the ultimate determination and the ultimate justification of every moral requirements lies in its relations — perhaps a complex and indirect relation — to something that represents the pooling of all individual purposes. The rights-theorist takes it to be morally important to respect and protect — at all levels, not at some only — the separate interests of each individual in a way that goes beyond the pool. » (J.L. Mackie, « Rights, Utility and Universalisation » in *Utility and Rights*, R.G. Frey, editor, University of Minnesota Press, 1984, p. 86).

L'utilitarisme vise à maximiser les satisfactions d'un groupe sur une certaine période. Cette perspective est séduisante. D'abord, elle se prête au calcul, ce qui passe pour une preuve de rationalité. Ensuite, elle envisage les satisfactions non d'un individu isolé, à un moment donné, mais d'un ensemble historique. Elle ne souffre donc pas d'étroitesse. Enfin, cette perspective exclut les jugements de valeur : c'est là l'objet de choix individuels, ce sont ces choix qui déterminent les utilités que l'utilitarisme prend en compte et prétend maximiser. Mais une telle perspective appelle des correctifs. En effet, peut-on, pour obtenir un bénéfice social plus grand, imposer des coûts inacceptables à certains individus ? La plus grande somme de satisfactions nettes pour un groupe ne justifie pas n'importe quel sacrifice ni une répartition inégale des sacrifices au sein du groupe. La maximisation des satisfactions futures ne justifient pas n'importe quel sacrifice actuel, même si ce sont les mêmes personnes qui souffrent aujourd'hui et bénéficieront de satisfactions plus tard. On parle des droits de la personne et de théorie morale fondée sur de tels droits, pour, entre autres raisons, corriger l'indifférence de l'utilitarisme au sort des individus actuels. Les philosophes spécialisés en éthique ont discuté abondamment de ces questions. *A Theory of Justice* de John Rawls (Harvard University Press, 1971) est probablement l'œuvre majeure en la matière.

En passant en revue les objectifs de l'aide au développement, tels qu'ils sont explicités par les plus hautes instances dans un pays comme le Canada, on trouve de manière répétée l'expression suivante : aider les plus démunis à s'aider eux-mêmes. En fait, cette

proposition, qui semble limpide, recèle une difficulté sur laquelle je voudrais réfléchir. Elle est justement à la croisée d'un souci utilitariste et d'un souci au sujet des droits.

Aider les plus pauvres, c'est se soucier de leurs droits comme de leurs besoins. On peut insister davantage sur les uns ou sur les autres.² Si l'on dit que l'aide internationale doit avoir pour but la protection des droits fondamentaux ou des droits de la personne, c'est que ce sont les droits des moins bien nantis qui sont les moins assurés et que l'on veut assurer davantage. Mais pour intervenir en faveur des plus pauvres, on prendra pour cible des pays, des régions, des groupes ou des secteurs défavorisés. On privilégiera le développement des ressources humaines, des mesures sanitaires ou des mesures en faveur de l'éducation de base. On tentera d'améliorer les conditions économiques et sociales pour qu'il soit possible de respecter les droits fondamentaux des plus démunis. On ne s'intéressera donc pas seulement aux plus démunis ou aux droits fondamentaux. En effet, ni les uns ni les autres ne correspondent à un secteur isolé sur lequel on pourrait agir isolément. Par ailleurs, pour aider les plus démunis à s'aider eux-mêmes, pour rendre leur développement autonome, il faut favoriser des dynamismes sociaux, économiques et politiques, attirer et canaliser des investissements, encourager des innovations, éduquer des techniciens et des cadres, aider des entreprises viables plutôt que celles qui n'ont pas d'avenir. Mais alors l'aide peut fort bien s'adresser à d'autres que les plus démunis. En fait, les plus démunis sont généralement difficiles à rejoindre si ce n'est indirectement.

Un pays, une région, un secteur de la société ou un groupe ne sont évidemment pas homogènes : les individus qui en font partie ne sont pas également défavorisés. D'autre part, pour aider une collectivité, il convient de provoquer en son sein l'émergence de savoir-faire et d'organisations. Cela ne la rend pas nécessairement plus égalitaire, du moins pas à court terme. Bref, pour aider efficacement des individus à s'aider eux-mêmes, il faut poursuivre des objectifs collectifs et adopter un point de vue que je qualifierais

2. J'évite de parler ici des besoins, de la comparaison entre besoins et droits, de la comparaison entre les avantages d'un langage basé sur les besoins et les avantages d'un langage basé sur les droits. Sur les besoins, voir *Meeting Needs*, par David BAYBROOKS, Princeton University Press, 1987.

d'utilitariste. Mais le respect des droits de la personne doit demeurer une priorité à deux égards : ce respect est le but ou l'un des buts ultimes qui justifient des objectifs collectifs ; d'autre part, il permet de rectifier les effets inacceptables d'une politique définie d'un point de vue collectif et utilitariste. Voilà qui demande quelques précisions.

L'utilitarisme demeure probablement le paradigme selon lequel on juge d'une politique à première vue. Il permet de mesurer son efficacité, en ce sens qu'il permet de comparer ses bénéfices globaux et ses coûts globaux. Mais il ne permet pas, comme on l'a déjà dit, de juger de la répartition des bénéfices et des coûts. En fait, il ne permet pas non plus d'apprécier le bien-fondé des bénéfices et des coûts, c'est-à-dire des préférences individuelles au regard desquelles les bénéfices et les coûts, les utilités gagnées et les utilités perdues sont évalués. En effet, pour juger des utilités, il prétend pouvoir les comparer d'un point de vue intersubjectif, il prétend pouvoir réduire les préférences des différents sujets à un commun dénominateur. Les choix subjectifs au sujet des utilités ne sont pris en compte qu'à la condition d'être ceux d'un sujet type. Si on croit pouvoir éviter cette difficulté en s'en remettant au libre jeu du marché, c'est qu'on ne voit pas combien ce jeu n'a pas la liberté qui permettrait de résoudre la difficulté. Premièrement, l'offre conditionne très souvent la demande. Deuxièmement, le pouvoir d'achat n'est pas également réparti, la demande des acteurs économiques n'est donc pas vraiment concurrentielle, les uns peuvent satisfaire des besoins superflus et d'autres ne peuvent satisfaire des besoins essentiels. L'offre est donc fonction des demandes monnayables et non des besoins de chacun.

Envisager les droits de la personne, c'est adopter un point de vue qui, sans faire de jugement de valeur indu à la place d'autrui, permet de corriger certaines insuffisances de l'utilitarisme au sens où je l'entends ici.³ Évidemment, il convient d'entendre les droits de la personne au sens large. Et le premier d'entre eux, c'est le droit de s'exprimer politiquement et de s'associer pour revendiquer des

3. On pourrait me reprocher de ne pas mentionner ici les principes de Rawls. Ils sont et plus précis et plus conformes à ma conception de la justice que les formulations que j'emploie ici. Mais mon point de départ est une situation donnée où s'affrontent deux conceptions auxquelles correspondent mes formulations. Mon but est d'éclairer ces conceptions et leur opposition dans une situation donnée, non de disserter sur la justice.

droits civils, politiques, économiques et sociaux. Un tel droit est respecté là « où les pauvres s'organisent pour transiger avec leur gouvernement, où les gouvernements encouragent les pauvres à mettre des organisations sur pied pour les représenter et où les gouvernements sont disposés à traiter avec ces organisations » (*Qui doit en profiter. Rapport sur les politiques et programmes du Canada en matière d'aide publique au développement*. Comité permanent des Affaires étrangères et du commerce extérieur, Chambre des communes, 1987, p. 77).

Parler des droits, c'est se mettre au point de vue de l'individu et des garanties institutionnelles qui lui sont reconnues par une société. Ce n'est certes pas le seul point de vue à partir duquel on peut gérer une société. Une entreprise, une équipe sportive, une Église rassemblent des individus pour d'autres fins qu'une distribution des droits et obligations réciproques de ces individus.⁴ Mais une société politique, tel un État, devrait avoir comme justification et *fin ultime*, ou comme une de ses justifications et une de ses fins, le respect et la promotion de ses membres et de leurs droits. Et sans attendre d'avoir atteint cette fin ultime, les gestionnaires d'une telle société se doivent, *en tout temps*, de respecter et de faire respecter un minimum de droits fondamentaux. Ceux-ci peuvent être définis de manière différente. Des droits économiques et sociaux peuvent s'ajouter et s'accroître avec la prospérité collective. Mais un minimum de droits doit être garanti aux individus⁵ dès aujourd'hui, même si on rêve de faire mieux à l'avenir. Ce sera une manière de protéger les individus contre des politiques qui les sacrifieraient au bien collectif ou à l'avenir de tous.

On me dira probablement que j'adopte ici un point de vue libéral, ethnocentrique, que j'accorde trop d'importance aux droits individuels et pas assez au bien commun ou aux valeurs singulières des cultures qui nous sont étrangères. C'est vrai. Il y a un danger certain à ne parler que des droits de chacun sans considérer le bien de tous, à ne parler que des droits formels sans se soucier de la

4. C'est ce que j'ai tenté de démontrer dans « Dire le droit n'est pas le faire » (*Dialogue* XXVI-2, 1987) en me basant sur l'article de Lon L. FULLER, « The Forms and Limits of Adjudication », *Harvard Law Review*, n° 921, 1978.

5. Je voudrais ajouter « et aux minorités ». Je ne peux malheureusement pas m'étendre ici sur les droits collectifs. Ils devraient compléter les droits de la personne et les concrétiser plutôt que s'y opposer. Mais il y a là bien des difficultés conceptuelles et pratiques.

réalité économique et sociale. Le discours officiel des États-Unis au sujet des droits de la personne dans les pays qui échappent à leur emprise, est manifestement borné, unilatéral et idéologique. Il illustre bien ce danger. Mais contre les aveuglements d'une technocratie ou d'un parti de Dieu, de la droite ou de la gauche, il n'y a pas d'autres remparts que le pluralisme garanti par les institutions et que l'insistance sur les droits des citoyens.

Sans doute, cette insistance est-elle d'origine occidentale. Mais elle peut offrir un moyen de se défendre contre de nouvelles manières de gérer les sociétés, contre l'accroissement des interdépendances, contre les rationalités bureaucratique et économique qui, à partir de l'Occident, s'étendent inéluctablement, renversant solidarités et valeurs traditionnelles. Pour illustrer mon propos, je ne retiendrai qu'un exemple : la planification.

Elle est devenue un instrument courant dans les administrations publiques et privées. Elle emprunte à la conception utilitariste : il s'agit de maximiser des bénéfices, d'éviter des manques à gagner, de tirer le meilleur parti possible de possibilités et de ressources limitées. Cela implique une manière de voir les choses qui ne va pas sans œillères. Une manière de voir que ne corrigent plus des traditions morales et des solidarités coutumières, car la planification s'est souvent établie sur leurs ruines.

Je recense quatre œillères. Premièrement, on l'a déjà vu, la planification a tendance à ignorer le problème de la distribution des coûts et des bénéfices. Deuxièmement, elle risque de négliger les coûts et les bénéfices qui ne s'évaluent pas en termes budgétaires. Et ceux qui s'évaluent dans ces termes sont souvent évalués en fonction de prix courants qui ne sont pas nécessairement la meilleure mesure de leur valeur, même économique à long terme. Troisièmement, des objectifs qui ne sont pas des variables ayant des effets sur d'autres variables risquent d'être ignorés. Ainsi l'éducation de la main-d'œuvre future et sa santé sont non seulement désirables en soi, elles sont aussi des facteurs qui se renforcent l'un l'autre et servent l'économie nationale. Les conséquences d'une politique de la santé en faveur des jeunes et les conséquences d'une politique d'éducation ont des effets multiples. C'est ce qui justifie ces politiques plus facilement que des allocations en faveur des vieillards. Quand on n'envisage l'utilité d'un objectif que dans la

série de ses conséquences, comment ne pas sous-estimer tous ceux qui ne peuvent être appréciés en fonction de leurs répercussions sur l'avenir ? Enfin, et cette objection n'est pas la moindre, la prétention même d'une rationalisation générale se heurte au fait que nous ne savons pas tout ce qui nous importe. Il y a des valeurs qui sont déjà vécues avec intensité sans être encore reconnues. Comment en tenir compte dans une planification ?

Ce ne sont pas là des raisons suffisantes pour renoncer à l'idéal d'une rationalisation plus poussée des décisions, mais ce sont des raisons pour considérer toute planification générale comme devant respecter les droits fondamentaux de chacun, d'une part, comme devant faire l'objet d'un débat et d'une révision constants, d'autre part. Elle ne devrait pas être une affaire des seuls technocrates, une manière de dissimuler des choix de classe sous le couvert de la rationalité administrative ou économique. L'élaboration d'un plan devrait être l'occasion de mettre cartes sur table au sujet de la distribution des coûts et des bénéfices, un stimulant pour la discussion démocratique.

C'est sans doute trop attendre, surtout dans des pays en voie de développement où l'opinion publique n'est pas trop informée. Mais c'est aussi la raison pour laquelle le respect des droits de la personne peut jouer un rôle stratégique dans ces pays. Ils ne sont pas un luxe mais une manière d'assurer que les plus pauvres ne seront pas oubliés et auront aussi un mot à dire dans le débat au sujet du développement, au sujet du prix à donner aux choses, aux hommes, à leurs sacrifices et à leurs besoins. Dans cette perspective, il faut surtout insister sur le droit, pour les plus démunis, de s'organiser pour traiter avec le gouvernement et les administrations.

Dans le cours de ce texte, j'ai parlé des droits de la personne selon trois points de vue différents et ce ne sont pas tout à fait les mêmes droits qui étaient invoqués quand on changeait de point de vue. Il vient d'être question du *droit de s'associer et de s'exprimer politiquement*. Ce n'est manifestement là qu'un des droits de la personne et, par ailleurs, la participation politique des citoyens n'est pas seulement une affaire de droit. Il fut aussi question des droits de la personne au pluriel : *garanties pour les individus*⁶,

6. « et pour les minorités », devrait-on ajouter.

instituées par la loi, exigibles devant les tribunaux. Ces droits sont censés protéger les individus contre l'arbitraire, notamment contre l'arbitraire de l'État. Ils peuvent aussi servir à protéger les individus contre des sacrifices qu'on prétendrait leur imposer, au nom même du bien collectif ou de droits à venir. Plus haut, il fut question également de la promotion des droits de la personne comme du but ou d'un des *buts ultimes de l'action politique* et de l'aide au développement. Dans ce contexte, la notion de droit de la personne prend une extension maximale et sort du champ juridique.

Défendre les droits de l'homme, au sens large ou au sens étroit, c'est sans doute adopter un point de vue occidental mais c'est aussi donner des moyens, et notamment un langage en passe de devenir universel, à tous et chacun, pour se défendre, au milieu des bouleversements des mœurs traditionnelles, contre la rationalité économique, la raison des États et des bureaucraties, les croisades en faveur d'un salut national ou de lendemains qui chantent.

3. REMARQUE FINALE

Au terme de ce texte, j'ai la nette impression de m'être borné à quelques aspects des problèmes soulevés. Pourtant je voudrais consacrer ces dernières pages à un tout autre problème : la perspective que le philosophe pourrait adopter et devrait adopter, me semble-t-il, vis-à-vis des questions complexes que pose la pratique sociale, en général, et des questions qui forment le titre de ce texte, en particulier.

Le public attend parfois du philosophe qu'il sorte des ornières académiques et ose tracer des perspectives morales et politiques, fondées sur un savoir spécialisé. Or, comme n'importe quel expert, le philosophe se réfugie volontiers derrière les frontières étroites de son expertise pour ne pas se compromettre. Il préfère ne pas se mêler de trop près aux complications de la pratique. D'ailleurs, quand il s'en mêle, il lui arrive de proférer des bêtises monumentales. Il risque de devenir un propagandiste politique ou bien de croire aux mirages d'un meilleur des mondes. J'estime pourtant qu'il est possible de suivre une voie plus fructueuse sans tomber dans ces facilités. Je ne suggère aucunement que je fus capable de suivre cette voie et c'est pourquoi je voudrais en suggérer le tracé.

À titre d'exemple, je voudrais rapporter l'expérience d'un ethnologue, A.F. Robertson, chargé, avec d'autres, d'un projet en vue d'améliorer l'économie et l'écologie du lac Dal de Srīnagar, au Cachemire (A.F. Robertson, « The Dal Lake : Reflections on an Anthropological Consultancy in Kashmir » in *Anthropology Today* III-2, 1987). Une équipe multidisciplinaire avait été invitée par le gouvernement indien pour ce projet. On y retrouvait des experts en tous genres. Mais Robertson découvrit rapidement qu'il n'avait aucune expertise particulière. Il écouta donc les gens vivant du lac, sur le lac, autour du lac. Il écouta les agronomes, les économistes, les spécialistes du traitement de l'eau, tous ces experts avec qui il faisait équipe. Il écouta les représentants du gouvernement de New Dehli, du gouvernement de l'État de Jammu et Cachemire, de la municipalité de Srīnagar. Il finit par recommander que l'on traite les eaux usées des grands hôtels et des égouts de Srīnagar. Mais il recommanda aussi qu'on laisse les cultures maraîchères et les « houseboats » sur le lac car, n'en déplaie aux écologistes purs et durs, cela fait l'attrait touristique du lac et permet à quantité de pauvres gens de vivre des touristes ou de leur potager, sans causer de dommages significatifs à la qualité de l'eau.

De telles recommandations n'ont pas la clarté unilatérale qu'offre un discours d'expert, car elles tiennent compte de points de vue multiples et souvent contradictoires, de tous les résidents, de plusieurs experts et de divers groupes d'intérêt. Ces recommandations sont le résultat sans éclat d'un compromis prudent.

Quand il est consulté sur des questions pratiques, le philosophe lui aussi se doit de demeurer ouvert aux multiples facettes de la réalité, sensible aux besoins des hommes concrets et aux valeurs dont ils vivent. Il n'est pas suffisant d'être sensible aux droits de la personne hors de toute autre considération, mais reconnaître ces droits, c'est commencer à rendre justice à chacun, préférer tenir compte de la pluralité des projets et des perspectives plutôt que d'imposer la sienne.

Le philosophe ne doit pas se laisser obnubiler par les recettes de gauche ou de droite, de tel ou tel prêcheur, de tel ou tel spécialiste à la mode. C'est là toute sa sagesse et elle ne relève pas vraiment d'une expertise particulière. D'une part, il lui faut reprendre les perspectives de diverses expertises, non seulement

pour tirer au clair leurs propos, limites ou préjugés, mais aussi pour comprendre les hommes et les enjeux sociaux selon différents points de vue, pour ensuite souligner les responsabilités morales et politiques qui découlent de ce savoir. Si le philosophe refuse de se laisser enfermer dans un savoir spécialisé, c'est parce qu'il a le souci du concret et de la pratique. D'autre part, il doit se méfier des apôtres et des croyants de tous poils, mais il lui faut aussi les écouter, demeurer pieusement attentif aux valeurs silencieuses comme à celles qui se proclament. C'est pour être attentif à leur diversité qu'il doit d'abord se méfier des enthousiasmes unilatéraux, ne pas accepter les solutions toutes faites mais apprécier différentes manières d'apprécier les choses.

Certes, ces tâches sont celles de tout homme. Elles ne relèvent pas d'une profession particulière. Le philosophe le sait mieux que tout autre. Mais il peut mettre une certaine passion à demeurer froid, analytique et curieux, une certaine réserve à sympathiser avec les passions, les valeurs et les mentalités dont il est témoin. C'est ainsi que je conçois sa profession. C'est ainsi qu'il peut faire bon usage de son expertise particulière et de celles des autres.

*Département de philosophie
Collège de Saint-Laurent*

Entre figures de la philosophie : réflexion sur les *Figures de la philosophie québécoise*

A. Voho Sahi

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027084ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027084ar>

[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

Voho Sahi, A. (1989). Entre figures de la philosophie : réflexion sur les *Figures de la philosophie québécoise*. *Philosophiques*, 16 (2), 347–358.
<https://doi.org/10.7202/027084ar>

ENTRE FIGURES DE LA PHILOSOPHIE : RÉFLEXION SUR LES *FIGURES DE LA PHILOSOPHIE QUÉBÉCOISE*

par A. Voho Sahi

Le Département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal vient de publier le deuxième tome des *Figures de la philosophie québécoise*¹. Ce volume est consacré aux « philosophes » québécois du XIX^e siècle (après les troubles de 1837) dont il comporte un répertoire bibliographique des plus complets.

Le texte présente l'intérêt de n'être pas seulement une présentation très érudite des protagonistes de l'histoire intellectuelle du Canada français, il a en outre le mérite d'exposer les fondements théoriques du projet de reconstitution d'une « philosophie québécoise ».

L'expression « philosophie québécoise » soulève en effet une difficulté préalable qu'il faut résoudre. Que signifie la philosophie lorsqu'elle se voit adjoindre l'épithète « québécoise » ? Avant les Québécois, cette question s'est posée dans des termes analogues aux Africains ; elle continue d'alimenter le débat sur l'existence et la nature d'une « philosophie africaine ». C'est ce qui explique pourquoi, dès la première page du livre, André Vidricaire, en guise d'introduction², se réfère à ce débat afro-africain (où il prend parti sans le savoir ?).

1. C. AUBRY, M. CHABOT, L. COURNOYER, A. VIDRICAIRE : *Figures de la philosophie québécoise*. UQAM, 1988, série Recherches et théories, collection philosophie québécoise.

2. L'introduction de Vidricaire, « Procédures en histoire de la philosophie québécoise » constitue en fait l'objet principal de notre réflexion.

L'auteur entend appliquer à la culture québécoise, les « arguments » du philosophe béninois p. Hountondji « sur la philosophie africaine »³.

« (Les lecteurs) verront, sans doute, dans ce projet de reconstituer une philosophie québécoise une nouvelle ETHNO-PHILOSOPHIE ! En effet, comme l'a si bien montré Hountondji pour la philosophie africaine, que peut être une philosophie québécoise qui ne s'appuie pas sur des textes philosophiques, sinon une recherche de la vision du monde d'une collectivité qu'on qualifie après coup de philosophie... »⁴.

Ce passage indique d'emblée la position théorique et l'orientation méthodologique adoptées par les auteurs. Mais le commencement d'une philosophie (même s'il ne s'agit ici que de « procédures en histoire de la philosophie ») possède toujours, comme le notait Hegel, une incommodité foncière en ce que son objet est toujours immédiatement exposé au doute et à la controverse, aussi bien dans son contenu que dans sa forme⁵.

C'est pourquoi nous voudrions, dans cette présentation de l'œuvre des Québécois, interroger le transfert et l'appropriation de méthodes qui fondent le projet dont il émane. Il faut à la fois reconnaître ce transfert là où il se trouve et la fonction qui lui est donnée, en principe, pour voir s'il est possible, en fait, et ainsi être en mesure d'évaluer son rôle apparent et son rôle réel de fondement.

I

L'adoption de la thèse et des positions de Hountondji par les Québécois est une sorte de preuve par les effets. La thèse de Hountondji, formulée dès 1969 dans sa forme la plus lapidaire est la suivante :

« J'appelle philosophie africaine un ensemble de textes : l'ensemble, précisément, des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de « philosophiques »⁶.

3. P. HOUNTONDJI : *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspero, 1977. Il s'agit de l'édition des conférences et articles de Hountondji sur la philosophie africaine entre 1969 et 1973.

4. *Figures*, p. 3.

5. HEGEL : *La science de la logique*, trad. Bourgeois, Paris, 1970. Introduction, § 1-3.

6. P. HOUNTONDJI, *op. cit.*, p. 11.

Pour des raisons, au demeurant très diverses, sur lesquelles nous ne pouvons pas nous arrêter ici, la thèse de Hountondji souleva une vaste polémique qui est loin d'être close en Afrique. Signalons tout simplement à titre d'exemple, l'article de Niamkey Koffi, *L'impensé de Towa et de Hountondji* qui, en 1976, remettait systématiquement en cause « ses fondements et implications idéologiques »⁷.

Il n'en reste pas moins que la position de Hountondji a une valeur que peut-être l'auteur n'a pas vraiment perçue et qu'à notre avis, Vidricaire et les autres révèlent aujourd'hui à travers la notion de « figures ». Que signifie en effet cette notion ?

Pour répondre à cette question, il faut revenir au titre même de l'œuvre pour nous interroger sur le choix de l'expression « figures de la philosophie québécoise » au détriment d'autres expressions comme « histoire de la philosophie québécoise » par exemple. Ce titre paraît d'autant plus incongru que de fait, les *Figures* sont une histoire de la philosophie québécoise. L'introduction s'intitule bien « procédures en histoire de la philosophie québécoise »⁸ et de fait, les intellectuels présentés dans le livre, Médéric Lanctôt (1838–1877), Benjamin Pâquet (1832–1900) etc., ainsi que les textes et les courants de pensée appartiennent à l'histoire du Québec. Et pourtant ce n'est pas en tant que figures philosophiques ou historiques qu'ils prennent place dans le livre mais comme « figures de la philosophie québécoise ».

Il y a ici plus qu'une simple question de vocabulaire ou, plus précisément, le choix et l'ordre des mots indiquent le sens où il faut comprendre le projet et lire le livre qui le réalise. Dans l'expression « figures de la philosophie », le poids du sens est porté par le mot philosophie. L'expression met ici « l'idée de philosophie » au-dessus des philosophes⁹. Dire que Lanctôt ou Dessaulmes sont des

7. Niamkey KOFFI, *L'impensé de Towa et de Hountondji*, Annales de l'Université d'Abidjan, Série D. (Lettres), tome 9, 1976. Cet article fut publié par la suite dans plusieurs revues internationales.

8. C'est nous qui soulignons.

9. Il y aurait ici un long développement à faire sur la notion de figure, tant il est vrai, comme le notait Michel Guérin, que « la tâche méthodologique qui attend la philosophie est celle d'une *figuorologie* ». *Le génie du philosophe*. Paris, Seuil, 1979, p. 48. Mais cela nous écarterait de notre propos qui se veut, après tout le compte rendu d'un livre.

figures de la philosophie c'est dire qu'ils sont comme des formes où la philosophie prend un contenu dans l'histoire.

Nous sommes ainsi dans une conception phénoménologique de l'histoire de la philosophie. Or c'est cette conception que Hountondji développe au sujet de la philosophie africaine. C'est en ce sens que l'analyse qu'il fait de cette philosophie, de son évolution et de son exercice se révèle comme l'horizon de toute entreprise similaire. Dans une « conférence bégayée »¹⁰ à l'université de Nairobi le 5 novembre 1973, le philosophe béninois disait :

« Reprenons donc les choses de plus haut. Ce qui est en cause, c'est l'idée de philosophie... Est en cause, en un mot, l'univocité du mot *philosophie* à travers les diverses applications géographiques.

J'affirme, pour ma part, que cette univocité doit être maintenue. Non pas que la philosophie doive développer les mêmes thèmes ni même poser les mêmes problèmes d'un pays à l'autre, d'un continent à l'autre, mais parce que ces différences de contenu n'ont de sens qu'en tant que différences de contenu, renvoyant, comme telles, à l'unité principielle d'une même discipline, d'un même style d'interrogation »¹¹.

Ce texte est sans doute celui qui situe le mieux l'entreprise des Québécois. Il y a, nous dit Hountondji, une « unité principielle » de la philosophie qui ne saurait être remise en cause sous peine de frapper de vanité toute tentative de reconstitution d'une philosophie locale.

La philosophie reste donc au-delà de toutes les philosophies et cependant, chacune de ces dernières n'a de sens que pour autant qu'elle y participe. Les philosophies locales sont donc des manifestations, évidemment incomplètes parce que géographiquement limitées, de cette philosophie « principielle ».

Cela veut dire que la philosophie *est* sans que l'on puisse dire a priori *ce* qu'elle est. Lorsqu'on se propose de reconstituer la philosophie d'une collectivité, la difficulté « principielle » est donc de trouver les critères permettant de reconnaître le « philosophique » dans la culture de cette collectivité. Puisque la philosophie se donne à voir dans l'espace et dans le temps, il s'agit d'identifier le mode de son apparition.

10. L'expression est de l'auteur, *op. cit.*, p. 51 note.

11. P. HOUNTONDJI, *op. cit.*, « L'idée de philosophie », p. 52-53.

Pour Hountondji, la philosophie apparaît dans la production littéraire d'individus : la philosophie d'un peuple, c'est l'ensemble des écrits philosophiques d'individus appartenant à ce peuple¹². Chaque écrit de ce type est un paradigme de l'idée de philosophie, ou, comme le disent les Québécois, une figure de la philosophie.

Les « figures de la philosophie » désignent donc ce que Hountondji appelle les « différences de contenu » c'est-à-dire, les différents contenus que la philosophie prend à telle ou telle époque, chez tel ou tel peuple. Et, comme ces « contenus » n'ont de sens que dans la mesure où ils renvoient à l'unité de la philosophie, il faut dire que ce sens est plus ou moins adéquat suivant qu'en ces contenus la philosophie prend plus ou moins conscience d'elle-même. C'est ce qui explique que pendant longtemps, « les auteurs africains, s'essayant à la philosophie » ont méconnu la réalité de leur propre discours. Celui-ci se prenait pour la métaphilosophie « d'une "philosophie" implicite conçue comme un système de pensée collectif, spontané, irréfléchi, commun à tous les Africains » alors que c'est ce discours lui-même qui est philosophie ; son objet n'étant qu'« une invention verbale, un *muthos* »¹³.

Il y a cependant une différence entre les expressions « différences de contenus » de la philosophie et « figures de la philosophie » québécoise. À ne parler que de différences de contenus on risque de ne faire qu'une histoire de la philosophie *en* Afrique ou *au* Québec, c'est-à-dire, examiner la production philosophique de ces collectivités comme parties de la philosophie gréco-méditerranéenne. Ce qui, à l'évidence, ne correspond pas au but visé par Vidricaire et ses collègues qui veulent réaliser une « histoire de la philosophie québécoise » ; l'épithète introduisant une connotation anthropologique ou ethnologique.

Si donc le titre adopté trouve sa justification théorique chez Hountondji, il faut dire que les Québécois donnent un contenu plus concret à sa pensée. Une « figure » a le contenu de ce qui y figure c'est-à-dire ici, la philosophie québécoise. La notion de figure

12. Nous nous contentons de restituer l'idéal philosophique de Hountondji sans nous interroger sur ses présupposés notamment sur le fait qu'il reste tributaire du rationalisme occidental.

13. P. HOUNTONDJI, *op. cit.*, p. 52.

épargne à celle-ci un évanouissement sans reste dans l'histoire de la philosophie sans pour autant l'exposer à l'anathème d'«ethnophilosophie» que les auteurs redoutent. La notion de figure permet en outre la prise en compte de mouvements de pensée ou d'idéologies, comme le libéralisme catholique, dont l'expression écrite constitue en soi une figure dans la mesure où elle se dilue dans d'innombrables articles de journaux dont la plupart sont anonymes ¹⁴.

II

Mais pourquoi tant de précautions? se demande-t-on. Car après tout, et peut-être avant tout, le Québec n'est pas l'Afrique. Les auteurs des *Figures* emploient les expressions «canadiens-français», pour désigner les philosophes qu'ils étudient, et «Canada français» en parlant du lieu d'émergence de leur discours. Or ces expressions, à moins d'être mises au compte de l'usage, ne renvoient pas à un espace ethnologique au sens où Hountondji entend l'ethnologie.

Selon Hountondji, l'ethnologie comporte un «vice radical» qui a pour nom «ethnocentrisme». L'objet de l'ethnologie est ce dont on parle, un visage sans nom qu'on tente de déchiffrer entre soi, objet à définir et non sujet d'un discours.

«L'ethnologie (ou de quelque autre nom qu'on l'appelle, anthropologie ou comme on voudra) présuppose toujours ce qui est à démontrer : la distinction réelle entre son objet et celui de la sociologie en général, la différence de nature entre les sociétés "primitives" ("archaïques" ou comme on voudra) et les autres sociétés» ¹⁵.

Ces lignes ont été écrites à l'époque où on ne parlait pas encore de «l'ethnologie du proche» et où il n'y avait d'ethnologie que du lointain. Or, le philosophe africain constatait avec amertume que «les sociétés qui font l'objet de cette ethnologie là sont toujours des sociétés dominées». D'où cette conclusion.

«Le discours savant de l'anthropologie n'a de sens qu'à l'intérieur d'un débat scientifique auquel ces peuples n'ont aucune part, mais qui a toujours son origine ailleurs» ¹⁶.

14. «Le libéralisme catholique entre 1868 et 1870» est l'objet de la dernière partie du livre. Pp. 241 à 307.

15. P. HOUNTONDJI, *op. cit.*, p. 15 et note 4, pp. 15-16.

16. *Ibid.*

C'est ce constat qui est à l'origine de ce qu'il faut bien appeler le cri d'alarme lancé en 1969 lorsque Hountondji parle de l'*ethnophilosophie* ; ainsi nommée parce qu'elle est un discours « philosophique » élaborée « avant tout *pour un public européen* »¹⁷. Le terme ethnophilosophie désigne l'« extraversion » (un autre concept cher à Hountondji)¹⁸ du discours scientifique.

La notion d'ethnophilosophie n'est donc pas strictement liée à l'absence de textes écrits, c'est son origine idéologique qui fait du discours *sur* la « philosophie africaine » une ethnophilosophie. Ce discours est ethnophilosophie d'abord parce qu'il s'élabore sur et dans le dos de l'Afrique à des fins impérialistes.

S'il en est ainsi, de quelle nature peut être le « possible danger » d'être taxé d'ethnophilosophe que Vidricaire a tenu à rapporter « en noir sur blanc » ?¹⁹

En principe, le Québec est une entité ethnologique dans la mesure où il est constitué d'un peuple, qui, à un moment de son histoire s'est trouvé dans une situation de dépendance politique, économique et intellectuelle à l'égard de la France. Le Québec reste par ailleurs une sorte d'enclave culturelle dans le continent nord-américain, une minorité ethnique.

Une telle situation est toujours propice à l'émergence des porte-parole ; ceux qui parlent au nom de... et qui, très souvent sont les mêmes qui parlent de... parce qu'ils se servent de l'objet de leur discours comme tremplin pour exprimer leurs « propres choix théoriques et (leurs) propres options idéologiques »²⁰. Le Québec peut donc avoir, en principe, ses « québécoisistes » comme l'Afrique a ses « africanistes ».

Mais le danger d'une inversion de la sorte est-il réel, en fait, au Québec ? Nous ne saurions le dire. Le fait que Vidricaire en ait conscience témoigne d'une analogie au moins théorique entre l'Afrique et le Canada français.

17. P. HOUNTONDJ, *op. cit.*, p. 35.

18. P. HOUNTONDJ : *Situation de l'anthropologue africain : note critique sur une forme d'extraversion scientifique*. Communication au colloque interafricain de philosophie, YAMOUSSOUKRO, 13/12/1988.

19. *Figures*, p. 3.

20. *Ibid.*

À la lecture du livre cependant, on ne peut qu'être frappé par la différence de fait entre la situation africaine analysée par Hountondji et celle qu'étudie Vidricaire.

Sur la base des textes répertoriés dans les *Figures de la philosophie québécoise*, on peut dire que ni De Calonne, ni Pâquet, etc., qui étaient des prélats n'avaient cherché à reconstituer la vision du monde de Québécois précolombiens comme l'avait fait le père P. Tempels pour les Bantous du Congo ²¹.

« Aux prises avec des problèmes d'ordre politique, économique, culturel et religieux, (les intellectuels québécois du XIX^e siècle) ont fait de Lamennais, Montalembert, Dupanloup, Veuillot, Greely, leurs maîtres à penser » ²².

Ils ont tout simplement philosophé et c'est ce qui fait qu'on ne saurait se tromper sur le sens de leurs productions. Ils n'ont pas cherché à prouver l'existence d'une philosophie québécoise ; ils l'ont faite.

Ce fait devrait mettre à l'abri de toute équivoque l'entreprise du groupe de recherche en philosophie québécoise auquel appartient Vidricaire. Il n'a qu'à répertorier cette philosophie faite en laissant de côté celle qui pourrait exister sous le mode vécu et non pensé et dont ses adeptes n'auraient tout au plus qu'une conscience confuse.

Dans ces conditions, il faut prendre les « procédures en histoire de la philosophie québécoise » et la référence à Hountondji comme une résolution tactique et pédagogique. Il s'agit de délimiter l'espace d'investigation pour mieux l'appréhender.

C'est pourquoi il n'était pas nécessaire à Vidricaire de tenir compte des conditions historiques et du contexte intellectuel où émergea la thèse de Hountondji. Il y découvre une vérité dont il se sert comme principe. Et comme, selon le mot de Berkeley, « la vérité peut être découverte brusquement mais doit être enseignée en douceur » ²³, Vidricaire et ses collègues laissent le soin à leur

21. Placide TEMPELS : *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1949. Ce livre est à l'origine et au cœur du débat sur la philosophie africaine, Tempels étant considéré comme le père de l'ethnophilosophie africaine.

22. *Figures*, p. 4.

23. Cité par G. BRYKMAN : « Du commencement introuvable de l'immatérialisme » in, *Les Études philosophiques*, oct. déc. 1980, p. 391.

livre de révéler dans le détail, progressivement, auteur après auteur, texte après texte, la manière dont ils entendent appliquer les principes de Hountondji dans l'élaboration de l'histoire de la philosophie québécoise.

III

Deux principes fondamentaux posés par Hountondji dans une conférence donnée à Lumunbachi le 2 juin 1973 fondent la méthode adoptée par les Québécois.

Premier principe :

« Aucune philosophie, si neuve soit-elle, ne naît *ex nihilo* (...) toute doctrine, en ce domaine, se donne pour une réplique à des doctrines antérieures, sur le mode ambigu de la confirmation et de la réfutation (...) Toute philosophie renvoie, par-devant comme par-derrrière, à l'histoire inépuisable de la discipline »²⁴.

Deuxième principe :

« Il n'y a et ne peut y avoir, dans le pur domaine de la pensée, aucune mutation ou révolution, aucun *événement* au sens fort, qui ne renvoie à quelque événement du monde matériel, et ne doive précisément à ce renvoi d'apparaître lui-même comme un événement »²⁵.

Ces deux principes fondent ce que Vidricaire appelle les « éléments qui entrent dans la formation d'un système de pensée »²⁶. Ils permettent l'élaboration d'une méthode précise pour l'étude et l'exploitation systématiques des textes philosophiques québécois.

Peut-être parce que les Québécois se situent d'emblée par-delà toute polémique sur la nature de la philosophie qu'ils étudient, ils tirent de ces principes²⁷, une grille d'interprétation qui permet de comprendre leur propre recherche mais qui peut avoir une valeur tactique et méthodologique pour l'étude de la philosophie africaine qui, il faut le dire, en dépit d'une littérature abondante à son sujet n'est pas encore entreprise.

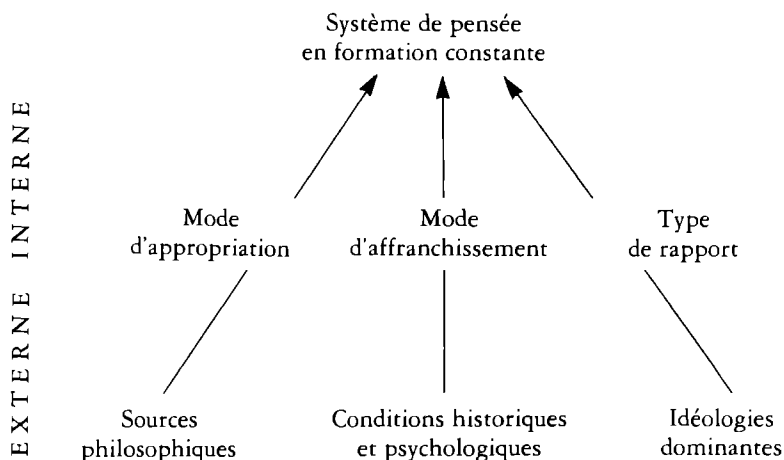
24. P. HOUNTONDJI, *op. cit.*, p. 109.

25. *Ibid.*, p. 113.

26. *Figures*, p. 31.

27. Nous ne sommes pas en mesure de dire si Vidricaire possède l'article ou le texte de la conférence « la philosophie et ses révolutions » d'où sont extraites les citations.

La grille se présente sous la forme d'un triangle isocèle dont la base est constituée par les conditions d'émergence d'un système de pensée, la hauteur par le mode d'appropriation ou d'affranchissement de ces conditions, le sommet étant le système de pensée lui-même. La base fait l'objet d'une analyse de « type externaliste », les éléments représentés sur les côtés et la hauteur et au sommet n'étant perceptibles que *dans* les textes analysés, font l'objet d'une analyse de « type internaliste ». Ce qui donne le tableau suivant : ²⁸



Pour leur part, les auteurs des *Figures* appliquent strictement cette grille. Concernant les sources philosophiques européennes et américaines, nous apprenons que les philosophes du Québec de la seconde moitié du XIX^e siècle, compte tenu de leur formation et de leur statut de clerc s'inspirent essentiellement des docteurs métropolitains de l'Église comme Lamennais. Quant aux rapports de la pensée avec les conditions historiques, la philosophie de cette époque est marquée par la lutte ouvrière où l'engagement politique d'un Médéric Lanctôt trouve son inspiration. Les idéologies dominantes de cette époque sont l'ultramontanisme et le libéralisme catholique.

28. Ce tableau a été quelque peu simplifié : cf. p. 32 des *Figures*.

On pourrait continuer de la sorte à répertorier très aisément tous les autres éléments qui entrent dans les pensées des philosophes québécois. Cet aspect méthodique et pratique des *Figures* est de loin ce qui donne son prix au livre. Et, pour autant que cette œuvre trouve sa base théorique dans les réflexions en cours sur la philosophie africaine, c'est cet aspect qui lui confère, pour nous, une valeur d'exemple.

On peut toutefois regretter que le souci de suivre (à la lettre ?) la thèse de Hountondji ait conduit les auteurs à rejeter, par principe, l'examen de la tradition orale. Compte tenu de ce que nous venons de dire au sujet de l'ethnophilosophie, nous pensons que la considération de la culture orale n'est pas superflue dans la reconstitution de la philosophie d'une collectivité.

En effet, comme l'a montré Kagame pour la philosophie africaine (Rwandaise)²⁹ et Heidegger pour la philosophie occidentale³⁰, il y a un lien fondamental entre la philosophie et la langue à travers laquelle cette philosophie se fait. C'est dans la tradition orale que les structures de la langue se figent dans les proverbes, les sentences ou les contes.

De ce point de vue, si comme Vidricaire le reconnaît lui-même, il est urgent et à propos de se livrer à une recherche sur le statut et la fonction des formes discursives de la culture orale³¹, on ne comprend pas l'exclusion « principielle » de cette forme de culture des *Figures de la philosophie québécoise*.

Les conteurs de la Haute Beauce et de la Mauricie sont peut-être de grandes figures de la philosophie québécoise et l'urgence et l'à-propos sont, à notre avis, une raison suffisante pour les arracher à l'oubli où l'oralité semble les condamner. Le fait que le Québec, comme l'Afrique, ait ses conteurs à sauver fait que entre les « figures » d'ici et celles de là-bas, la configuration théorique peut s'achever en une tentative commune, celle d'obéir à l'injonction

29. A. KAGAME : *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, 1956. Ce texte, en dépit des critiques, pour la plupart fondées, que lui fait Hountondji, reste une approche originale et féconde de la philosophie africaine.

30. HEIDEGGER : *Le principe de raison*, trad. Preau, Paris, Gallimard, 1962 : cf. Préface de Jean BEAUFRET.

31. *Figures*, p. 4.

énigmatique de l'oracle de Delphes : « connais-toi toi-même » qui est la tâche infinie de la philosophie.

* * *

Dans cette quête où nous sommes engagés, les auteurs des *Figures de la philosophie québécoise* viennent de donner aux Africains la preuve de la solidité des principes que nous testons encore. L'adoption des thèses et des principes de Hountondji leur permet de fonder leur entreprise et d'élaborer une méthode d'interprétation de l'histoire de la philosophie.

Même si ce transfert peut comporter quelque malentendu, il montre en tout cas, comme le dirait Descartes, que lorsqu'on ne sait pas comment résoudre une difficulté, il faut adopter un point de vue et s'y tenir. En philosophie québécoise comme en philosophie africaine l'important n'est pas tant la meilleure voie d'accès possible puisque de telle voie il ne peut y avoir. Il faut faire choix d'une voie, la suivre assidûment et méthodiquement, au moins est-on sûr d'arriver quelque part.

*Département de Philosophie, Faculté des Lettres,
Université Nationale de Côte d'Ivoire*

Savoir et croire. Sur Le Pen et autres menus détails

Richard Poulin

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027085ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027085ar>

[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

Poulin, R. (1989). Savoir et croire. Sur Le Pen et autres menus détails. *Philosophiques*, 16 (2), 350–371. <https://doi.org/10.7202/027085ar>

SAVOIR ET CROIRE. SUR LE PEN ET AUTRES MENUS DÉTAILS

par Richard Poulin

En 1942, exilé au Brésil, Stefan Zweig avale du poison et meurt. Ayant longtemps scruté la catastrophe et le flot obscur qui emportait son monde d'hier — sa culture, ses ami-e-s, ses livres, son pays —, il ne discernait pas alors d'autre moyen d'échapper à la « main du destin ». Dans ses mémoires¹, achevés peu avant son suicide, il s'interroge sur la stupéfiante cécité manifestée par ses contemporains — allemands, avant tout — face à la montée du nazisme. Les monarchistes, note-t-il avec une ironie trempée dans l'encre la plus noire, étaient convaincus que l'accession de Hitler au pouvoir ne pouvait que constituer un prélude au retour triomphal de l'Empereur ; les nationaux-allemands, c'est-à-dire les nationalistes conservateurs, ne doutaient par un instant que Hugenberg, leur ténor, ne ferait qu'une bouchée du caporal autrichien ; l'industrie lourde se réjouissait de la montée en puissance d'un homme à poigne capable de la délivrer de sa crainte atavique du bolchévisme ; le petit commerçant se voyait déjà débarrassé de la concurrence des grands magasins ; la caste militaire jubilait à entendre les diatribes antipacifistes du Führer ; les sociaux-démocrates eux-mêmes trouvaient plus qu'une consolation à l'idée que, du moins, leur redoutable adversaire saurait mettre les communistes au pas... À ce palmarès de l'aveuglement établi par Zweig, manquent ces mêmes communistes staliniens. C'est dommage : eux aussi étaient convaincus qu'après celui du gnome dérisoire et gesticulant viendrait leur tour, car le déluge nazi n'était qu'un symptôme de l'agonie finale du système capitaliste en crise.

1. Stefan ZWIG, *Le monde d'hier, souvenirs d'un Européen*, Paris, Belfond, 1982.

Zweig n'était pas un politique. Son domaine d'élection, c'était « l'âme humaine », la psychologie des profondeurs. Ses mémoires sont ceux d'un témoin horrifié, non pas d'un acteur. Et pourtant, son étonnement désespéré et sa méditation sur l'aveuglement face à l'horreur montante nous frappent par leur actualité.

La très grande force de personnages comme Mussolini, Hitler ou Le Pen² est de faire irruption dans l'arène politique comme des pitres, des bateleurs. Si vulgaires dans leur démagogie, tant excessifs dans leurs gesticulations, inconsistants dans leurs divagations idéologiques — si différents des politiciens traditionnels — qu'on ne les prend pas au sérieux. Des clowns, des Augustes pour faire rire ou se faire peur le temps d'un petit tour de piste. Depuis que Le Pen connaît le succès électoral et médiatique, on ce cesse de répéter en France que c'est Poujade³ qui recommence et que tout ceci ne durera que le temps d'une foire ou d'une crise nécessairement destinée à s'effacer au profit de jours meilleurs ; on ne cesse de répéter que, pour fâcheuses que soient les proportions prises par la baudruche, il ne faut pas confondre : Le Pen c'est moche ; mais rien à voir, Dieu nous garde, avec Hitler, le nazisme, les camps de concentration. Une petite crise d'acné, par la peste brune.

-
2. Jean-Marie Le Pen, président du Front national est né à la Trinité-sur-Mer en 1928. Sous-lieutenant au premier bataillon étranger de parachutistes en Indochine, il revient avec « la révélation concrète de l'ennemi communiste, de ses méthodes terribles, de sa manière impitoyable de liquider ses adversaires, de sa technique de guerre impitoyable » (Jean-Marie LE PEN, *Les Français d'abord*, Paris, Carrère/Laffont, 1984, p. 34). L'humiliation indochinoise et la lutte de libération nationale algérienne le conduisent à militer pour Poujade au sein de l'UCDA, Union de Défense des Commerçants et Artisans, parti politique populiste éphémère. Élu député de la Seine en 1956, il rompt avec Poujade pour se rapprocher du Groupe des Indépendants et Paysans. Secrétaire général du Front des Combattants puis du Front pour l'Algérie française, il part combattre en Algérie. Il s'oppose à la politique du général de Gaulle donnant l'autodétermination à l'Algérie. Il revient à la politique électorale en tant que secrétaire général du Comité Tixier-Vignancour, candidat d'extrême-droite aux présidentielles de 1965. Le Pen se brouille avec ce dernier et, en 1972, après des négociations avec l'organisation Ordre Nouveau, il crée le Front national qui le nomme président.
 3. Pierre Poujade papetier de Saint-Céré, préside la création de l'Union de Défense des Commerçants et Artisans en 1953 dont les thèmes sont l'antifiscalisme, le dirigisme étatique, la bureaucratie tentaculaire et l'incapacité des politiciens. Réaction corporative, l'UCDA exprime les sentiments diffus de ceux qui se sentent menacés par les changements économiques. Nationaliste et populiste, l'UCDA obtient en 1956, 2 500 000 voix mais éclate dès 1958 au moment de l'arrivée au pouvoir du général de Gaulle. L'UCDA constituait une sorte de front du refus de la modernisation rapide.

LA BANALISATION DE L'HORREUR

Ce qui nous intéresse ici en premier lieu, c'est moins la validité de telle ou telle comparaison historique que cet irrépressible besoin de sécurisation qui, nécessairement, nous ramène à Zweig. Cet horrible sang-froid, cette assurance ignoble qui, d'un revers de la main, congédie la rage et le dégoût, la répulsion et la haine. Cette indéfectible propension à détourner le regard de ce qui constitue le monstre en tant que monstre — sa monstruosité —, cette réticence à l'appeler par son nom. On s'épivarde contre ses douteux jeux de mots jusqu'à insister pour lever son immunité parlementaire, tout en comprenant son racisme sous prétexte qu'il soulève de vraies questions malgré de fausses réponses⁴. Tout concourt ainsi à banaliser le mal et à accoutumer les gens à vivre dans sa proximité, à cohabiter avec lui, comme on s'habitue à vivre dans les parages d'une usine chimique dont les cheminées déversent jour et nuit des fumées empoisonnées. Tout : un certain discours historien dont les verdicts (« national-populisme à la française », mais non le fascisme) sont salués par force soupirs de soulagements⁵ ; la légitimation médiatique fondée sur l'équation : « représentatif » = fréquentable au même titre que « les autres »⁶ ; une trompeuse ambiance de paix civile (malgré bavures et ratonnades⁷ régulières mais non massives... encore !) où l'on peut voir le monstre prospérer non point au fil de l'émeute, du cataclysme, du progrome ou de la guerre, mais d'élections, de prestations télévisées, de processions sans plaies ni bosses aux pieds de Jeanne D'Arc... Non, décidément, la bête n'est pas bien méchante ; elle ne mord guère qu'en paroles et se contente d'engraisser au soleil de la crise !

4. Propos tenus par Laurent Fabius, dirigeant du Parti socialiste, à l'époque premier ministre du gouvernement jusqu'aux élections législatives de 1986 qui verra la droite l'emporter.

5. Voir entre autres les travaux de Pierre MILZA, notamment *Fascisme français, passé et présent*, Paris Flammarion, 1987 ainsi que ceux de Ariane Chebel d'APPOLONIA, *L'extrême-droite en France, de Maurras à Le Pen*, Bruxelles, Éditions complexe, 1988.

6. Alain ROLLAT, journaliste du *Monde*, auteur de *Les Hommes de l'extrême-droite, Le Pen, Ortiz et les autres* (Paris, Calman-Levy, 1985) et co-auteur avec Edwy PIENEL, de *L'Effet Le Pen* (Paris, Le Monde-La découverte, 1984) a souligné avec force le rôle des médias et leur responsabilité dans la légitimation du Front national dans une communication intitulée « Le Pen, miroir de la France » au colloque de l'Union démocratique/Centrale française démocratique des travailleurs (CFDT), tenu à Paris en mars 1988.

7. De raton, injure raciste argotique française, comme bicot, bougnoule. Ratonnade : expédition punitive ou brutalités exercées par des Européens contre des Nord-Africains.

Même lorsque le Front national grimpe à plus de 14 %, on se rassure : cette force politique est encore bien petite comparée aux partis démocratiques. Et surtout, elle empiète efficacement sur le terrain d'élection des communistes, force autrement « dangereuse » ! Mais il faut apprendre d'autres regards que la seule arithmétique électorale, se contraindre à d'autres questions : quels sont l'écho et l'enracinement des idées et représentations du Front national dans la police, dans l'armée — à la lumière de certains « faits divers »⁸ ou de certains événements néo-calédoniens⁹, par exemple ? Quelle variante possible, quelle dynamique d'avenir éventuelle dessinent les déclarations (et les gestes subséquents) de l'ex-ministre de l'Intérieur, Charles Pasqua¹⁰, sur les « valeurs communes » entre la droite et l'extrême-droite, l'accord « local » entre le patron marseillais de l'Union Démocratique Française (U.D.F.) avec le Front national ? Ici, il n'est pas mauvais de se rappeler un peu d'histoire — pour penser l'inconcevable — ; comme le signale Zweig, Hitler bouffa bien tout crus les puissants nationaux allemands, dans l'enthousiasme mutuel. Il n'est plus question d'élections, mais de dynamique, de conjonction de facteurs, de conjoncture possible. Et, toujours dans le fil de Zweig : qui, évaluant d'un œil de

8. Voir à ce propos l'excellente étude de S. DUMONT, J. LORIE et K. CRITON, *Le système Le Pen*, Anvers, Éditions Epo, 1985. Après 1968, le ministère de l'Intérieur multiplie les polices antigauchistes et c'est dans ce cadre que nombre d'éléments d'extrême-droite se sont introduits dans différents services de police et/ou ont été utilisés par eux. Voir aussi S. FERRAND et G. LECAVALIER, *Aux ordres du SAC*, Paris, éditions Albin Michel, 1985 ainsi que J.-M. PONTAUT, *Les secrets des écoutes téléphoniques*, Paris, Artaud, 1976. Depuis la percée électorale du Front national, les policiers d'extrême-droite ont été impliqués dans de nombreuses « bavures », notamment des assassinats d'Arabes et de Noirs, comme s'ils bénéficiaient d'une sorte d'impunité.

9. L'imbrication entre les forces de « l'ordre » et l'extrême-droite est telle en Nouvelle-Calédonie que rares sont les événements qui n'échappent pas au contrôle du gouvernement métropolitain qui, après moult hésitations, arrive toujours à les couvrir. Voir à propos les informations régulièrement publiées dans le magazine parisien *Article 31*, magazine voué à la défense des droits de la personne et contre le racisme ainsi que les livres de Claude GABRIEL et Vincent KERMEL, *Nouvelle-Calédonie, la révolte Kanake*, et *Nouvelle-Calédonie, les sentiers de l'espoir*, Montreuil, éditions La Brèche, 1985 et 1988.

10. Charles Pasqua, ministre de l'Intérieur sous le gouvernement de Jacques Chirac (1986-1988) représentait la tendance de la droite qui espérait réussir à s'allier durablement l'extrême-droite et même, peut-être, gouverner avec elle. Pour ce faire, il fit adopter une loi très dure contre les immigrés, les déportant par charters complets, et a tenté d'imposer le Code de nationalité qui a été retiré après les grandes manifestations étudiantes de décembre 1986.

profane ou de spécialiste l'« effet Le Pen », n'est pas, un jour ou l'autre, tombé dans le piège du « à quelque chose malheur est bon » ? Qui n'a pas retrouvé dans le propos du démagogue l'écho plus ou moins assourdi de son propre credo ? N'oublions jamais ce très large consensus larvé autour de l'utilité de l'extrême-droite : pour les uns, il était heureux qu'elle fût là pour jeter la zizanie parmi les droites — et ils lui en ont largement fourni les moyens ; pour les autres, il fallait bien admettre que le bateleur vulgaire « posait les vraies questions » ; pour d'autres encore, il convenait de reconnaître les évidents mérites de sa foi libérale, au sens reaganien du terme ; pour d'autres encore et encore, il fallait bien saluer en lui le patriote soucieux de l'identité française et de l'intégrité nationale ; sans oublier ceux qui, naguère « très rouges » et « pas racistes pour un sou », se réjouissent de voir le loup parachever l'œuvre salutaire de liquidation du Parti communiste français dans ces banlieues désespérées par le chômage et la « galère »¹¹... Qui, face à la bête, n'a jamais cédé à la joie maligne de la voir mordre l'adversaire au talon. Petit calcul intéressé, politique politicienne « réaliste », petit coup de pouce à la banalisation de l'horreur.

Que l'on nous entende bien : il ne s'agit pas ici simplement de stigmatiser telle action raciste du Parti communiste français¹², telle manœuvre retorse du Parti socialiste ou telle évidente manifestation de la contamination croissante de la droite dite classique par les miasmes des égouts. Confrontée aux catastrophes imminentes (1914, 1933 en Allemagne, 1939-1940 en France, 1936 en Espagne, etc.), la social-démocratie n'admet de leçons de cécité de personne :

11. Terme argotique français qui réfère à une situation ou une condition excessivement pénible.

12. Indiquons ici que le Parti communiste français reprend à son compte depuis des décennies une propagande typiquement nationaliste à grands coups de « Fabriquons français » et d'« Achetons français ». En 1981, lors des élections, entre les deux tours, le dérapage face aux travailleurs étrangers se produit à coups de bulldozers dans la municipalité communiste de Vitry. En plein hiver, on chassait des travailleurs maliens en détruisant leur malheureux et miséreux foyer. Au même moment, les communistes de Montigny désignaient à grand renfort de dénonciations et délations à la vindicte publique une pauvre famille de travailleurs marocains accusée à tort de vendre de la drogue à la jeunesse française. Voir à ce propos, Philippe ROBRIEUX, (*Histoire intérieure du Parti communiste, 1972-1982*, tome 3, Paris, Fayard, 1982, troisième partie, notamment les pages 433 à 441.

regroupée autour du drapeau national, elle entonne ses cantiques patriotiques et ferme les yeux dans l'espoir que la bête se contentera de dévorer les rouges sans piétiner les roses. Les communistes staliniens en arrivent même à préférer le brun au rose, à faire de la surenchère dans le brun, à assassiner (Espagne républicaine, résistance française, camps de concentration nazis) plus rouges qu'eux¹³. Quant à la droite « classique », elle ne constitue en rien, dans la tradition française, une entrave sérieuse à l'extrême-droite activiste, une sorte d'essence démocratique, opposée à une autre fascisante, fasciste, totalitaire. Le gaullisme, sa guerre contre l'OAS¹⁴ et son habile gestion du patrimoine de la Résistance ont, de ce point de vue, brouillé les cartes malgré le coup d'État bonapartiste de 1958¹⁵, : mais le paysage de la droite française a une histoire plus ancienne : le front antisémite anti-dreyfusard, les ligues des années trente, la lutte contre le Front populaire et le soutien à l'Espagne franquiste, la collaboration pendant l'occupation nazie, l'anticommunisme de guerre froide et les crispations néo-colonialistes¹⁶... Sur toutes ces scènes, la droite que certains appellent « civilisée » et celle dont ils admettent qu'elle ne l'est guère s'interpénètrent davantage qu'elles ne se distinguent comme essences, comme blocs¹⁷. Rappelons que « l'académie » de la Nouvelle droite qu'est le Club de l'Horloge¹⁸ n'est pas davantage

13. Un ancien résistant communiste a écrit un livre accablant sur ces événements : René DAZY, *Fusillez ces chiens enragés !...*, Paris, éditions Olivier Orban, 1981.

14. Organisation Armée Secrète. Contre l'indépendance de l'Algérie, après l'avortement d'un coup d'État déclenché le 22 avril 1961 par les militaires en poste à Alger, l'OAS naît dans la clandestinité pour mener un combat d'arrière-garde contre le Front de libération national algérien. L'OAS étendra ses activités en métropole et s'assurera le soutien des militants d'extrême-droite, dont plusieurs deviendront des dirigeants du Front national, notamment Pascal Arrighi.

15. Rappelons que le coup d'État gaulliste de 1958, acte fondateur de la V^e République, était combattu jusqu'en 1981 par la gauche socialiste et communiste parce que la Constitution concentrait trop de pouvoirs discrétionnaires à la présidence de la République. Acte anti-démocratique, cette Constitution devait être fortement amendée et l'Union de la Gauche visait un changement de régime en faveur d'une VI^e République ce qui a été mis aux oubliettes depuis.

16. Voir mon article, « Étreintes coloniales sur les Cailloux », *Critiques socialistes*, automne 1988, n° 4, pp. 115-126.

17. Voir à ce propos les ouvrages de A. ROUAT, *op. cit.*, note 6.

18. Créé en 1974, le Club de l'Horloge, lié clairement jusqu'en 1979 à l'extrême-droite, se veut un lieu de réflexion dénonçant l'utopie égalitaire, se référant à la sociobiologie pour souligner les différences entre les peuples et les cultures et tentant d'élaborer « un projet politique de stratégie haute de contournement du socialisme sur ses positions ». Pour vaincre le socialisme « qui sape les capacités de résistance matérielles et spirituelles

lépéniste que chiraquien ¹⁹. On peut aussi se demander ce qui, tout bien pesé, concernant l'avenir de la Nouvelle-Calédonie, distingue les rêves et cauchemars de la droite de ceux de l'extrême-droite ²⁰.

Y CROIRE OU NE PAS Y CROIRE ?

Mais là n'est pas l'essentiel. L'essentiel est qu'au fond, personne ne « croie » vraiment que le Front national pourra prendre le pouvoir, c'est-à-dire à son aptitude à produire la catastrophe. Le Front national irrite, répugne, inspire honte (d'être français) et parfois amusement, mais en réalité, il ne fait pas vraiment peur, sauf aux Arabes, aux Juifs, aux Antillais et aux Africains. On n'y croit pas — au sens où Zweig s'étonne que l'on n'y ait pas cru. Au fond, face au 14 % en faveur de Le Pen aux élections présidentielles de 88 (10 % aux élections législatives de la même année), tout le monde, et pas seulement les démocrates perclus d'illusions démocratiques, croit spontanément à la démocratie (tradition occidentale/ judéo-chrétienne, etc.), à la paix civile, à l'inébranlabilité des institutions qui en garantissent la pérennité. Jamais le discours sur la démocratie n'a été aussi imposant sur l'idée elle-même, non sur la chose, ses fonctions, ses limites... On veut croire bien davantage à la démocratie qu'à sa fin possible.

Face au cataclysme possible, on préfère, en règle générale, croire en l'éternité des choses que savoir. En 1933, les démocrates

face au danger extérieur », le Club de l'Horloge entend défendre des valeurs telles que « liberté, sécurité, propriété et résistance à l'oppression ». Il s'oppose à l'État-providence, au bureaucratisme et au fiscalisme. Voir à ce propos l'ouvrage du Club de l'Horloge, d'où viennent les citations, *Échecs et injustices du socialisme suivi du Projet républicain pour l'opposition*, Paris, Albin Michel, 1982, pp. 153, 152 et 214. Depuis 1979, le Club de l'Horloge regroupe en son sein des penseurs de la droite dite classique et de l'extrême-droite, créant une sorte de carrefour de réflexion. Ainsi ce Club est directement lié à l'Union pour la Démocratie Française, au Rassemblement pour la République, au Centre National des Indépendants et Paysans, au Front national et au Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne (GRECE), dirigé par Alain de Benoist, sorte de Club de réflexion pour les néo-nazis et l'extrême-droite plus « modérée ». Voir S. DUMONT, J. LORIEU, K. CRITON, *op. cit.*, notamment l'organigramme publié aux pages 306-307.

19. Jacques Chirac, maire de Paris, leader du Rassemblement pour la République, ancien premier ministre sous les septennats de Giscard d'Estaing et de François Mitterrand, notamment dans ce dernier cas de 1986 à 1988.

20. Voir à nouveau des deux ouvrages *op. cit.*, de Claude GABRIEL et Vincent KERMEL, notamment celui publié en 1988.

et les Juifs d'Allemagne continuaient à croire que les institutions de la République de Weimar et les traditions de la grande culture allemande pèseraient davantage que les billevesées et les scénarios d'apocalypse de Hitler. Et pourtant, il leur était bien difficile de ne pas savoir les intentions du Führer. En pleine extermination des Juifs d'Europe, le président Roosevelt et les dirigeants de la communauté juive américaine, submergés d'informations alarmantes concernant les camps et les chambres à gaz n'y croyaient pas : ce génocide en marche n'entrait pas dans leurs catégories et représentations : un peuple civilisé, signataire du traité de Genève, ne peut pas faire ça²¹. Et puis, à un niveau plus prosaïque, cela dérangeait leurs plans et leur routine, de le savoir et d'y croire.

L'ILLUSION RÉTROSPECTIVE

Dans un contexte où les enjeux de cette dialectique du savoir et du croire ne se comparent guère, évidemment, nous assistons néanmoins au retour de ce même goût de ne pas savoir. Les médias d'information aussi bien que les ténors de la social-démocratie sont passés maîtres dans cet art spontané du *wishful thinking* face au Front national : qu'il trébuche lors d'élections locales, qu'un ancien lieutenant du bateleur vienne cracher dans sa soupe, que sa fraction parlementaire se lézarde, qu'une opportune réforme du mode scrutin vienne réduire cette dernière à la portion congrue, et c'est déjà l'hallali : on vous l'avait bien dit, cela ne pouvait pas durer. Ou bien alors, c'est l'illusion rétrospective, sur fond de minables calculs électoralistes, qui vient enfoncer le clou : le fascisme, c'est les foules déchaînées et fanatisées dans la rue (ce qui n'était sans doute pas le cas des 100,000 manifestants du 1^{er} mai 88 en faveur de Le Pen et de Jeanne d'Arc !), les livres qui brûlent, les Juifs exterminés, la guerre... Non rien de tout cela avec Le Pen. Donc, ses quatre millions d'électeurs (auxquels on tend une main fraternelle et intéressée) ne sauraient en aucun cas être vitupérés comme « fascistes », « antisémites » ou « violents » racistes. Même Anne Tristan, avant la réédition de son livre, *Au Front*²², et sa

21. Voir à ce propos : Walter LAGNEUR, *Le Terrifiant secret*, Paris, Gallimard, 1981 et David S. WYMAN, *L'Abandon des Juifs, Les Américains et la solution finale*, Paris, Flammarion, 1987.

22. Anne TRISTAN, *Au Front*, Paris, Gallimard, 1987, réédition dans la collection de poche, 1988.

postface cinglante contre l'extrême-droite et sa banalisation par le Parti socialiste et la droite, en relatant son expérience au Front national de Marseille, insistait sur la « gentillesse de l'ennemi » : bref, le porteur d'eau du Front est un Français comme tous les autres, dont on a abîmé la vie et qui en bave dans ses quartiers de haute insécurité...

Ces commis en assurance et rassurance n'oublient qu'une chose : la population désorientée, désespérée, enragée qui a porté Hitler au pouvoir était, elle aussi, « gentille » : elle ne rêvait pas de chambres à gaz, n'avait rien de particulier contre Einstein, Thomas Mann ou les Russes. Elle n'était qu'une masse déboussolée par le chômage et la misère (et ce qu'en dit Tristan pour les quartiers nord de Marseille est éclairant), un agrégat de rancœurs et de colères prêt à se coaguler et se « transcender » dans des délires et aventures imaginaires. Ce à quoi nous assistons en France aujourd'hui (et plus globalement en Europe) y ressemble furieusement : cette conjonction dans un mouvement impétueux de rages aveugles et d'intérêts disparates, cette mise en discours, en idéologie, d'aigreurs, d'angoisses dispersées, ce miracle des solutions aussi limpides qu'imaginaires : trois millions de chômeurs, trois millions d'immigrés...

Il n'y a pas de raisons particulières de trouver à la population lépéniste de 1989 meilleure figure qu'à celle nazie de 1930. Ce que disait Trotsky²³ de la seconde — une humanité « en miettes », atomisée et enragée — s'applique à la première.

Ces évidences, les intellectuels démocrates les oublient parce qu'ils ne savent que penser l'éternité du moment présent : lorsque brille le soleil de la prospérité, ils transmutent en « valeurs », en éthique sociale, les dividendes de la bonne fortune du système ; lorsque le ciel s'assombrit, ils ouvrent le parapluie philosophique de l'individualisme, de la nécessaire concurrence, de l'autorité et de la démocratie comme idée, celle des virtualités, pour les individualités, de l'éphémère et du vide. Leur seul credo est au fond celui du bien-fondé du moment présent. C'est pourquoi ils n'arrivent pas à penser la barbarie en gestation et les catastrophes possibles. Cette perception de l'histoire, malgré discours et contre-discours sur les

23. LÉON TROTSKY, *Comment vaincre le fascisme*, Paris, Buchet-Chastel, 1973.

nouveaux mouvements sociaux, en arrive à confondre le réel avec la composition de l'Assemblée nationale (plus ou moins de représentants du Front national). Elle n'est pas cette perception des courants souterrains de l'histoire qui permet de concevoir et le meilleur et le pire possibles ce qui, en définitive, détermine l'action. Le Pen est nécessairement inconcevable comme agent de la catastrophe pour qui, tout à ses petites certitudes démocratiques et patriotiques, croit que les consensus encore dominants de la « civilité » française sont éternels. Mais combien de fois, de la Commune de Paris à la guerre d'Algérie les a-t-on vus s'effondrer ? Gorbatchev est nécessairement inintelligible pour qui, tout à son credo antitotalitaire, a toujours confondu l'immobilité des tours du Kremlin avec le mouvement de la société soviétique. Défendre la civilisation, la démocratie, ne serait-ce pas avant tout s'opposer à l'asiatique russe barbare (le communisme et a fortiori le mouvement ouvrier, « sujet totalitaire de l'histoire ») et donc ne voir en Le Pen qu'un trublion qui d'ores et déjà accepte et intègre le jeu démocratique ?

Écartons donc toute illusion rassurante : le phénomène Le Pen n'est ni conjoncturel ni éphémère. Le tremblement de terre a bien eu lieu et il a déstabilisé le champ politique français. Son ressac a atteint presque toute l'Europe. En Norvège, le Parti du progrès, mélange d'ultra-libéralisme et d'antisémitisme, réalisait 12,17 % aux élections municipales de 1987. En juin 1988, les sondages lui donnaient 23 % des voix. En Suisse, les fascistes de Vigilance et d'Action nationale, au Conseil municipal de Lausanne, en 1985, ont obtenu 16 sièges en ne présentant que 12 candidats ²⁴. Le nouveau parti, le Parti des automobilistes obtient 10 % des voix. « Il faut brûler les écolos au lance-flammes », clamait leur leader, Michaël Dreher. « Nous sommes un authentique parti populaire... Nous entendons défendre les droits des automobilistes contre le péril vert... La télévision et la radio sont tenues par la gauche. Nous voulons sauvegarder la vie libre et motorisée ! » Un programme loufoque... et dangereux. En Italie, le MSI, Movimento

24. En Suisse, le mode d'élection municipal est proportionnel. C'est dire qu'une liste peut recevoir un pourcentage de votes plus élevé que prévu et donc obtenir plus de sièges qu'elle n'a de candidats inscrits. Le parti aura donc à nommer en son sein ses élus au Conseil municipal.

Sociale Italiano, récolte toujours de 6 % à 7 % des voix. En 1987, il avait trente-cinq députés, seize sénateurs et quatre députés européens. En Autriche, le pays de Waldheim, le Parti libéral a été repris en main il y a quelques années par Joerg Haider. En 1986, il s'offrait 9,72 % des voix et depuis sa cote ne fait que grimper. Ultra-libéraliste, populiste et autoritaire, sans réel problème d'immigration, il lui fallait trouver d'autres thèmes. État musclé et assainissement draconien du secteur public. Anti-parlementarisme, un brin de pangermanisme et surtout un soutien bruyant à Waldheim contre le « complot cosmopolite ». Là où on ne craint pas les Arabes, on peut toujours ressortir les Juifs. Haider déclarait à l'été 88 : « Si Le Pen est un extrémiste de droite, alors les socialistes sont des marxistes-léninistes ». 5 % à Rotterdam, aux Pays-Bas ; à Malmö en Suède, les dernières municipales ont vu 9 % des électeurs voter pour le Parti de la Suède ; 9 % aussi au Danemark pour la Parti du progrès, parti ouvertement raciste (élections législatives de mai 1988).

« Comment ! moi, national-socialiste ? J'ai toujours détesté les socialistes ! », clame le leader du Front national de Belgique (5 % des voix à Bruxelles). À Berlin, les néo-nazis obtiennent 7,5 % des voix et une représentation parlementaire. En Grande-Bretagne, le National Front obtient entre 5 % et 7 % des voix bien que la Dame de fer lui ait enlevé quasiment tous ses thèmes électoraux.

La bête immonde croît, fait des petits, influence les partis politiques traditionnels, pour la plus grande gloire de la race, de la nation et de la propriété privée. Elle enfonce son clou, devient légitime, bouleverse le champ politique et provoque des réalignements vers la droite. Utilisant le prétexte du Front national, le Parti socialiste s'ouvre à une droite (barriste) qui a, elle-même, courtoisé Le Pen. Quelle est la solidité de « l'alibi démocratique » censé justifier aux yeux du « peuple de gauche » cette alliance avec la droite, rebaptisée « centre » pour les besoins de la cause, au prix du renoncement à toute velléité de changement ? Et, dans ces conditions, quel type d'alternance représenterait une droite lépénisée, autre élément de l'alternative ? N'y a-t-il pas lieu de penser que chaque accord du Parti socialiste avec une partie de la droite, pour créer une majorité élargie, constituera un recul, un renoncement

qui, affaiblissant la confiance dans la possibilité du changement, ne fera que renforcer l'extrême-droite ?

Rappelons que le phénomène Le Pen a fait sa percée à l'automne 1983 (Dreux, Morbihan, élections européennes ²⁵). L'émergence du phénomène a coïncidé avec le moment où la gauche au pouvoir (depuis 1981) a radicalement changé de politique économique et sociale. C'est à partir du jour où le premier ministre socialiste Mauroy a commencé à appliquer une politique d'austérité que l'extrême-droite est devenue la force électorale que l'on connaît. Le Pen disait à ce moment-là en Bretagne : « Maintenant je suis le seul à pouvoir faire rêver les Français » ²⁶.

Cette gauche appliquant l'austérité de façon plus efficace que la droite (les gens hésitant alors à se mobiliser contre « leur » gouvernement), renonçant aux réformes, adoptant l'idéologie néo-libérale, crée un vide politique que l'extrême-droite réussit à combler. Ce vide s'approfondit et rien n'indique un changement de conjoncture et de politique pour les années à venir.

La barbarie émerge de ce vide de perspectives de changement social, de la désespérance qu'il impulse et du retour aux valeurs bourgeoises traditionnelles qu'il implique : travail, famille, patrie, et ce sur un fond de crise de société et d'idéologies de gauche. Le redoutable art démagogique de l'ambiguïté permet à Le Pen de nager dans les eaux mêlées du néo-libéralisme. Il assume cyniquement l'injustice sociale et le mépris des faibles, prône l'inégalité et la concurrence sauvage, ce faisant il nourrit le racisme et œuvre à la régression sociale. Si la classe dirigeante française se revendique de la compétence technocratique, prétend au pragmatisme (la fin des idéologies), se pare des vertus du « modernisme » et de la société transnationale (l'Europe de 1992), Le Pen, par ailleurs, retourne comme un gant cette soi-disant « non-idéologie » pour étaler son chauvinisme, son racisme, son phallocratisme... À l'impératif

25. C'est aux élections municipales de Dreux en septembre 1983 que le Front national est devenu une force politique importante électoralement, récoltant 16,72 % des suffrages et devenant incontournable quant à la gestion de cette municipalité par la droite. Sur cette lancée, le Front national obtenait 12,01 % des suffrages à l'élection législative partielle du Morbihan de décembre 1983 pour enfin obtenir, en juin 1984, 10,95 % aux élections pour le Parlement européen et 10 députés.

26. Cité par E. PLENEL et A. ROLLAT dans *L'effet Le Pen*, *op. cit.*, p. 129.

catégorique de la compétitivité, il oppose l'obsession crépusculaire du déclin. Et s'il s'affiche comme chef, c'est uniquement au nom de sa capacité à donner une voix à toutes les frustrations : il aurait le courage de « dire tout haut ce que les autres pensent tout bas ! »²⁷

Idéologiquement, comme pour la classe politique française dans son ensemble, Le Pen possède cette hargne à s'accrocher aux dernières colonies et cette propension à désigner les boucs émissaires. Il s'est repu à ces mangeoires idéologiques, les structurant et les rendant conséquentes, donc extrémistes. Il renoue avec les vieilles habitudes bourgeoises refoulées, les révisé et leur donne une vitalité nouvelle. Cette brutalité est efficace. Et rien ne nous permet de croire que le monstre ne reviendra pas hanter l'humanité, la piétiner, car elle est en « miettes », et peu s'en faut pour que la croissance de cette peste brune ne se poursuive.

Laissons donc Le Pen nous avertir lui-même du danger. C'est à Compiègne, le 3 mars 1984, qu'il se présente comme suit : « Je suis la bête immonde qui monte... »²⁸. Pas d'erreur, la menace est là et bien consciente d'elle-même.

27. *Ibidem*.

28. Cité par S. DUMONT, J. LORIEU et K. CRITON, *op. cit.*, page de garde.

Philosophiques

philosophiques

François Duchesneau, *Genèse de la théorie cellulaire*,
Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, collection *Analytiques*, 1987,
388 p.

Maurice Gagnon

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027087ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027087ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gagnon, M. (1989). François Duchesneau, *Genèse de la théorie cellulaire*,
Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, collection *Analytiques*, 1987, 388 p.
Philosophiques, 16 (2), 395–404. <https://doi.org/10.7202/027087ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1989

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des
services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique
d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de
l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à
Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

ÉTUDE CRITIQUE

FRANÇOIS DUCHESNEAU, *Genèse de la théorie cellulaire*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, collection *Analytiques*, 1987, 388p.

par Maurice Gagnon

Des raisons historiques et épistémologiques expliquent le choix du sujet en titre. D'une part, on ne conçoit plus aujourd'hui l'histoire des sciences comme une simple accumulation additive de connaissances ; on considère aussi et surtout les mutations des modes de théorisation et des cadres conceptuels. D'autre part, le modèle proposé par Kuhn n'est pas suffisamment complexe pour permettre d'entrer dans les détails de ces mutations, spécialement en histoire de la biologie, où les modèles empiriques sont plus complexes et moins mathématiques, les théories moins précises qu'en physique. Enfin, dans un ouvrage antérieur (*La physiologie des lumières. Empirisme, modèles et théories*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1982), l'A a voulu « retracer les modes de théorisation qui délimitent progressivement un champ de recherche, celui des fonctions vitales dans leur rapport aux éléments structuraux de l'organisme » (p. 10). Cette recherche a révélé une succession de modèles physiologiques qui aboutissent à la conception cellulaire. Le présent ouvrage poursuit l'analyse entreprise par le précédent : il examine les mutations subies par la conception cellulaire pendant ses débuts, soit au cours du 19^e siècle. L'A. considère d'emblée la théorie cellulaire comme une théorie unifiée proclamant que les cellules sont les constituants fondamentaux de tous les organismes, qu'elles ont une structure commune, et qu'elles sont la source de toutes les fonctions vitales (p. 345). L'objectif épistémologique qu'il s'est fixé est le suivant : « établir le profil synchronique et diachronique d'un programme de recherche dans ses phases initiales, phases que l'on peut qualifier d'« embryonnaire », si l'on tient compte de phases d'évolution à l'état « explicite », qui le mèneront jusqu'à la biologie directement contemporaine » (p. 14).

L'A. rejette le falsificationnisme poppérien pour deux raisons : « l'absence d'argument menant à l'énoncé d'hypothèses susceptibles de résistance croissante à l'infirmerie empirique (test expérimental), et le caractère paradoxal d'une progression rationnelle par négations successives » (p. 14). Il adopte plutôt le schéma de Lakatos : l'activité scientifique est faite de programmes de recherche donnant lieu à des théories successives dont chacune explique des

faits plus nombreux et plus variés que la précédente, et transforme les instances infirmatives de cette dernière en instances corroboratives. Mais il demeure critique par rapport à ce schéma : d'abord, l'heuristique négative d'une théorie (l'ensemble de ses présupposés de type métaphysique et méthodologique) n'est pas complètement indépendante de son heuristique positive (recettes méthodologiques qui permettent de développer la recherche), puisque la première suscite et motive la seconde, est jugée selon la fécondité de cette dernière, et doit donc être relativisée en conséquence ; ensuite, la théorie cellulaire ne correspond pas entièrement à ce que Lakatos appelle un programme, soit « un édifice logique servant à articuler des concepts relatifs à un ordre circonscrit de phénomènes » (p. 16), mais elle combine des phénomènes très hétérogènes, appartenant à plusieurs domaines d'étude, et vaut « surtout comme structure argumentative susceptible de révéler l'unité fonctionnelle » (*ibid.*) de ces phénomènes ; et enfin, la théorie cellulaire n'est pas un ensemble d'explications causales et de lois formant un programme articulé de recherches, mais « un simple cadre d'analyse de phénomènes complexes associant des causalités plus élémentaires de divers types » (p. 17).

La première partie du volume retrace l'évolution de la théorie cellulaire de Dutrochet à Raspail et Schwann dans une atmosphère antivitaliste, de 1824 à 1853. Dutrochet voit dans des « vésicules celluleuses ou tubuleuses » (p. 22) mises en contact par force d'adhésion ou d'agglutination et pourvues chacune d'une paroi distincte, les éléments de tout tissu organique. Grâce à un jeu d'analogies fondées sur des comparaisons entre animaux différents, entre animaux et végétaux et entre cellules et cristaux, il explique par la forme, la position, la nature chimique des cellules, par les substances qu'elles secrètent, de même que par la nature osmotique et autres propriétés de leurs parois, les structures différentes des tissus et des organes, la motilité, la nutrition et la croissance, bref toutes les fonctions physiologiques et vitales. La reproduction cellulaire est pour lui un phénomène endogène, grâce à des corpuscules contenus dans la membrane ou paroi de la cellule-mère et pouvant se développer en elle.

Sur le plan épistémologique, Dutrochet voit la science comme inductive et visant à établir la corrélation des faits et leurs liaisons mutuelles, et comme activité de synthèse dégageant ce que les faits ont de commun et de fondamental. Elle use de modèles mathématiques universels pour transformer en « faits d'intuition intellectuelle » (p. 41) les théories, qui sont des théorèmes articulant rationnellement l'expérience (*ibid.*). Il refuse les hypothèses comme « conjectures sans validation » (*ibid.*), mais admet, à l'intérieur des théories, le recours à la probabilité « comme moyen de direction pour l'investigation » (*ibid.*), de même que le recours à des « postulats » concernant les « causes inapercevables » (*ibid.*) des faits physiques perçus, postulats ultérieurement validés par les faits qu'ils ont permis de détecter. Il écarte le vitalisme aussi bien comme principe ontologique que comme ensemble de concepts régulateurs déterminant un champ de phénomènes autres que physico-chimiques : les concepts vitalistes n'ont pas pour lui de référent dans

les faits expérimentaux, et il pose donc que les lois physiologiques sont en principe réductibles à des lois physico-chimiques. Il rejette en conséquence l'idée d'une distinction essentielle entre vivant et non-vivant : la croissance par intussusception, supposément propre au vivant, est en continuité avec l'aggrégation, qui est une de ses phases ; et le vivant est, tout autant que le non-vivant, déterminé de l'extérieur.

Pour Raspail, les cellules (vésicules élémentaires) sont des êtres organisés, véritables laboratoires capables d'attirer en elles, de l'extérieur, tout ce qu'il leur faut pour se reproduire et croître. Elles sont produites par une organisation, c'est-à-dire une cristallisation *sui generis* qui, par superposition de molécules, en fait non pas des entités aux formes anguleuses comme les cristaux, mais des entités de forme vésiculaire (sacs) qui constituent ensuite les organes et les embryons en croissant et en se modifiant selon des formes et des structures déterminées et variables selon les cas. Raspail tient que les explications chimique, anatomique et physiologique sont nécessaires et complémentaires pour expliquer l'organisation vitale, cette dernière étant cependant irréductible à une simple superposition. Les éléments et mécanismes physico-chimiques sont donc subordonnés à la description des structures organiques élémentaires et à leurs caractéristiques fonctionnelles et doivent montrer comment ces structures et fonctions sont effectivement réalisées. Raspail admet donc le principe d'une émergence de l'organisation vitale, mais n'affirme ni ne rejette le réductionnisme physico-chimique. La réduction effective suppose, dit-il, une explication de l'organisation à partir de phénomènes élémentaires, mais aussi une fonction d'intégration des mécanismes chimiques et physiologiques, possiblement physico-chimique elle aussi, et que nous ne connaissons pas présentement. Il compare cette fonction à une inconnue algébrique sans toutefois refuser de l'appeler « force vitale ». Il s'agit d'un vitalisme méthodologique, d'un ensemble de concepts régulateurs des divers aspects de l'expérience. Les principaux concepts de Raspail sur l'explication des fonctions vitales sont les suivants : d'abord celle de vésicule imperforée dont la paroi est faite de vésicules plus petites, et ainsi de suite jusqu'à un corpuscule premier (comme chez Dutrochet), aspiration et expiration, et transformation des gaz et des liquides par la vésicule ; cristallisation vésiculaire, c'est-à-dire formation des vésicules par des éléments chimiques simples sur le modèle de la formation des cristaux.

Une théorie est pour Raspail un énoncé d'application très générale contenant le moins d'exceptions possible, expression réelle ou hypothétique d'une loi dont on reconnaît l'existence sans pouvoir en préciser tous les éléments. Elle met en forme des éléments empiriques épars en introduisant entre eux des relations qui anticipent des lois et qui sont fondées sur des analogies. La meilleure théorie est celle qui suffit à expliquer les faits actuellement connus, et elle sert de guide à l'observation.

Schwann reprend pour l'essentiel plusieurs idées de Dutrochet et de Raspail sur la cellule : elle est l'unité de base de tous les vivants ; son processus de développement est le prototype de toute activité physiologique ;

elle exclut toute idée de forces vitales non physico-chimiques ; son rôle métabolique est réductible à des processus physico-chimiques ; la structure cellulaire peut se transformer, ce qui explique la diversité fonctionnelle des systèmes vivants. Il conserve en outre le concept d'organisme comme unité intégrative et intégrée, dotée d'une marge d'autonomie par rapport aux déterminismes du milieu, sans toutefois adopter l'architectonisme de Müller, dont nous parlerons plus loin. La continuité de Dutrochet et Raspail à Schwann n'est cependant pas rectiligne et totale : Schwann puise aussi à d'autres sources ou formule ses propres doctrines. Il affirme la distinction noyau-protoplasme-membrane, soutient que le développement de la cellule se fait du nucléole au noyau puis du noyau à la membrane, à partir d'un cytotlastème (germe de cellule) relevant des « milieux intérieurs » de l'organisme et dont la matrice est située au niveau du derme, voit dans le protoplasme une série de couches superposées successivement de l'intérieur vers l'extérieur au cours d'une épigenèse, et explique le développement de l'embryon en termes de développement et reproduction cellulaire.

Ces dernières remarques amènent l'A. à étudier les idées du maître de Schwann, Müller. Pour ce dernier, la recherche empirique doit être subordonnée à une causalité téléologique : un agent vital, ou force vitale, conçu sans analogie psychologique, est nécessaire pour réaliser les composés organiques vitaux en combinaisons tétradiques ou triadiques, alors que les combinaisons sont exclusivement binaires dans le monde inorganique. Cet agent vital coordonne les opérations matérielles organiques et génétiques. Müller croit trouver des structures déjà complexes dans l'embryon et refuse d'utiliser l'hypothèse globulaire (cellulaire) pour expliquer le processus organogénétique : l'individualité organique commande la détermination des propriétés et des forces en jeu dans l'activité organique, et donc aussi dans la formation du futur individu. Cette théorie de la force vitale n'est pas purement spéculative et a priori, car son concept est déterminé par des analogies empiriques disponibles. La nutrition, la croissance et la régénération supposent un *nisus formativus*, une force régulatrice des processus métaboliques, une force qui intègre une structure virtuelle, conforme à l'archétype de l'organisme, et qui coordonne en direction d'un organisme complètement formé tous les processus bio-physico-chimiques, dont chacun obéit à des lois spécifiques. Müller intègre dans sa physiologie l'embryologie de von Baer, qui est une théorie physiologique des capacités vitales émergentes dues à la forme et à la combinaison des matières organiques. L'embryon se développe, selon von Baer, en vertu d'une combinaison organique propre à chaque espèce, ceci supposant une organisation fonctionnelle qui est déjà virtuellement existante et qui gouverne un processus de structuration au cours duquel sont d'abord réunis les matériaux nécessaires (l'ovule, par exemple) ; viennent ensuite la formation différenciative des organes à partir de ces derniers, puis l'agencement des organes entre eux, le tout selon une série de structures successives emboîtées, chacune intégrant la précédente. Il existe une *vis formativa*, héritage des dispositions fonctionnelles propres à chaque espèce, et les mécanismes cellulaires ne jouent ici qu'un rôle secondaire. L'ordre synthétique

des choses, prédéterminé, gouverne l'ontogenèse et guide donc l'analyse empirique. Il y a donc pour Müller un « projet organique » qui incarne une conception holiste et architectonique de l'organisme exerçant les fonctions vitales, et Müller combine l'affirmation de ce principe avec une recherche empirique des structures, processus et lois qui servent d'instruments à ce projet pour la réalisation de ses fins. Un examen du programme de recherches de Schwann s'avère nécessaire pour voir jusqu'à quel point ce dernier s'écarte d'une telle vision des choses. C'est l'objet de la troisième partie du volume.

Réductionniste d'emblée, Schwann le devient davantage au contact de Schleiden. Empiriste, partisan de l'induction guidée par des maximes heuristiques qui ne font aucune place au holisme et à l'architectonisme à la Müller-Baer, Schleiden voit dans les cellules l'unité vivante fondamentale, du moins chez les végétaux, et dans leurs regroupements selon diverses lois l'explication de l'organisme, qui n'en est qu'une résultante, et non un projet virtuellement présent à l'origine dans les matériaux. Schwann combine tout cela avec des principes d'analogie, empruntés à Dutrochet et Raspail, entre les structures réciproques des végétaux et des animaux.

Les *Mikroskopische Untersuchungen* de Schwann analysent d'abord les structures fondamentales de l'organisme, et établissent en premier lieu une homologie structurale et une analogie de disposition fonctionnelle entre des cellules de la corde dorsale et des cartilages d'une part, et d'autre part des cellules végétales : la cellule est donc universelle dans sa structure et comme élément fondamental du vivant. Il montre ensuite l'universalité de la séquence morphologique cellulaire chez les tissus animaux, fait appel à la théorie du cytotlastème pour expliquer la formation et la structure initiale de l'œuf, puis parle ensuite de sa modification par différenciations successives, caractérisées chacune par la genèse de tissus nouveaux faits de cellules dites secondaires, c'est-à-dire formées par une coalescence de cellules primaires où ces dernières perdent leur autonomie, mais où le tout conserve les fonctions de cellule. Les cellules maintiennent pendant tout ce processus, le métabolisme de base qui leur est commun, c'est-à-dire croissance et assimilation-désassimilation.

Vient ensuite une synthèse où, en premier lieu, Schwann systématise et synthétise les données empiriques utilisées dans l'analyse précédente. Il formule dans des lois les conditions matérielles de formation des cellules et de leurs échanges physiologiques, bâtissant ainsi une représentation de la construction et du fonctionnement de l'organisme, de même que de ses échanges avec d'autres organismes et avec le milieu non organique. La cellule est présentée comme l'archétype de l'organisme, ce qui est un programme de recherche plutôt qu'un résultat, et qui est incompatible avec toute idée de force vitale et de projet architectonique, de totalité virtuellement présente dans un matériel initial. En second lieu, Schwann crée l'hypothèse d'une série d'analogies entre cristaux et cellules en ce qui concerne leur structure et leur formation ; cette hypothèse, elle aussi incompatible avec le vitalisme, a pour fonction de guider les recherches à venir sur les conditions matérielles de la

cytogenèse et sur la formation complète de l'organisme par les cellules. Les cellules y sont présentées comme des cristaux imbibables, capables d'intussusception et de pouvoirs métaboliques particuliers, avec comme arrière-plan le cytoblastème d'origine. Ce modèle semble d'ailleurs aller moins loin que le programme déjà entrepris de décrire l'organisme comme formé par combinaison de cellules transformées à des degrés divers, mais gardant toujours les mêmes fonctions essentielles.

Les interprétations diverses de la théorie de Schwann par Müller, Kölliker et Remak font l'objet de la quatrième partie de l'ouvrage. En 1838, Müller attribue aux cellules, telles que décrites par Schwann, des formations pathologiques (cancer). Il maintient cependant la conception, rejetée par Schwann, d'un organisme comme totalité architectonique, les cellules morbides rompant cette harmonie. En 1840, dans son *Handbuch der Physiologie des Menschen*, le métabolisme cellulaire explique les fonctions vitales, mais la séquence morphogénétique qui dérive les cellules des fluides formateurs intra-organiques est expliquée par un principe de vie, une idée directrice gouvernant le tout vers un organisme total. Il prête ce pouvoir à certaines cellules.

De son côté, Kölliker fait l'analyse histologique de la cellule, qui se forme selon lui autour d'un noyau. Il conserve l'hypothèse du cytoblastème mais abandonne peu à peu l'analogie cristalline, soutenant que la cellule est hétérogène à toute structure inorganique. Il décrit la reproduction cellulaire comme une scission et une formation endogène, alors que Schwann parlait de formation exogène. La cellule a pour lui une structure dualiste dont les éléments sont le protoplasme et le noyau, et il voit en elle le cadre irréductible des processus physico-chimiques sous-jacents à la vie. Le protoplasme est substrat des échanges moléculaires, alors que le noyau déclenche, coordonne et contrôle les processus liés à ces échanges. Cela permet à la cellule d'être une individualité vivante irréductible et autonome, capable de croître et de se reproduire. Elle est en outre capable d'interagir avec son milieu ambiant : elle réagit à son état et contribue à le former et le transformer.

Remak s'intéresse surtout à la reproduction cellulaire, qui est pour lui une division interne de la cellule à partir du noyau. Il récuse les thèses schwanniennes de la formation libre des noyaux à partir du cytoblastème et des analogies entre cristaux et cellules, car elles lui paraissent inadéquates par rapport à l'idée d'une organisation vitale élémentaire : la réplication de la cellule par division suppose une individualité organique. Le noyau et ses parties jouent dans la cellule un rôle architectonique, et il y a donc un schème de progression du centre à la périphérie ; mais il faut aussi admettre un conditionnement du centre par la périphérie, en raison des altérations métaboliques subies par le protoplasme. Pour la première fois une même représentation, soit la division cellulaire, intègre à la fois la formation de la cellule et ses modifications internes.

La cinquième partie traite du modèle cellulaire physiologique de Virchow. Ce dernier voulait fonder une physiologie pathologique et étudia dans ce but

les phénomènes inflammatoires, cas typiques de processus physiologiques perturbés. Il repéra alors des dégénérescences typiques de cellules, notamment des séquences dégénératives dans la reproduction cellulaire, et par conséquent remit en cause la genèse blastémique. Utilisant avec profit les nouvelles idées de Remak (*Omnis cellula e cellula*), il formula un nouveau concept de cellule comme lieu des échanges moléculaires de l'organisme, et comme totalité vivante fondamentale, l'organisme étant une totalité dérivée. Le noyau joue un rôle architectonique sur toutes les activités de nutrition de la cellule, qui permettent de reproduire cette dernière et de la maintenir en vie. Chaque cellule a une zone d'intervention (territoire cellulaire) sur les autres cellules et sur le milieu interstitiel. À partir de cela, Virchow offre une explication de la formation des tissus nouveaux, et des phénomènes pathogènes comme l'inflammation : ils sont dus à des modifications dans la nutrition des cellules. Ces vues ont influencé Kölliker, qui a cependant tenté de les couler dans un langage et une vision plus mécanistes, et elles ont été reprises par Claude Bernard, pour qui les cellules produisent un milieu intérieur d'autant plus autonome par rapport aux déterminismes extérieurs qu'il est plus différencié.

Dans une conclusion où il résume les principales étapes de la conception cellulaire, l'A. se livre à quelques considérations épistémologiques qui nous intéressent particulièrement ici. Dans les premières phases de la genèse de la théorie cellulaire, il remarque la recherche d'une structure élémentaire commune à tous les vivants, par-delà le nombre et la variété des fonctions vitales et des espèces animales et végétales, et donc aussi d'une représentation unique et d'une explication commune pour les phénomènes vitaux. En ceci la théorie cellulaire est d'abord un schéma à préciser ultérieurement par des concepts et des lois, et elle ne manque alors pas de parenté avec la théorie atomique en physique, bien que dans cette dernière discipline les lois intégrées à la théorie visent aussi à décrire des mécanismes aboutissant à la production de phénomènes déterminés, donc à la prévision.

Il fallait aussi montrer comment la cellule produit les diverses fonctions vitales et les diverses espèces vivantes, donc formuler des lois qui ne peuvent être obtenues exclusivement par simple induction. Schwann a suppléé aux lacunes de l'analyse empirique par diverses constructions théoriques : hypothèse d'une force d'attraction sélective dont l'action aboutit à la construction de la cellule ; principe méthodologique voulant que la construction de l'organisme se ramène à l'embryogenèse, et donc hypothèse d'un mécanisme complexificateur et différenciateur, incarné dans l'embryon primitif, pour expliquer la formation de composés ou de dérivés des cellules ; analogies de la formation blastémique et de la formation cristalline pour expliquer l'activité plastique et métabolique des cellules ; enfin, principe méthodologique voulant que la synthèse de la cellule, en d'autres termes la compréhension de sa construction et de son fonctionnement, est dérivable de l'analyse, c'est-à-dire qu'elle n'est que la résultante des éléments et mécanismes qui s'y trouvent. Tout ceci délimite évidemment les voies de recherche acceptables, de même que le type de conclusions acceptables : la cellule devra avoir une structure dont il est

plausible de dire qu'elle résulte exclusivement de causalités physico-chimiques. Tout ajout théorique dépassant l'analyse, et non effectivement dérivé d'elle, doit en être dérivable en principe et constitue une synthèse provisoire, en même temps qu'une explication partielle et provisoire des faits connus, et un programme-guide pour les recherches empiriques à venir. L'analyse empirique joue ici un rôle premier, les hypothèses n'étant recevables que si elles sont compatibles avec l'ensemble des faits admis.

Müller estime aussi qu'il faut suppléer aux lacunes de l'analyse empirique, mais l'élément suppléant doit selon lui être posé dès le début, préalablement à l'analyse : l'hypothèse de l'organisme architectonique présent sous forme de projet ou d'idée synthétique dans la manière initiale, guide la recherche empirique en lui traçant les voies de recherche acceptables. Présente dès le début sous une forme virtuelle, la synthèse précédait et déterminait l'analyse.

Le choix entre ces deux approches amène certaines conséquences pour un programme de recherche. Chez Schwann, le schéma théorique de la cellule vise une connaissance toujours plus raffinée des mécanismes, éléments et lois en cause dans le vivant, en permettant d'identifier les zones d'ignorance, et en suggérant soit de nouvelles méthodes d'analyse des faits connus, soit l'existence de faits encore non observés ainsi que la mise en place de moyens pour les détecter. Il permet en outre la sélection, pour analyse, des faits les plus pertinents ou importants, et l'intégration d'apports théoriques et méthodologiques ayant fait leurs preuves dans d'autres disciplines et adaptables. Il suggère aussi sa propre réduction à des unités plus élémentaires, grâce à des méthodes déjà utilisées avec succès. Il est une synthèse provisoire, non totalement dérivée des faits connus, mais dérivable d'eux en principe (non incompatible avec eux), et un moyen plutôt qu'une fin ou une synthèse dérivée en fait des résultats de l'analyse, dont l'existence éventuelle reste d'ailleurs problématique. L'évolution de la connaissance en fonction de faits empiriques nouvellement découverts et conséquemment en fonction aussi de nouvelles théorisations plus englobantes, plus précises et plus adéquates que les précédentes, reste indéfiniment ouverte. Chez Müller au contraire, le finalisme prend l'allure d'une représentation définitive et limite davantage les voies de la recherche empirique.

Les révisions de la théorie cellulaire par Remak, Virchow et Köller comportent deux éléments essentiels : toute cellule vient d'une autre cellule, et la cellule est une unité vitale faite d'un noyau et de protoplasme. Cela met au rancart des éléments importants du schéma schwannien : l'hypothèse du blastème et la formation de la cellule par couches ou membranes concentriques autour du noyau. Mais le schéma révisé, qui fera encore d'ailleurs l'objet d'ajustements, joue toujours le rôle décrit précédemment. Il le joue même encore mieux, car il relie en un système cohérent un ensemble de faits et de lois plus varié et plus complexe qu'auparavant. Ce sont d'ailleurs les résultats de diverses analyses empiriques lancées dans diverses directions qui ont fait voir l'inadéquation du schéma et du modèle de Schwann et forcé les théoriciens à en bâtir de nouveaux.

Peut-on alors parler d'un seul et même programme de recherche continu, plutôt que de plusieurs programmes successifs ? Assurément non, si on se reporte aux divergences de vues entre finalistes et réductionnistes, de même qu'aux mutations du schématisme et des modèles. Cependant, une idée est demeurée active et présente tout au long de l'histoire dont l'auteur nous a retracé minutieusement les étapes : celle d'une unité dont la structure générale est commune à tous les vivants, qui explique ultimement la formation et le fonctionnement des organismes, donc en un mot tous les processus vitaux dans leur diversité, et qui sert de guide pour les recherches empiriques ultérieures. L'A. termine ses remarques sur une question qui suggère une autre recherche à faire, et dont il est éminemment souhaitable qu'elle soit faite, peut-être par l'A. lui-même. Qu'est-il advenu de la théorie cellulaire en rapport avec le transformisme néo-darwinien, la génétique post-mendélienne, et la biologie moléculaire ? Ces théories ont certainement eu rapport avec la représentation de la cellule, et la question est de savoir si elles lui ont fait subir des mutations, et lesquelles.

* * *

Il y a dans ce livre un travail patient et minutieux d'analyse pour lequel il faut féliciter l'A. Il nous montre on ne peut mieux comment les voies de la recherche scientifique sont tortueuses, comment les programmes de recherche donnent souvent lieu à des résultats imprévus de leurs auteurs, comment des éléments peu compatibles peuvent coexister temporairement dans ces schémas, témoin chez Kölliker l'hypothèse cytotblastémique et le modèle de la cellule comme protoplasme nucléé se reproduisant par scission, comment les chercheurs sont souvent forcés de reviser radicalement leurs présupposés théoriques et méthodologiques. Jusqu'à maintenant, de semblables considérations nous ont été suggérées surtout par des ouvrages d'histoire de la physique. L'histoire de la théorie cellulaire au 19^e siècle ne nous présente pas de différences fondamentales sur le sujet, sauf le fait déjà connu que les théories biologiques se prêtent moins bien à la dérivation logique de faits à partir des théories et par conséquent à la prévision précise d'événements futurs, notamment dans le cas d'événements dont aucune instance analogue ou semblable n'a encore été constatée. Il faut ajouter, ce qui n'est probablement pas sans lien avec ce que nous venons de dire, que les théories physiques, plus formalisées et faisant face à une moins grande variété de phénomènes concrets, satisfont mieux à la définition lakatosienne d'un programme de recherche. Mais encore faudrait-il analyser l'histoire de certaines théories physiques, la théorie atomique en particulier, pour en constater les mutations et voir quelles analogies elles ont en ce sens avec la théorie cellulaire.

L'histoire de la théorie cellulaire au 19^e siècle nous montre aussi la mise en place, inchoative et pleine de tâtonnements, à partir de réflexions sporadiques et éparpillées des chercheurs sur leur pratique, d'éléments de ce que nous appelons aujourd'hui la méthode hypothético-déductive. Elle n'est systématiquement formulée par aucun chercheur, et ne semble pas non plus,

chez aucun d'entre eux, servir de guide systématiquement à chaque étape de la recherche. Mais on en trouve des bribes importantes, surtout chez les réductionnistes : primauté de l'analyse expérimentale ; synthèses dérivables des résultats de la première, provisoires, sans prétention à une capacité explicative totale et définitive, sujettes à révision quand elles s'avèrent incompatibles avec les faits, et guides de la recherche empirique future.

Cette histoire nous montre aussi l'incontestable supériorité du réductionnisme sur le téléologisme en termes de fécondité aussi bien expérimentale que théorique. Ce sont les réductionnistes qui, partant de principes et constructions théoriques moins intouchables et fermant moins de voies à la recherche, ont fait progresser l'analyse expérimentale et la découverte de détails factuels dont la prolifération les a forcés à modifier ces mêmes constructions et principes. Ceci ne prouve en rien la fausseté des hypothèses téléologiques, mais la preuve de leur vérité reste le fardeau de ceux qui s'en font les promoteurs.

On ne saurait voir dans la théorie cellulaire un paradigme kuhnien. Mais il nous apparaît qu'un tel paradigme lui est sous-jacent, soit le paradigme mécanico-atomiste devenu courant depuis Descartes et Newton. Ce paradigme dit d'abord que le monde est atomique, i.e. fait de particules relativement indivisibles et irréductibles, c'est-à-dire qui ne peuvent être divisées sans que disparaissent leurs propriétés et fonctions essentielles ; ensuite que tous les mouvements ont une cause mécanique, i.e. sont provoqués par le contact ou le choc de ces particules ou d'objets qui en sont composés, conformément à des lois déterminées. Les diverses versions de la théorie cellulaire que nous présente l'auteur satisfont toutes à ce paradigme, même celles de Müller et von Baer, qui le remettent en question seulement dans la mesure où il s'affirme comme explication suffisante et exhaustive des phénomènes vitaux : ils le jugent insuffisant et lui ajoutent l'intervention d'une force vitale. On peut affirmer que la théorie cellulaire est l'application de ce paradigme à la biologie. Mais cette application n'est pas simple et ne va pas de soi ; elle doit tenir compte de données expérimentales précises et propres au vivant, qui ne se révèlent que progressivement au cours des années. La théorie cellulaire doit forcément comporter des détails que ne comporte pas le paradigme fondamental, et peut prendre des formes diverses. Comme l'a bien vu l'A., s'en tenir au seul paradigme ne permet pas de suivre dans le détail les aménagements que lui font subir divers chercheurs en fonction de leurs croyances idéologiques, de faits expérimentaux nouvellement découverts, ou simplement de leurs intérêts de recherche spécifiques. Le programme de recherche consistait justement à montrer que le paradigme s'applique effectivement au monde vivant, et cela ne pouvait se faire sans montrer très précisément comment il s'y applique. Il fallait pour cela montrer en quoi consiste la structure de la cellule, puis comment elle est, grâce à cette structure, l'unité de base de la vie, le responsable premier de toutes les activités vitales.

*Département de sciences humaines
Faculté des lettres et des sciences humaines
Université de Sherbrooke*

Philosophiques

philosophiques

Gilles Lane, *Pouvoir, justice et non-mépris*, Montréal, VLB éditeur, coll. « Enjeux philosophiques », 1989, 210 p.

Yves Roy

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027088ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027088ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Roy, Y. (1989). Compte rendu de [Gilles Lane, *Pouvoir, justice et non-mépris*, Montréal, VLB éditeur, coll. « Enjeux philosophiques », 1989, 210 p.] *Philosophiques*, 16 (2), 405–407. <https://doi.org/10.7202/027088ar>

COMPTES RENDUS

GILLES LANE, *Pouvoir, justice et non-mépris*, Montréal, VLB éditeur, coll. « Enjeux philosophiques », 1989, 210 p.

par Yves Roy

Dans un article devenu célèbre, « La théorie politique existe-t-elle ? » (dont l'original est paru en français dans la *Revue française de science politique*, vol. XI, n° 2, 1961), Isaiah Berlin soutient qu'aucune œuvre décisive de philosophie politique n'est parue au XX^e siècle.

Dans leur introduction à *Philosophy, Politics and Society* (5th Series), Peter Laslett et James Fishkin affirment qu'en 1978, cette affirmation n'est plus vraie : désormais il faudra compter avec *A Theory of Justice* de John Rawls et *Anarchy, State, and Utopia* de Robert Nozick. À ces titres, il faut maintenant ajouter le dernier livre de Gilles Lane, *Pouvoir, justice et non-mépris*.

Cet ouvrage majeur de philosophie politique fait suite à une autre œuvre non moins importante en éthique, *Si les marionnettes pouvaient choisir* (Montréal : Éditions de l'Hexagone, coll. « Positions philosophiques », 1983), dans laquelle l'auteur expose sa théorie de la liberté, qui sert de noyau central à l'arrière-plan de son nouvel ouvrage.

D'entrée de jeu, Lane énonce l'intuition qui l'a guidé :

[...] il ne devrait pas être *nécessaire* [...] que chacun sache si tel comportement est *en lui-même* juste ou injuste, ou si ses conséquences seront vraiment les moins dommageables possible, pour être en mesure de savoir si lui-même commettrait une injustice en se conduisant de cette façon. Il ne devrait pas non plus être nécessaire, pour savoir cela, que chacun attende l'accord de tous les autres, ni même celui du plus grand nombre de penseurs ou de spécialistes. Car c'est souvent tout de suite [...] qu'il faudrait pouvoir décider soi-même quoi faire, et donc savoir assez bien quel choix serait juste ou injuste (10).

Sa méthode : l'explicitation de l'implicite (10) ; sa visée : savoir ce qu'on peut, *sans illusion*, attendre de la vie en société ou des pouvoirs politiques (11).

Ce qu'on attend généralement d'un gouvernement, « c'est qu'il s'efforce d'augmenter les possibilités d'une vie plus heureuse pour *tous* les membres

de la société » (15) et, peut-être pour cette raison, qu'il diminue les injustices sans en commettre lui-même.

Or, ces attentes ne sont pas réalistes, car aucun gouvernement ne peut les combler, ne serait-ce que parce qu'aucun gouvernement — ni même aucun individu — ne peut à bon droit prétendre connaître les conséquences de ses interventions. Cependant, les analyses de Lane amènent à conclure que tout gouvernement n'est pas inutile, s'il adopte comme principale visée la fonction de « catalyseur » en vue de favoriser l'entraide sociale.

Les articulations majeures de la démarche de l'auteur sont fonction de trois notions (injustice, vie fondamentalement heureuse, entraide sociale) elles-mêmes définies en fonction de la liberté.

Contrairement à ce que l'on affirme très souvent, une injustice n'est pas, en soi, un dommage grave qui serait subi. En effet, un séisme pourrait entraîner des dommages fort graves, mais il n'y aurait pas lieu de parler d'injustice. De plus, quelqu'un peut causer des dommages à d'autres individus tout en le déplorant (il suffit qu'il ne puisse faire autrement). Il n'y aurait alors pas d'injustice. « Il y aurait [...] injustice non pas lorsque des dommages [...] sont causés à autrui, mais *seulement* lorsqu'il y a libre choix d'en causer » (50). En d'autres termes, les dommages ne seraient que des *signes* (parfois très éloquents) d'un *mépris* à l'égard d'autrui. C'est ce mépris qui constituerait en lui-même l'injustice :

La condition nécessaire, et suffisante, pour qu'il y ait une injustice de commise, c'est une attitude particulière à l'égard [...] de la *personne* elle-même d'un autre. Et cette attitude, ce serait celle d'un refus de toute considération, de tout respect ou souci pour cette personne. S'il peut y avoir injustice véritable lorsqu'il y a absence volontaire de respect ou de considération pour la volonté, la vie, la liberté ou le bien-être en général d'un autre, ce ne peut être que parce que celui qui se permet de manquer de respect ou de considération pour ces « choses » le fait en *sachant* que se permettre cela, en ce moment, c'est se trouver par le fait même à choisir *librement* — c'est-à-dire tout à fait personnellement — de ne se donner aucune considération, aucun souci, pour la personne *elle-même* de cet autre (52).

Un tel mépris n'est pas de l'ordre de ce qui peut être spontanément ressenti (une aversion, par exemple) : il est de l'ordre du *choisi librement*, ce qui suppose une *capacité* de choisir. Choisir de mépriser quelqu'un, « c'est d'abord croire, irrésistiblement, qu'on *pourrait* se donner [...] un intérêt personnel pour cette autre personne, puis... *ne pas le faire* » (105).

Pour une description adéquate des conditions de possibilités d'un agir véritablement libre, on se reportera avec profit au chapitre 4 de *Si les marionnettes pouvaient choisir*. Qu'il suffise, ici, de distiller en une phrase l'essentiel de la théorie de la liberté de Lane : « [...] la visée *principale* d'une personne *libre* ne saurait être que l'entretien et l'expression concrète d'une considération vraiment personnelle pour quelqu'un d'autre » (138).

Si on conçoit la vie fondamentalement heureuse de la *personne* comme une vie de « considération *mutuelle*, c'est-à-dire librement offerte et reçue » (137), on comprend dès lors le lien entre justice, vie heureuse, et liberté. De là à la notion d'« entraide sociale », il n'y a qu'un pas :

La seule chose que les citoyens pourraient attendre d'un gouvernement est donc celle — la seule — que les gouvernants seraient *capables* de fournir : des politiques destinées à favoriser l'entraide entre tous les concitoyens, c'est-à-dire l'amélioration de la vie en *société*, ces politiques devant être en même temps l'expression de la considération authentique des gouvernants eux-mêmes à l'égard de tous (207).

Cet ouvrage de Lane est majeur. Il reprend à neuf une interrogation séculaire à laquelle il répond d'une manière originale et lucide. Avec une argumentation serrée, il prend en compte des positions classiques, des auteurs récents, tant français qu'américains (incidemment, le chapitre 6, principalement consacré à la critique de la théorie de la justice de Rawls, est admirable), bref, il s'agit là d'un livre extrêmement stimulant.

Département de philosophie
Collège de Trois-Rivières

* * *

Philosophiques

philosophiques

Yves Roy, *Autorité politique et liberté*, VLB Éditeur, collection « Enjeux philosophiques », Montréal, 1988, 255 p.

Benoit Mercier

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027089ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027089ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Mercier, B. (1989). Compte rendu de [Yves Roy, *Autorité politique et liberté*, VLB Éditeur, collection « Enjeux philosophiques », Montréal, 1988, 255 p.] *Philosophiques*, 16 (2), 407–410. <https://doi.org/10.7202/027089ar>

YVES ROY, *Autorité politique et liberté*, VLB Éditeur, collection « Enjeux philosophiques », Montréal, 1988, 255 p.

par Benoit Mercier

L'ouvrage de Yves Roy se donne comme objectif de formuler une théorie de l'autorité politique qui éviterait l'arbitraire des principes politiques que l'on retrouve dans la plupart des théories traitant de ce sujet.

La mise en place d'une telle théorie exige selon l'auteur le traitement de deux problèmes fondamentaux : d'une part, celui de la légitimité politique et, par voie de conséquence, des fondements et de l'ampleur du pouvoir de commander des dirigeants et, d'autre part, celui de l'obligation politique et donc des sources et de l'étendue des devoirs qu'ont les dirigés d'obéir aux gouvernants.

Ces problèmes, nous le savons, n'ont jamais eu de solutions définitives au sein de la philosophie politique. La raison d'un tel état de fait est due, selon l'auteur, à la nature même des conceptions politiques qui dépendent de perceptions beaucoup plus vastes et englobantes car elles mettent en jeu des processus de valorisation à la source de tout agir individuel ou social. Pour l'auteur, une théorie adéquate de l'autorité politique rompt avec le caractère arbitraire des principes politiques en examinant toute la question de la

validité et de la justification de ces principes. Examen rendu possible grâce à la théorie de la liberté de Gilles Lane.

La démarche suivie par l'auteur est caractérisée par une méthode qu'il appelle « l'analyse conceptuelle ». Il s'agit en fait essentiellement d'un examen des implications d'utilisation de certains concepts et des conditions qui les rendent les uns par rapport aux autres cohérents et significatifs. La place de l'exemple et de l'illustration est donc nettement favorisée dans la démonstration.

La première partie de l'ouvrage discute l'ensemble du problème de l'autorité politique et pose les conditions nécessaires pour qu'une théorie politique soit adéquate.

L'auteur y souligne d'abord, à partir d'un exemple de situation sociale très simplifiée, la difficulté de justifier l'obligation politique. L'explication qu'il donne des positions de Simmons et de Fishkin sur cette question met en lumière la nécessité d'explorer plus avant le problème de la justification. L'analyse des points de vue de Marcuse, Weber, Rawls, etc. à ce sujet va permettre à Y. Roy d'énoncer les conditions pour qu'un principe politique soit adéquat : 1) « il concerne un moyen nécessaire à la réalisation d'une fin », 2) « il faut que la fin ultime visée dans le cadre d'un comportement ou d'une attitude politique ne fasse pas de problème, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas arbitraire », 3) « il faut que cette fin ultime soit telle qu'elle compose avec la liberté de ceux que cette fin concerne » [p. 38]. La liberté devient donc beaucoup plus qu'une valeur ou un principe parmi d'autres. « Elle est pour les dirigeants et pour les dirigés une condition de possibilité d'un choix de valeurs, de comportements et d'attitudes » [p. 41].

La deuxième partie analyse et critique un ensemble de principes politiques propres à certaines théories politiques en cherchant à mettre à jour la part d'arbitraire qui les habite. L'auteur tente de démontrer qu'aucun principe n'est en soi inadéquat. L'arbitraire des théories politiques ne tient donc pas dans le choix d'un principe mais dans l'impossibilité dans laquelle se trouvent les dites théories à formuler une justification suffisante à ces principes, justification qui leur attribuerait un caractère adéquat.

Le premier principe examiné est le droit naturel. Y. Roy souligne la très grande complexité et l'ambiguïté de la notion de nature dans la théorie politique classique (Aristote). Quant aux théories de la loi naturelle (droit naturel classique) et des droits naturels modernes, il insiste sur l'absence d'un contexte suffisamment évident pour tous, qui serait à même d'écarter l'arbitraire. Globalement, pour l'auteur, même si ces théories ont le bénéfice d'établir des fondements de l'action humaine qui donnent une assise au droit positif, elles sont dans l'impossibilité de justifier l'obligation de conformité des comportements sociaux à des faits réels.

Le deuxième principe, le droit divin, est examiné dans ses rapports au droit naturel (Thomas d'Aquin) et au droit divin des rois. L'auteur considère

que les théories qui s'appuient sur ce principe tendent à légitimer le pouvoir d'un certain nombre et aussi à accorder, par l'absoluité du principe, un pouvoir démesuré à ceux qui s'en trouvent légitimés.

Les théories du consentement sont elles aussi critiquées pour l'ambiguïté du terme (La Boétie, Hobbes, Partridge). Y. Roy souligne le cas de Locke à ce sujet, dans sa tentative pour concilier le consentement réel avec la notion de « consentement tacite ». La deuxième critique porte sur l'incapacité de ces théories à fournir une raison suffisante qui établirait une obligation à tenir ses promesses. À cela s'ajoute l'absence de critères capables de discerner entre un consentement à quelque chose d'aberrant et celui à quelque chose d'adéquat. Cas particulier de consentement, la théorie du contrat social a d'énormes difficultés à concilier la liberté individuelle et le commandement politique qui la contraint (Hobbes, Locke, Rousseau) et est aux prises avec le problème de la représentation de la volonté individuelle.

Les deux derniers principes traités par l'auteur, l'équité (« l'obligation qui découlerait d'une acceptation de bienfaits ») et la gratitude (« l'obligation qui découlerait du fait de recevoir des bienfaits »), sont eux aussi affectés par le problème de l'arbitraire d'un consentement. Dans le premier cas, et à la suite de réflexions sur des textes de Hart, Rawls et Nozick, il semble évident que le caractère volontaire à la source du principe d'équité mine celui-ci sérieusement. Dans les faits, ce principe sert surtout à justifier l'obligation politique, la question de la légitimité des interventions des dirigeants demeurant essentiellement arbitraire. Dans le cas du principe de gratitude, même si l'obligation dépend d'une reconnaissance, il n'en demeure pas moins que celle-ci nécessite un premier consentement. De plus, aucune raison ne vient assurer que l'on soit tenu à cette obligation.

La troisième et dernière partie de l'ouvrage a pour but d'esquisser une théorie de l'autorité politique.

L'auteur constate d'emblée la difficulté de définir la notion de politique de façon adéquate. À partir de définitions classiques (politique / État, politique / pouvoir), il en vient à proposer que la politique est « ce qui a trait au pouvoir d'organisation d'une situation sociale, ce pouvoir résultant à la fois des valeurs en présence et du degré d'allégeance à ces valeurs » [p. 168]. Pour répondre au problème de l'allégeance à des valeurs, Y. Roy adopte la position suivante : les êtres qui sont concernés par la politique sont « potentiellement libres ». Le caractère hypothétique de cette proposition est voulu car il permet d'éviter de statuer sur le *fait* de la liberté.

Dans un deuxième temps, l'auteur établit le genre de rapport existant entre la liberté et la contrainte. Pour lui, la contrainte vise à enlever (la menace) ou non (une offre) à un être libre de sa capacité de choisir. De sorte qu'elle demande nécessairement une capacité primitive de l'être à faire quelque chose. L'enjeu déterminant consiste à remarquer que c'est « le caractère irrésistible ou non d'un choix » qui importe plutôt que le nombre effectif des choix.

La section portant sur la liberté revient sur l'idée de « capacité d'avoir le choix ». Reprenant la distinction de Berlin (liberté positive / liberté négative) et la remise en question de Mac Callum, Y. Roy trouve dans la théorie de Lane cette condition suffisante qui manquait aux deux autres pour définir de façon adéquate le concept de liberté. Un « contexte d'action libre » peut être défini de la façon suivante : « pour que quelqu'un puisse agir librement, il faut qu'il soit déjà attendu de ce quelqu'un qu'il veuille de lui-même quelque chose, il faut que vouloir cette chose soit précisément ce qui soit attendu de lui. Et pour cela, il faut que ce qui est attendu de lui soit tel qu'il puisse le refuser, sinon il serait irrésistiblement déterminé à l'accepter » [p. 211]. Et, « dans le contexte de la théorie de Lane, quelque chose est valorisé comme moyen de répondre positivement à une invitation [une attente signifiée à quelqu'un, mais qui n'est pas contraignante], qui elle, dissout l'arbitraire des valeurs en ceci qu'elle fournit le seul et indispensable cadre d'un agir libre. Ce qui, en soi, serait purement arbitraire, perd cet arbitraire parce que "situé" dans un contexte de liberté » [p. 216].

Le livre se termine sur le problème général de l'autorité. Les conclusions que tire l'auteur de la théorie de Lane pour les appliquer à la politique donnent, selon lui, une réponse adéquate aux problèmes de la légitimité d'une intervention — « est légitime dans la mesure où elle serait guidée avant tout par l'espoir de favoriser le mieux possible chez les dirigés la valorisation libre des valeurs potentielles qui définissent une intervention » [p. 227] — et de l'obligation politique — « lorsqu'un commandement est adressé à un citoyen, celui-ci doit percevoir de fait ce commandement comme une sollicitation à sa liberté, c'est-à-dire à lui en tant qu'être libre » [p. 231].

Les exigences que demande une telle théorie de l'autorité politique ne sont pas minimes. L'auteur en rappelle deux : la reconnaissance par les dirigeants du potentiel d'agir librement des dirigés et la nécessité que les interventions soient des « invitations ».

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

* * *

Maurice Rainville, *L'expérience et l'expression*, Essai sur la pensée de Merleau-Ponty, Bellarmin, 1988, 133 p.

Martin Gagnon

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027090ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027090ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gagnon, M. (1989). Compte rendu de [Maurice Rainville, *L'expérience et l'expression*, Essai sur la pensée de Merleau-Ponty, Bellarmin, 1988, 133 p.] *Philosophiques*, 16 (2), 410–418. <https://doi.org/10.7202/027090ar>

MAURICE RAINVILLE, *L'expérience et l'expression. Essai sur la pensée de Merleau-Ponty*, Bellarmin, 1988, 133 p.

par Martin Gagnon

Il n'est pas rare d'observer qu'entre les premiers et les derniers travaux de certains auteurs, des ruptures apparaissent qui témoignent, le plus souvent, d'une volonté de se rapprocher de l'expérience, de tenir compte de nouveaux aspects et de trouver le langage susceptible de traduire au mieux les

efforts que déploient la pensée afin de manifester une plus grande rigueur au sein de la recherche. Pensons à Schelling, à Husserl, à Heidegger, à Wittgenstein et à d'autres pour qui la philosophie fut aventure, aventure impliquant qu'il fallait parfois s'arrêter (au nom de l'expérience) pour pouvoir faire le point sur le chemin accompli et mesurer la nouvelle distance à parcourir, les nouveaux chemins à emprunter, quitte à revenir sur ses pas et devoir tout reprendre à zéro. On parle alors de rupture, de discontinuité, d'abandon, de « tournant », etc.

Dans son essai consacré à la pensée de Merleau-Ponty, Maurice Rainville n'ignore pas que le chemin menant de la première période (*La structure du comportement*, *La phénoménologie de la perception*) à la dernière (*Le visible et l'invisible*) manifeste l'équivalent d'un « tournant » qui ne saurait s'exprimer ni dans les termes d'une pure rupture, ni dans ceux d'une continuité sans faille philosophiquement pertinente. Il s'agirait peut-être d'une rupture *dans* la continuité, d'une tension originelle entre un langage traditionnellement déterminé et son effort pour rendre compte d'une expérience dont les enjeux débordent les ressources de ce langage ; tension qu'il s'agirait donc de saisir à sa source avant même (ou plutôt que) de s'engager dans une étude comparative portant sur l'allure générale des premiers et des derniers essais : « En d'autres termes, nous voulons aller, en deçà du fait de la rupture et celui de la continuité, à la source même de cette rupture et de cette continuité. » (p. 10)

Cette source, c'est évidemment dans les premiers travaux de Merleau-Ponty que Rainville la cherchera, et c'est en prenant pour fil conducteur « la portée ontologique de l'expérience » qu'il entend la dégager. L'ouvrage de Rainville se divise en deux parties principales : la première est consacrée à la signification du retour à l'expérience dans la première pensée de Merleau-Ponty ; la seconde porte sur l'expérience perceptive comme telle et sur son rapport avec le langage ou l'expression.

Le premier chapitre de la première partie s'attaque d'emblée à une tension majeure de la pensée de Merleau-Ponty, soit le primat de l'expérience et le statut de l'expression. À travers le paradigme de la perception, nous dit Rainville, c'est l'expérience entendue comme « opération par laquelle nous nous donnons originairement un monde » (p. 17) que Merleau-Ponty cherche à rejoindre. Tel est le premier sens du retour à l'expérience. Mais si la perception prévaut comme propédeutique privilégiée pour accéder à ce que nous expérimentons, le retour à l'expérience ne signifie pas pour autant la réduction de toute expérience à celle rencontrée dans la perception. C'est d'abord et avant tout « à l'être présent et vivant » qu'il s'agit de revenir, et il faut retenir qu'à l'égard de cette préoccupation première, la perception n'a que le statut d'exemple méthodologique. Une seconde caractéristique du retour à l'expérience est que ce retour ne semble pas pouvoir être séparé des critiques que Merleau-Ponty fait valoir contre les prétentions de la pensée objective : « Le retour à l'expérience signifie la remise en question de la conception de la raison (...) selon laquelle la source de toute intelligibilité se

retrouve dans un ordre qui transcende l'expérience et s'impose en même temps à celle-ci. » (p. 18) En effet, une attention fidèle aux données de la perception conduit à mettre en relief la genèse contingente du sens au sein de l'expérience et à remettre en cause, entre autres conceptions, celle de l'idéalisme qui exige que le sens soit donné de façon nécessaire par une conscience qui transcende le flux inorganisé du sensible.

Mais si ce retour à l'expérience nous confronte à la contingence du sens donné dans la perception individuelle, comment concevoir alors l'expression philosophique de ce que nous expérimentons dans un langage dont les concepts n'ont de portée qu'à condition de désingulariser notre expérience ? La signification abstraite du langage doit-elle être conçue comme appartenant à l'expérience, ou celle-ci ne doit-elle pas plutôt signifier en vertu d'une intelligibilité ou d'une « lumière » qui ne doit rien au langage ? Rainville relève ici une tension majeure de la première pensée de Merleau-Ponty. S'il est vrai que notre perception des choses est perspectiviste, à savoir que les choses nous sont chaque fois données par profils, il n'en demeure pas moins que pour expliquer comment il est possible de saisir *l'unité* d'une chose par-delà (ou en deçà) de la multiplicité des aspects par lesquels nous l'appréhendons, force est d'admettre que même si ce pouvoir ne relève pas de la perception comme telle, il la traverse et ne peut pas, de ce fait, en être séparé : « ... comme la perception est un aspect de la dialectique humaine et que la dialectique humaine implique en son fond une prise de distance, une négation ou un dépassement par rapport à ce qui est donné, la perception humaine elle-même doit être traversée par ce pouvoir de dépassement et ne pas pouvoir se réduire à une vue perspective. » (p. 29). Ceci viendrait donc compromettre le moment d'une expérience autonome par rapport au langage et antérieure à elle. Mais ce n'est là qu'une première position du problème fort complexe de l'expérience et de l'expression, un déblayage préliminaire visant en quelque sorte à préparer le terrain pour une enquête plus poussée, comme nous le verrons dans les derniers chapitres.

Pour l'instant, il s'agit de tirer au clair les conséquences critiques de ce retour à l'expérience ; telle est la tâche du deuxième chapitre.

Si Merleau-Ponty se représente le but principal de la philosophie comme un *retour* à l'expérience, c'est nécessairement parce qu'il estime que celle-ci fut manquée (ou « dépassée ») par une certaine attitude philosophique. Cette attitude, Merleau-Ponty lui donne le nom général de pensée objective ; qu'elle se présente sous la forme du réalisme ou de l'intellectualisme, l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* dénie à la pensée objective la prétention d'être « la seule voie d'accès au réel et à la vérité » (p. 35). On peut noter à ce sujet que la critique menée par Merleau-Ponty est toujours interne, c'est-à-dire qu'elle se place sur le terrain de l'adversaire lui-même pour montrer à quelles apories il aboutit s'il tire rigoureusement toutes les conséquences de ces principes. C'est ce que Rainville nous montre en exposant de façon détaillée la critique que fait Merleau-Ponty du réalisme et de l'intellectualisme. Je n'ai pas l'intention d'entrer ici dans le détail de ces

analyses, mais il me semble indispensable d'en rapporter les conclusions. D'abord, en ce qui concerne la thèse réaliste, le retour à l'expérience nous apprend « [qu']une pensée de survol, une pensée qui ne serait pas assujettie à un point de vue, est impossible. » (p. 46) Pour ce qui est de la critique de l'idéalisme, Merleau-Ponty reconnaît bien à la méthode réflexive une valeur intrinsèque, mais il refuse cependant de suivre l'idéalisme lorsque celui-ci réduit la conscience à une pure pensée dont la tâche consiste à lier un divers empirique originellement dépourvu de sens. Une telle réduction manifeste en effet certains préjugés que Merleau-Ponty refuse et parmi lesquels on retrouve, pour ne parler que des principaux, la thèse de la sensation aveugle — thèse que l'idéalisme emprunte d'ailleurs à l'empirisme — et celle qui considère que le corps n'est « qu'une signification pure que la conscience a devant elle » (p. 53) et qui rend donc impossible toute idée de conscience incarnée et soumise au perspectivisme.

Le dernier chapitre de la première partie, intitulé « La portée philosophique du retour à l'expérience », cherche à préciser le sens véritable de la réduction phénoménologique dans la pensée de Merleau-Ponty : « Merleau-Ponty situe la critique de la pensée objective dans le jour de la réduction phénoménologique husserlienne. De quelle idée exacte de la réduction Merleau-Ponty rapproche-t-il sa propre démarche ? » (p. 55) La question est intéressante, et plus encore la réponse apportée par Rainville. Si la réduction phénoménologique signifie, chez Husserl, la suspension de l'attitude naturelle de la conscience, la position de la conscience pure comme donatrice de tout sens et son corrélat, c'est-à-dire l'existence du monde par et pour la conscience (faisant ainsi de l'existence absolue du monde une absurdité), alors il est clair que ce n'est pas à ce sens de la réduction que Merleau-Ponty se réfère dans ses propres travaux : « Les démarches Husserl et de Merleau-Ponty sont, en un sens, l'inverse l'une de l'autre. Alors que Husserl met en suspens la croyance en un monde inhérente à l'expérience naturelle (...) Merleau-Ponty s'installe *effectivement* dans la science (...) et, en en poussant jusqu'au bout les conséquences, il se voit ramené à l'expérience naturelle comme à la source de toute vérité. » (p. 51)

De la réduction husserlienne, Merleau-Ponty n'aura finalement retenu que le dessein formel. Comme le dira encore Rainville : « À la différence de Husserl, ce n'est pas à l'expérience que Merleau-Ponty enlève son autorité, mais à la pensée objective » (p. 59), pensée dont Husserl lui-même se réclame dans son intention de fournir à la science un fondement absolu à partir d'une conscience constituante sans laquelle rien n'aurait de sens. De ce fait, Husserl aussi tombe sous la critique de l'intellectualisme. C'est sa conception technique de la pensée qui fait désormais l'objet d'une « époque » de la part de Merleau-Ponty. Pour ce dernier, nous l'avons vu, ni le réalisme, qui se donne le monde tout fait, ni l'idéalisme, qui se le donne tout à faire, ne sont en mesure de « surprendre le monde dans le moment même de sa naissance. » (p. 63) La véritable tâche de la réduction pour Merleau-Ponty ne consiste donc pas à viser le fantôme objectif d'une conscience transcendante, mais à reconduire le philosophe à l'ambiguïté de cette expérience au sein de laquelle les choses apparaissent comme de véritables « en-soi-pour-nous », et

qui à cause de cela manifeste en quoi le monde, bien qu'à notre mesure, conserve toutefois ce fond d'étrangeté qui défie sans cesse toute mesure. Ainsi, dira finalement Rainville, « la voie reste ouverte à la reconnaissance de la portée *ontologique* de l'expérience » (p. 69, je souligne), c'est-à-dire à la reconnaissance de ce versant du monde qui résiste à toute constitution subjective.

Jusqu'ici, il s'agissait pour Rainville de dégager les modalités et les conséquences philosophiques du retour à l'expérience préconisé par Merleau-Ponty. La seconde partie de l'ouvrage, répondant au programme de départ, cherchera maintenant de façon plus directe à cerner les tensions qui habitent l'œuvre du philosophe : « Nous voulons en particulier mettre en évidence dans cette description [de l'expérience perceptive] ce qui nous semble être un dépassement de la philosophie de la conscience et qui reste pris pourtant dans le cadre de cette philosophie elle-même. » (p. 75) La tension principale que recèle cette dialectique entre la philosophie de la conscience et son autre se manifeste assez clairement dans le rapport qui s'établit entre la description psychologique de l'expérience — qui, comme le montrera Rainville, dépasse les schèmes traditionnels de la philosophie de la conscience — et la réflexion de second degré qui porte sur cette description et qui, en tant que réflexion de second degré, s'inscrit « dans une obédience au point de vue de la conscience. » (p. 75) Tension, donc, entre le plan ontologique et le plan phénoménologique que Rainville désire maintenant dégager en partant de la notion d'être au monde. L'introduction de cette notion aura pour effet de mettre l'accent sur la communion originelle du monde et de la subjectivité, communion qui bouleverse de ce fait le dualisme cartésien du monde comme chose et du sujet comme conscience pour ouvrir la voie à une nouvelle conception du sujet en tant que « subjectivité incarnée », laquelle partage avec le monde une « étoffe commune » et est donc orientée par lui dans les diverses modalités de sa situation. Si la conscience métaphysique y perd au change, le corps, en revanche, apparaît désormais comme le médiateur premier dans la dialectique qui s'instaure entre notre vie personnelle et le monde : « La vie personnelle est sous-tendue par une existence pré-personnelle ou anonyme qui se confond avec la vie de mon corps. » (p. 78)

« Si l'introduction de la notion d'"être au monde" est destinée à remplacer la dichotomie de l'être comme chose et de l'être comme conscience, elle fait néanmoins apparaître une nouvelle différence, mais cette fois à l'intérieur du rapport intentionnel au monde, entre l'existence anonyme et l'existence personnelle. » (p. 82) Compte tenu de la dimension ontologique introduite par la présence de la notion d'être au monde dans la première pensée de Merleau-Ponty, compte tenu surtout des bouleversements qu'entraîne cette notion à l'égard du schème traditionnel conscience/objet, Rainville est amené à réviser le jugement que Merleau-Ponty lui-même portait sur le cadre à l'intérieur duquel ses premières analyses s'étaient déroulées. Selon ce dernier en effet, la *Phénoménologie de la perception* demeurerait tributaire de l'appareillage conceptuel fixé par le point de vue de la conscience. Or, Rainville montre au contraire « jusqu'à quel point la pensée du premier

Merleau-Ponty s'éloignait elle-même de ce point de vue » (p. 87), ce qui suggère que s'il y a bel et bien des différences entre la *Phénoménologie de la perception* et *Le visible et l'invisible*, ces différences s'expliquent moins par le passage brusque d'une philosophie de la conscience à une philosophie branchée sur l'Être que par la volonté d'exprimer l'unité fondamentale de la subjectivité et du monde dans un langage qui soit redevable de moins de choses aux catégories traditionnelles qu'il ne l'est dans la *Phénoménologie de la perception* : « L'unité de l'intériorité et de l'étendue dans un seul être qui est mon corps ne trouvait pas beaucoup d'autres moyens de s'exprimer que des expressions qui respiraient le dualisme de l'ontologie classique (...) Dans *Le visible et l'invisible*, cette unité [la même donc — M.G.] s'exprime par des métaphores — réversibilité, circularité, etc. » (p. 85)

La portée ontologique de la notion d'être au monde est la source, on le voit, d'une tension constante entre une pensée dont l'intention première est de coller aux données fondamentales de l'expérience et un langage qui, dans la mesure où il tend à respecter l'impératif épistémologique de réflexion sur l'expérience, ne parvient pas tout à fait à s'autonomiser de l'héritage classique.

C'est une tension semblable qu'exprime la notion de transcendance dans les premiers travaux de Merleau-Ponty et, chose étonnante, c'est encore une fois à cause de ce souci à l'endroit de la portée ontologique de l'expérience que cette tension apparaît.

Le chapitre 5, prenant pour thème la section de la *Phénoménologie de la perception* intitulée « La chose et le monde naturel », demande ce qu'il en est de la *réalité* de la chose comme telle, c'est-à-dire de la chose en tant qu'elle se présente comme « hostile et étrangère », comme l'autre de ce qui nous est donné dans notre expérience perceptive. Mais ceci pose problème car « cet examen d'ordre ontologique, s'il doit vraiment rejoindre la chose réelle, ne pourra que se lier à l'expérience... » (p. 92) Ceci revient à dire que, pour le philosophe dont la tâche consiste à revenir à l'expérience, il ne semble pas possible d'engager un discours sur l'être même des choses sans que cet être soit d'une certaine manière présenté à la subjectivité — même si cette présentation n'épuise pas la transcendance de l'être en question et qu'elle ne la manifeste que sous l'un de ses aspects possibles. Rainville remarque qu'il est en effet question de transcendance chez Merleau-Ponty : le monde et les choses « transcendent les perspectives que je prends sur eux. » (p. 92) Or, que faut-il entendre au juste par transcendance ? Recourant à Heidegger pour répondre à cette délicate question, Rainville finit par établir que la transcendance désigne l'être du *Dasein* en tant que celui-ci s'ouvre au *monde* entendu comme totalité. « Le monde comme totalité n'est pas un existant, ce n'est pas non plus la somme des existants, mais ce qui détermine ceci ou cela comme comptant ou pouvant compter pour le *Dasein* comme existant. » (p. 96) Tel est le sens de la transcendance, non seulement pour Heidegger, mais vraisemblablement aussi pour Merleau-Ponty, affirme Rainville. Thèse fascinante, mais difficile également. Le côté « en-soi » de la chose ne serait

alors « qu'une des concrétions possibles que projette autour de lui mon être comme transcendance » (p. 97), ce qui permet à la transcendance, d'une part, de se réfléchir en l'une quelconque de ses modalités concrètes — il faut de fait qu'elle se manifeste en « un faire particulier » pour que le sujet philosopant en fasse l'expérience — mais aussi de se « réserver » en tant que transcendance, c'est-à-dire d'être toujours au-delà (qu'on me pardonne le pléonasme !) des « faire particuliers » qui la concrétisent sous l'un ou l'autre des aspects donnés dans la perception. Ainsi, comprendre comment la chose est en-soi revient à comprendre comment elle est en-soi-pour-nous : « Elle est pour nous en tant qu'elle est atteinte dans un acte de perception (...) et elle est en soi en tant qu'elle est une des concrétions possibles du monde-esquisse que projette mon être comme transcendance. » (p. 99) Les deux aspects sont liés, quoique distincts, et c'est la non-reconnaissance de cette différence dans l'unité qui explique, selon Rainville, l'étonnement de certains commentateurs devant des expressions comme « plénitude de l'être » qui, dans la mesure où elles renvoient à cette altérité foncière des choses et du monde, ne semblent pas compatibles avec cet univers phénoménalisé ou subjectivisé que Merleau-Ponty rencontre au niveau de ses descriptions psychologiques. L'ambiguïté est évidemment renforcée par l'emploi de termes traditionnellement déterminés dans la *Phénoménologie de la perception* : « Qu'est-ce, par exemple, que la foi perceptive, que Merleau-Ponty désigne aussi par l'expression d'"opinion originaire", sinon mon être même comme transcendance projetant le monde ? » (p. 103) Encore une fois, c'est la portée ontologique de l'expérience qui semble responsable des tensions majeures de la pensée de Merleau-Ponty, et par conséquent des reproches fondamentaux qu'on a pu adresser à cette pensée.

Le dernier chapitre intitulé « L'expérience et l'expression » se penche sur la notion de cogito tacite et sur son rapport au langage. Le problème est posé comme suit : comment concevoir qu'une subjectivité, présente à soi dans ses actes singuliers, puisse en même temps transcender ces différents actes pour saisir comme unité ? La notion de cogito tacite renvoie à une « présence silencieuse à soi » et semble permettre du même coup à la subjectivité de se saisir *comme telle* lors d'expériences privilégiées. « Mais elle n'est alors qu'un "sentiment de soi", elle n'est pas la pensée de la pensée » (p. 109), car il est manifeste que tout retour *réflexif* sur soi ne saisirait pas le cogito tacite, mais seulement le concept de cogito, celui que Descartes met explicitement en œuvre dans les *Méditations*. Or Rainville, à la suite de Merleau-Ponty lui-même, remarque que les conclusions du chapitre sur le Cogito ne sont pas reliées à celles que l'on retrouve dans le chapitre sur la parole, dans la *Phénoménologie de la perception* : « Le Cogito tacite ne peut rendre compte que du sens perceptif (...) Mais il ne peut rendre compte de mon ouverture aux idéalités comme telles. » (p. 112) Le chapitre sur la parole rend impossible la définition du Cogito comme présence silencieuse à soi puisque la parole n'a pas pour but de traduire une pensée déjà auto-suffisante (quoique muette), mais bien de *l'accomplir*. La pensée du dernier Merleau-Ponty parle de la « naïveté d'un cogito silencieux », de son impossibilité. Il

semble donc que l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* rejoigne ici la tradition des Hegel, Heidegger et Blanchot pour qui « l'expression fait être un sens qui commence d'exister avec elle. » (p. 116).

Mais d'un autre côté, Rainville tient compte du fait que Merleau-Ponty ne peut pas vouloir tout simplement sacrifier la thèse du cogito tacite à celle de l'expression puisque, pour parler comme Blanchot : « Le langage ne me donne une chose qu'en lui retirant sa réalité d'os et de chair ». (p. 118) Substituer purement et simplement le symbole à la « chair du monde » n'est certainement pas ce que désire Merleau-Ponty en tant que phénoménologue. « Et pourtant, c'est par le langage seulement que l'expérience en arrive à prendre conscience d'elle-même. » (p. 119) Ainsi, la coexistence des deux thèses opposées dans la *Phénoménologie de la perception* n'implique pas vraiment qu'il faille choisir l'une au détriment de l'autre, mais, qu'en maintenant la double-exigence de la présence silencieuse à soi et de l'expression de cette présence, le philosophe cherche toujours plus rigoureusement à amener l'expérience à l'expression de son *propre sens*. C'est donc dire qu'*ultimement*, c'est à l'expérience que le philosophe doit revenir puisque aussi bien, c'est toujours d'elle qu'il reçoit les tâches de sa pensée, et que c'est à elle que l'expression doit s'attacher si elle ne veut pas *a priori* lui imposer des schèmes et des concepts qui lui seraient étrangers.

« À la connaissance, dira Rainville en conclusion, Merleau-Ponty substitue l'expérience comme coexistence ou comme communion (...) Dès lors, l'ouverture au monde ne peut plus être le fait d'une pensée qui le survole, mais le fait d'un sujet qui est situé en lui, qui en est. » (p. 126) Cette sensibilité à l'égard de « l'étoffe commune » du corps et du monde, à cette communauté ontologique qui les lie l'un à l'autre, explique les diverses tensions relevées dans l'œuvre de Merleau-Ponty ; tensions qui semblent toutes découler plus ou moins directement de celle, centrale, entre une pensée qui se veut fidèle à l'unité que révèle l'expérience, et un langage philosophiquement déterminé par les couples d'oppositions qui caractérisent la métaphysique : sujet/objet, perception/intellection, conscience/corps, etc. Langage que les premiers travaux ne pouvaient peut-être pas éviter et auquel Merleau-Ponty a sans doute essayé de faire dire plus qu'il ne pouvait.

Peut-on vraiment parler d'une philosophie de la conscience pour ce qui concerne les premiers travaux ? Sartre notait déjà le tour « contre-traditionaliste » de la pensée de Merleau-Ponty : « ... c'est qu'il fait appel à la raison afin, justement, de démontrer par son moyen, les limites de la raison. » (cit. p. 35) N'est-ce pas la déconstruction au sens où l'entend, par exemple, Derrida ? « Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils n'ajustent leurs coups qu'en habitant ces structures (...) empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques de la subversion (...) l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail. » (*De la grammatologie*, Minuit, p. 39) Nous dirons qu'elle l'est d'autant plus chez Merleau-Ponty dans la mesure où ce dernier ne pratique pas cette « subversion »

de façon tout à fait consciente, et qu'il faudra la distance critique de *Le visible et l'invisible* pour en apprécier (justement ou pas) les principales tensions.

Par ailleurs, les affiliations que Rainville retrace entre la pensée de Heidegger et celle de Merleau-Ponty au niveau des notions d'être au monde et de transcendance ne sont-elles pas un indice supplémentaire en faveur d'un dépassement d'une philosophie de la conscience, même si ce dépassement s'opère au sein de l'appareillage conceptuel de la métaphysique ?

Quoiqu'il en soit de la réponse à ces questions, l'essai de Rainville peut être considéré comme une contribution précieuse au débat entourant le « tournant » dans la pensée de Merleau-Ponty. On y retrouve une démarche rigoureuse alliée à un souci d'explorer de nouvelles possibilités ; le tout débouche souvent — surtout dans la deuxième partie — sur des raisonnements saisissants qui, sans lever le voile sur les énigmes fondamentales, tiennent cependant compte de solutions possibles. À cet égard, le chapitre 5 consacré à la question de la transcendance, est remarquable.

De quelque angle qu'on l'envisage, il me semble qu'il y a là une tentative d'amener l'expérience de pensée du philosophe à l'expression de son sens propre, mais sans chercher, comme le disait Merleau-Ponty lui-même dans ses derniers écrits, cette parole qui les terminerait toutes.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Johannès B. Lotz, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin* traduit par de l'allemand Philibert Secretan, Paris, PUF, 1988, 232 p. (coll. Théologiques).

Bertrand Rioux

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027091ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027091ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Rioux, B. (1989). Compte rendu de [Johannès B. Lotz, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin* traduit par de l'allemand Philibert Secretan, Paris, PUF, 1988, 232 p. (coll. Théologiques).] *Philosophiques*, 16 (2), 418–422.
<https://doi.org/10.7202/027091ar>

JOHANNÈS B. LOTZ, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin* traduit de l'allemand par Philibert Secretan, Paris, PUF, 1988, 232 p. (coll. Théologiques).

par Bertrand Rioux

Le public français connaît déjà quelques ouvrages du P. Lotz dont l'excellent livre *Le jugement et l'Être* où l'on trouve une discussion remarquable avec Heidegger auteur de la conception du jugement (pp. 203-224). Le présent ouvrage qui vient d'être traduit de l'allemand, date de 1975, ce qui explique sans doute que l'on ne trouve aucune prise de position sur l'engagement politique de Heidegger en rapport avec sa pensée philosophique. Pourtant, même si l'on veut mener un débat serein sur cette pensée dont l'influence a été énorme et qui n'est comparable à nulle autre au XX^e siècle, il n'est plus possible désormais d'ignorer cette question. Le débat philosophique est mené avec vigueur et rigueur entre deux des plus grands représentants d'une philosophie de l'être. Pour ceux qui connaissent la pensée de Thomas d'Aquin et de Heidegger et qui voudraient saisir l'occasion pour mieux

connaître l'une et l'autre, ils trouveront un grand profit à éclairer l'un par l'autre ces deux grands penseurs. Si paradoxal que cela puisse paraître, il nous semble que c'est la pensée de Thomas d'Aquin qui peut le mieux rendre justice à l'interrogation de l'être par Heidegger même si elle en diffère profondément.

Le livre de Lotz comprend quatre essais. Le quatrième traité « qui donne à cet ensemble son vrai relief, est précédé de trois essais plus brefs, le tout progressant du plus simple au plus difficile, du plus sommaire au plus détaillé » (p. X). Le premier essai porte sur l'essence de l'homme selon Heidegger. Répondant aux questions de Jean Beaufret sur l'humanisme et les fondements d'une éthique, Heidegger montre que l'homme se définit par l'ek-sistence en tant qu'il « est entièrement référé à l'être et déterminé par l'être », qu'il n'est pas « un pour-soi mais un pour-l'être » (p. 3). Si l'essence de la technique est « le suprême danger », c'est parce qu'en elle le rapport de l'homme à l'être est complètement obscurci et recouvert. Elle achève ainsi l'oubli de l'être qui caractérise la métaphysique et suscite le nihilisme et l'athéisme. La crise de Dieu est une crise de l'être. L'homme ne peut être sauvé que s'il effectue « un retour au fondement », c'est-à-dire à l'être.

C'est sur ce terrain commun de la question de l'être comme fondement de l'étant qu'a lieu la rencontre des deux grands penseurs dont parlent le deuxième et le troisième traité. Contrairement à l'opinion accréditée par Heidegger lui-même, l'Aquinat « pense thématiquement l'être » (p. 69), même si « aucun philosophe n'a autant thématisé la question de l'être que Heidegger » et alors que « c'est bien sous son impulsion que nous avons renouvelé notre regard sur l'être tel qu'en a traité Thomas d'Aquin » (p. 27). Peut-on dire que Heidegger a posé la question de l'être d'une façon plus fondamentale que Thomas d'Aquin alors que ce dernier a eu une vision plus vaste de l'être en découvrant le soi le plus interne de l'être dans l'Être subsistant de Dieu ? Il est difficile de dire les choses ainsi lorsque toutes les grandes thèses de Thomas d'Aquin sur la nature de l'être, sur la composition de l'étant fini selon les deux principes de l'essence et de l'esse, sur le nom propre de Dieu comme Celui qui est et sur la création sur le plan philosophique comme le don de l'être (esse) sont la thématisation explicite de l'être comme l'acte d'exister-actus essendi-exercé par l'étant. Si Thomas d'Aquin parvient au Soi le plus ultime de l'être, c'est que l'être est thématisé au-delà de la manifesteté de l'étant et de la phénoménalisation de l'être.

Dans le cadre de l'analyse existentielle, l'essence du fondement consiste dans la liberté finie du Dasein qui projette l'être comme monde (49) alors que dans la différence ontologique l'être se montre comme « le fondement de la manifesté de l'étant ». La métaphysique a pensé l'éclairement de l'étant sans le rapporter à l'être. Par ailleurs, dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger montre bien que le projet de l'homme est un projet jeté et que l'être est le **fondement de l'homme** (52). Ce dernier n'est pour lui-même qu'en étant pour l'être. L'éclairement de l'être en tant que copropriation — Ereignis — de l'homme et de l'être, fonde l'apparition de tout étant, y compris du divin et de Dieu.

Qu'en est-il pour Thomas d'Aquin ? L'étant est par l'être qui le fonde. Si l'essence est le fondement proche, l'être lui est le fondement ultime. Et l'être nous est connu d'abord comme l'acte de l'étant sensible. Il faut noter que la notion d'esse a plusieurs sens : 1) celui d'essence (ou quidditas cu natura) qui enveloppe les diverses catégories de l'être 2) celui d'*actus essentiae* et 3) celui de la vérité de la proposition. C'est le deuxième sens qui prête à ambiguïté. En effet, il faut le comprendre soit comme l'actualité de fait de l'essence, c'est le sens aristotélicien, soit encore et d'une manière proprement métaphysique comme l'acte de toute forme, intérieur à l'essence mais qui la transcende. L'essence n'est ainsi qu'une participation de cet acte d'être qui se réalise diversement et proportionnellement à l'essence qui le reçoit et le limite. Il s'agit d'une *actualité ontologique* élevée à la compréhension d'un principe et d'un fondement de l'existence empirique des choses. Nous sommes loin de l'être conçu dans le mode ontique de la réalisation de l'essence et comme passage de l'état de possibilité à l'état de réalité par l'effet d'une causalité efficiente, par exemple Dieu. Heidegger pense dans le mode phénoménologique de l'apparition la transcendance de l'être immanent à l'étant, alors que Thomas d'Aquin ne réduit pas l'être au fondement de la manifesteté de l'étant selon l'époque préliminaire de la vérité de l'être comme dévoilement, mais le saisit en le posant et en l'affirmant dans le jugement comme un fondement de réalité de l'étant dans l'étant. L'être est **manifesté** à l'homme et pour l'homme comme un fondement qui fait réel l'étant en tant qu'il exerce pour lui-même et indépendamment de l'homme qui le rend manifeste un acte qui est immanent à l'étant. Cette fondation dans l'être est contenue dans les choses sur un mode **non réflexif et inconscient** (62). La fondation réflexive et consciente telle que l'homme l'effectue est entièrement rapportée à la fondation de réalité de l'étant. L'origine de cette fondation n'est pas finalement dans l'homme, mais dans l'être. L'être qui est fondement immanent — transcendant de l'étant indique et exige un fondement purement transcendant de l'étant qui est l'être subsistant, l'être qui repose et subsiste en soi. Ce n'est que si Dieu existe comme plénitude absolue que la différence de l'être et de l'étant peut être éprouvée par l'homme, que l'être est le fondement de l'homme et qu'il y a un monde d'étants où l'être est mêlé à l'étant. La finitude de l'être demande à être pensée comme contingence ontologique de ce-qui-est-avec-néant sur le fondement causal de ce-qui-est-sans-néant pouvons-nous dire. La causalité et la différence sont pensées par Thomas dans le registre ontologique d'une dépendance quant à une fondation de l'étant dans l'être et non seulement d'une dépendance des étants entre eux. Dieu lui-même n'est appelé un **primum ens** qu'en tant qu'il est **ipsum esse subsistens**. De plus, si Dieu est cause des étants en donnant l'être (esse), parce qu'il est souveraine liberté, il n'a pas de soi la raison de cause et donc de première cause. Son nom propre est l'aséité, Celui qui est. Il n'est ni causa sui, ni fondé en quelque chose d'extérieur à son être. Mais si l'être ne se cause pas lui-même et n'est causé par rien d'autre, il reste qu'il doit se fonder lui-même (64), qu'il doit être son propre fondement, sans quoi il ne serait qu'un pur fait sans nécessité. Il ne se donnerait à comprendre que comme jeu et se supprimerait lui-même (63). Quand Thomas écrit que « Deus est esse

tantum », il ne dit pas que Dieu n'as pas d'essence, mais qu'« en Dieu l'essence et l'existence soient identiques » de sorte que l'essence de Dieu est d'exister. Par soi, Dieu est son propre fondement et fonde par ailleurs tous les étants qui ne sont que par participation. C'est ainsi qu'il est mystérieux et c'est comme Personne infinie et absolue qu'il est l'Être pur et non comme un sans-fond absurde qui se détruirait lui-même. C'est pourquoi, l'interpellation de l'homme par l'être est ultimement une interpellation personnelle demandant une réponse libre. « Là, écrit Lotz, la philosophie rencontre celui que la religion honore et adore comme Dieu. » (p. 70)

Le dernier traité porte sur le thème central du temps dans l'œuvre de Heidegger. Lotz conclut que « malgré tout ce qui rapproche les deux penseurs, un motif plus fondamental les sépare : Heidegger ne dépasse pas l'horizon du temps, alors que Thomas d'Aquin voit le temps comme participation à l'éternité » (p. X). Le texte de Lotz est particulièrement riche et développé. Je n'en soulignerai que quelques aspects importants. L'anthropologie philosophique de Thomas d'Aquin définit l'homme aux confins du temps et de l'éternité en tant qu'il est un esprit incarné, au plus bas degré de l'esprit et au plus haut degré de la matière. Les opérations de l'esprit en nous sont effectivement mais indirectement ou extrinsèquement soumises au temps en tant qu'elles puisent leur objet directement dans le monde matériel et qu'elles sont soumises aussi aux opérations de la vie sensible, des sens et de l'imagination. Mais en elles-mêmes, les opérations spirituelles sont au-delà du temps. De même qu'il n'y a des étants que par l'être qui transcende l'étant et qui de soi peut se réaliser selon la plénitude absolue de l'acte d'être, ainsi il n'y a de temps que dans le voisinage de la pensée qui comme telle émerge au-dessus du temps. Alors que le temps se suffit à lui-même chez Heidegger, pour l'Aquinat il requiert un autre *principe qui l'unifie et le fonde* de sorte qu'il ne saurait être l'ultime horizon de la compréhension de l'être. Alors que le temps se constitue lui-même chez Heidegger, il est constitué chez Thomas par un principe qui le transcende et qui lui-même doit être intemporel (p. 109-110). Si le temps est fondé pour Aristote et l'Aquinat dans le mouvement ou dans le devenir, il se constitue dans l'activité de l'âme numérante, de sorte qu'il n'y a de temps à proprement parler que par l'homme et pour l'homme. Il n'y a d'expérience du temps proprement dit que là où l'esprit élève « le successif instinctivement vécu », la mémoire toute sensible à la réminiscence consciente et réfléchie. Grâce à la distinction profonde dans la connaissance intellectuelle humaine de la raison et de l'intellect comme deux aspects de la même faculté de connaissance, il y a une *raison tranporelle* qui est engagée dans le monde sensible et un *intellect supra-temporel* qui « inaugure l'éternité qui à son tour et d'abord rend possible le temps » (p. 123). L'horizon de l'être est l'éternité parce que la saisie de l'être comme actus essendi dépasse le rapport de fondation à l'étant temporel. Être n'est pas identique au mode temporel d'être, car dans sa racine la plus intime d'acte ultime au fondement de l'étant il aspire à se réaliser au-delà de tout devenir, dans le maintenant de l'éternité. De même qu'il n'y aurait pas la transcendance de l'être qui fonde l'homme comme voué à

l'apparition de l'être et l'être mêlé à tout étant sans la transcendance séparée de l'Être subsistant, ainsi il n'y aurait pas d'étants temporels ni de temporalité du Dasein et de l'être lui-même, ni d'histoire de l'être, si la durée propre de l'être et de l'esprit n'était pas l'éternité. Il faut alors distinguer trois durées : la durée successive et continue du mouvement dans l'être, c'est la durée temporelle ; la durée discontinue de l'esprit comme esprit qui comporte des changements dans l'objet des opérations et qui est « la persévérance dans l'être des actes spirituels d'intellection ou de saisie contemplative, qui est ainsi « composée d'instantanés supérieurs au temps » ou d'une « succession de fragments d'éternité » selon l'expression de J. Maintain ; enfin, la durée proprement éternelle par distinction de l'aevum, de l'éviternité décrite plus haut, d'un maintenant d'une plénitude parfaite qui ne comprend ni changement et ni devenir d'aucune sorte.

Enfin, le Père Lotz institue un débat entre l'Ereignis de Heidegger et la création de Thomas d'Aquin. Alors que Heidegger en reste au moment phénoménologique de l'Ereignis d'où tout étant provient, y compris le divin et Dieu, Thomas d'Aquin fait intervenir au plan philosophique lui-même « l'événement » de la création pour expliquer que des êtres-qui-sont-avec-néant n'ont l'être réel et non pas seulement l'être phénoménalisé dans le procès d'apparition pour nous que parce que Dieu comme Celui qui est leur donne d'être participativement à son Être. La création n'est temporelle que pour le créé et en tant que voulu par Dieu éternellement. Il y a bien ainsi une origine à l'Ereignis dans l'Être séparé de Dieu.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Machiavel, *Le Prince*, Traduction et présentation de Gérard Allard, Sainte-Foy, le Griffon d'argile, 1984, 209 p. (Coll. Philosophie)

Philippe Ranger

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027092ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027092ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ranger, P. (1989). Compte rendu de [Machiavel, *Le Prince*, Traduction et présentation de Gérard Allard, Sainte-Foy, le Griffon d'argile, 1984, 209 p. (Coll. Philosophie)]. *Philosophiques*, 16 (2), 422–426. <https://doi.org/10.7202/027092ar>

MACHIAVEL, *Le Prince*, Traduction et présentation de Gérard Allard, Sainte-Foy, le Griffon d'argile, 1984, 209 p. (Coll. Philosophie)

par Philippe Ranger

Voici un beau livre, fait par quelqu'un qui a beaucoup aimé le faire. L'ouvrage s'adresse au plaisir et à la curiosité des lecteurs alertes, aussi bien qu'aux besoins des classes. Après une brève introduction, on trouve la traduction du *Prince* (sur l'édition Sansoni), un commentaire chapitre par chapitre presque aussi long (inspiré de Strauss et Lefort), douze pages de notes s'appliquant aux trois parties précédentes, trois autres pages de notes, encore chapitre par chapitre, sur les « sources qui ont inspiré Machiavel », vingt-cinq pages de notices biographiques avec renvois aux chapitres du

Prince ou des *Discours*, et une bibliographie de six commentaires, qui ne sont d'ailleurs pas les seuls employés. Le format 21 par 14 cm, est commode et la mise en pages nette, claire, invitante.

Le traducteur dit qu'il a choisi de faire une traduction serrée, et c'est assez ce qu'il a fait. Or, ce n'était pas la chose la plus facile à faire. Machiavel écrivait comme il écrivait parce que c'était sa façon et sa langue. Le traducteur qui s'applique à serrer le texte trouve assez facilement le mot français pour le mot de Machiavel et la structure française pour celle de Machiavel. Mais il demande à sa langue de mimer la langue de Machiavel. Et il force sa façon d'écrire sur celle de Machiavel, sans pour autant pouvoir la reproduire, faute d'écrire en florentin. Poussez cela assez loin, et vous perdez tout ce qui, depuis presque un demi-millénaire, fait vivre le texte machiavélien : l'expression directe et libre, et la langue souple et fraîche. Ici, le traducteur était bien conscient de cet écueil, et son travail est bien fait. Parfois, peut-être, on devine une sorte de friction entre les passages où l'original domine et ceux où c'est la façon Allard qui mène la phrase. Du reste, je ne vois pas comment cela pouvait être évité. Il faut vraiment se réjouir de voir cette traduction, parce qu'elle réussit à satisfaire à deux exigences à la fois : serrer l'original, et éviter le calque blanchi. Aussi, Machiavel n'étant pas un écrivain philosophique, pour le philosophe la seule traduction sur laquelle on puisse le moins s'appuyer est celle qui suit le projet de M. Allard. Ce n'est pas chez lui qu'on verra *virtù*, *fortuna*, *animo*, *stato* maquillés au gré de ce qui « tombe bien » dans la phrase en instance.

Les notes qui s'appliquent au *Prince* sont en général excellentes. Beaucoup portent sur des détails de langue ou de traduction. Celles-là complètent admirablement le travail livré dans le texte, et franchement j'aurais aimé qu'il y en ait plus. Allons plus loin. Après la traduction elle-même, l'ensemble des notes appliquées au *Prince* forme à mon sens la meilleure partie du livre, et cette partie est simplement deux ou trois fois trop courte. Se prêtant aisément et utilement à la lecture cursive, cet ensemble de notes est une belle illustration du type de notes qu'on peut faire quand on sait qu'elles ne paraîtront pas en bas de page, mais dans une section séparée.

S'il fallait couper quelque part, on aurait dû faire sauter la notice sur les « sources », qui est parfaitement arbitraire. Pour la célèbre classification des genres d'État, au chapitre un, on nous renvoie à deux autres classifications différentes de celle de Machiavel, une chez Aristote, l'autre chez Platon. Machiavel n'avait évidemment pas lu Platon, et sans doute ignorait-il aussi le texte d'Aristote. Mais de toute façon il ne faisait ici que recourir à un *locum communis* parmi plusieurs disponibles ; on ne voit vraiment pas pourquoi il faut le renvoyer à deux « sources » distantes de dix-huit siècles et qui ne disent pas ce qu'il dit. Pour la moitié des chapitres, d'ailleurs, la « source » est simplement un renvoi aux *Discours*.

On aurait pu couper aussi dans l'« Index des noms propres » qui n'en est pas un. Les notices bibliographiques, sauf par leur sujet, n'ont pas de lien

particulier avec le texte du *Prince* ou la pensée de Machiavel, ni particulièrement de lien entre elles ; elles sont ce qu'on attendrait d'un *Petit Robert* 2 plus spécialisé. J'imagine qu'on a demandé cette section à M. Allard, ou qu'il se l'est imposée, en vue de l'usage scolaire. Mais je crains qu'il ne l'ait aussi trop écrite comme un travail scolaire. Pour un véritable usage didactique, on déplore spécialement l'absence d'une mise en contexte globale, qui éviterait à l'étudiante ou à l'élève de ne voir que Charabias dans « il étendit son territoire en Thessalie et en Grèce, malgré l'opposition d'Athènes, menée par l'orateur Démosthène » (au sujet de Philippe II).

Mais le livre déçoit surtout là où M. Allard parle en son propre nom. Ou plus exactement là où l'on comprend qu'il parle en son nom. Car peut-être son plus grand embarras est-il justement d'assumer une voix propre.

Les six pages de l'introduction sont les plus personnelles de tout l'ouvrage. Elles expliquent les raisons du projet de traduction dont on voit maintenant le fruit mûr, et l'importance des formes du texte original pour la compréhension philosophique de Machiavel. Or, au lieu de dire « je » ou « nous », M. Allard parle de soi à la troisième personne, pratiquement à chaque alinéa, soit comme référent de « le traducteur », soit comme objet sous-entendu d'un effet, d'une conviction : « d'œuvre brillante, *Le Prince* se révélait texte puissant et profond ». Cela aboutit à des phrases qu'on voudrait n'avoir pas lues, de genre : « Homme d'études, le traducteur est aussi professeur, ce qui signifie que la découverte qu'il peut faire d'un auteur mène inévitablement au désir de la partager. » (p. 3).

Le Griffon d'argile, qui a bien servi M. Allard matériellement, l'a vraiment laissé à la dérive en tant qu'auteur. On trouve ainsi, dès le bas de la page un, une phrase qui fait crier « mais où diable était l'éditeur ? » La phrase compte presque huit lignes. Elle se termine, après un point-virgule, par « les convenances de la grammaire plient devant la force de la vision qu'ils tentent d'exprimer, préférant, pour ainsi dire, laisser les choses elles-mêmes parler ». Le référent de « ils », et ceux qui préfèrent, ce sont « ces auteurs » auxquels appartient Machiavel, trois lignes plus haut. Une telle phrase pour dire une telle chose ! Il est bien malheureux que le livre commence ainsi, et que ces erreurs gâchent des pages si importantes. En effet, si on arrive complètement à faire abstraction du style, ces pages liminaires forment la meilleure introduction qu'on pourrait demander avant d'aborder le travail du traducteur.

Un ennui semblable surgit plus loin, quand on arrive au travail du « présentateur », qui est un commentaire placé après le texte et, comme on a dit, presque aussi long que celui-ci. En voici les deux premières phrases :

La présente introduction vise à expliquer la forme donnée au commentaire qui suit. Car contrairement aux attentes de son auteur, sa formule, c'est-à-dire le cadre fictif dans lequel sont coulées les interrogations et les remarques sur *Le Prince*, a dérangé au point de détourner l'attention, et de nuire plutôt que de plaire.

En fait, le commentateur prendra presque autant de pages pour répondre à ses critiques, c'est-à-dire des gens auxquels il avait montré son commentaire

avant de compléter l'ouvrage, que le traducteur en avait prises pour présenter sa traduction à l'ensemble des lecteurs du livre. Et tout ce débat porte sur la forme « dialogue » du commentaire, pas sur son contenu. Ce ne sont pas les premières phrases de cette justification qu'il aurait fallu corriger, mais toute cette réponse aux absents, tout ce texte sur la forme du texte qui va suivre, qu'il aurait fallu laisser dans les dossiers de l'auteur.

Dans tout cela, il s'agit toujours de la difficulté de cet auteur à prendre la parole pour soi. Le commentaire n'est pas ce dialogue tant défendu ; c'est une lettre où « le commentateur » s'adresse « au traducteur » pour faire la revue de leurs discussions passées. Un seul prend la parole, « le commentateur ». Pour dire ce que « le traducteur », « Thomas », aurait à dire, sans pour autant lui laisser la parole, il lui faut des articles tels que : « Je crois utile d'exposer dès maintenant, en quelques mots, ce que tu penses du grand secrétaire... Selon toi, c'est un penseur fort... » (p. 102) Du reste, la reprise des paroles de Thomas est chose assez rare ; nous avons simplement le texte d'un commentateur, mais adressé à un traducteur qu'il fréquente depuis longtemps.

Voilà donc un volume qui comporte deux récifs acérés, l'un mis « pour présenter » la traduction, l'autre « pour présenter » le commentaire. Dans le premier, c'est la forme qui prévient contre ce qui va suivre, dans le second c'est le fond autant que la forme. Autant le livre est bien présenté physiquement, autant il est mal présenté littérairement, et il faut vraiment contourner ces accidents pour tirer profit du travail de l'auteur.

Et ce commentaire mérite bien qu'on contourne son introduction. Tout le texte est à la première personne, non le « je » de monsieur Allard, mais celui d'un personnage. Et le procédé est employé à bon escient. Sans être un dialogue, ce commentaire atteint à une qualité qu'on cherche souvent à produire par le moyen du dialogue : l'indécision, l'exploration, la question. On trouve en conclusion moins d'affirmations que de questions soulevées. Parce que le « commentateur » n'est pas le « je » de l'auteur, mais celui d'un personnage fabriqué, comme dans un dialogue, cette absence de prise de position ne choque pas, ni ne paraît feinte. Et M. Allard profite de la liberté que lui laisse son invention, pour invoquer des rencontres, des découvertes, des lecteurs remaniées ou fabriquées, qu'il peut apporter comme raisons sans précisément argumenter, puisque tout cela est fictif, puisqu'il manque le « cela est » de l'argument classique.

Le commentaire est guidé par Strauss et Lefort, dont je ne suis pas partisan. Mais ni Lefort ni surtout Strauss ne nous ont accoutumés aux indécisions, ou à la suggestion par anecdote. Parlant comme celui qui reste étranger au fond du commentaire, je témoignerai que, présenté sous cette forme, cela parle plus que dans l'original, et fait bien moins grincer des dents. En fait, il faudrait beaucoup de mauvaise grâce pour s'objecter à l'ensemble de ce commentaire comme réflexion fictive, et une véritable mauvaise foi pour prétendre que cela n'intéresse pas. Bref, le commentateur Allard réussit aussi bien son pari que le traducteur.

J'aurais aimé sans doute que Machiavel, Platon, Aristote, Tite-Live, « le commentateur », « Thomas le traducteur » ne paraissent pas tous des instances du type « individu humain » s'échangeant des réflexions en quelques limbes communes hors les sociétés singulières qui leur donnaient la langue, la méthode, le point de vue, le motif et l'objet de leurs réflexions. Mais il faut donner raison à M. Allard, et avouer que ce souhait n'est guère de saison, s'agissant de l'auteur de la lettre XXVI :

habillé décemment, je pénètre dans le sanctuaire des grands hommes de l'antiquité : reçu par eux avec bienveillance, je me repais de cette nourriture qui seule est faite pour moi, et pour laquelle je suis né. Je ne crains pas de m'entretenir avec eux, et de leur demander compte de leurs actions.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Josiane Ayoub, *Vers une redéfinition matérialiste du concept de culture*. Montréal, Département de philosophie (UQAM), Presses de l'Université du Québec, 1987, 88 p. (Cahiers Recherches et théories n° S11, collection Symbolique et idéologie)

Philippe Ranger

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027093ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027093ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ranger, P. (1989). Compte rendu de [Josiane Ayoub, *Vers une redéfinition matérialiste du concept de culture*. Montréal, Département de philosophie (UQAM), Presses de l'Université du Québec, 1987, 88 p. (Cahiers Recherches et théories n° S11, collection Symbolique et idéologie)]. *Philosophiques*, 16 (2), 426–431. <https://doi.org/10.7202/027093ar>

JOSIANE AYOUB, *Vers une redéfinition matérialiste du concept de culture*. Montréal, Département de philosophie (UQAM), Presses de l'Université du Québec, 1987, 88 p. (Cahiers Recherches et théories n° S11, collection Symbolique et idéologie)

par Philippe Ranger

Que voilà un petit livre dont on ne peut faire le compte rendu ! Chaque page ne demande pas à être résumée, mais à être développée. L'auteur dit bien dans l'avant-propos que « ce sont des extraits d'un ouvrage que je prépare actuellement » mais, à n'en pas douter, il s'agit bien d'un moment dans l'élaboration de l'ouvrage, plutôt que de pages extraites d'un travail fini. Le « Vers » est le mot-clef du titre. Nous n'avons pas là un résultat mais un travail au sens propre ; chaque élément important se transforme entre le début et la fin. Ce qui fait l'unité de l'ensemble, ce sont les règles implicites suivies pour accomplir ce mouvement, qui n'est d'aucune façon terminé lorsque le livre se termine. Il faut voir dans ce genre de parution un signe de maturité pour le milieu philosophique au Québec. Ce n'est pas un travail sur la pensée d'un auteur, d'un groupe ou d'une époque, mais un travail de pensée. Mais surtout, ce n'est pas une thèse, un compendium, une revue, une conclusion, un système, mais un moment dans le travail de pensée. Au lieu de nous livrer une position, un résultat, voici que les Presses de l'Université du Québec nous offrent un texte où l'on voit comment les positions se transforment, comment les résultats s'acquièrent, se définissent et se délaissent ensuite. Sûrement, que si l'on voyait plus souvent de telles parutions, il serait plus aisé

de faire découvrir comment la philosophie se fait. Aussi, en nous communiquant un travail de ce type, le professeur Ayoub nous montre franchement un côté de ce qui se passe en philosophie actuellement.

Donc pas de compte rendu possible. Pas de pistes de lecture à fournir non plus. Le texte est parfois mal équilibré, certains passages sont indigestes, certes ; on sent que tout bouge ici, et que toutes les formulations sont temporaires, posées seulement pour permettre d'aller plus loin. Mais en revanche l'auteur a pris beaucoup de peine pour structurer le livre dans l'ensemble et dans le détail. L'essentiel du livre réside en un seul chapitre, le dernier, qui porte le même titre que le livre entier. (Une malheureuse confusion fait que la numérotation des paragraphes précède celle des chapitres, le chapitre 1, par exemple, étant formé des paragraphes 2-1 à 2-4, et un problème semblable affecte la numérotation des notes.) Ce chapitre-clef est précédé, après une très courte introduction, de trois petits chapitres véritablement préparatoires, « Quelques Éléments du cadre de travail », « Présupposés ontologiques » et « Société et culture ». De plus le chapitre-clef, par le jeu de la numérotation « 5-8-2 », est subdivisé en deux et même parfois en trois niveaux, et partout la construction est authentiquement progressive. Enfin, chacune des étapes qui pouvait le demander est accompagnée d'un schéma synthétique (cinq au total) qui a manifestement reçu le plus grand soin. Chacun de ces schémas est une véritable réussite, et les cinq ensemble assurent qu'on se retrouvera dans le travail de l'auteur malgré l'obscurité qu'on pourrait reprocher, ici et là, à la formulation du texte. Prétendre ajouter encore des pistes de lecture, ce serait faire insulte et au texte et au lecteur.

Que reste-t-il qu'on puisse donner dans ce compte rendu qui n'en est pas un ? Essentiellement, quelques observations faites dans l'esprit du travail **partagé** qui est la plus belle initiative de ce petit livre. Quelques observations, donc, adressées moins à l'auteur qu'aux lecteurs.

Première observation : la place de l'adjectif « matérialiste » dans le titre. Il s'agit bien d'une redéfinition matérialiste, et non d'un concept matérialiste de la culture (malgré l'emploi de cette expression p. 26). C'est le travail qui est matérialiste, pas l'objet ou le but. À chaque page, on reconnaît une manière matérialiste d'approcher les choses. Mais une thèse matérialiste ? Sinon que la culture est un fait social, ce que tout le monde admettra, peut-être la thèse que les faits sociaux sont des complexes d'activités pratiques. La véritable thèse ici, ou le « postulat ontologique » (p. 22), c'est plutôt le monisme. Les textes matérialistes disaient naguère s'opposer à l'idéalisme, tandis que les textes qui s'opposent au matérialisme, aujourd'hui comme alors, le font plutôt au nom du spiritualisme. Or, à l'examen, ceux-ci s'avèrent adversaires du matérialisme surtout pour défendre le dualisme contre le monisme matérialiste. Ce n'est donc pas d'aujourd'hui que la thèse matérialiste, pour autant qu'il s'agisse d'un point avancé dans une polémique, est plutôt la thèse moniste. Pour le professeur Ayoub, son monisme est matérialiste : « la réalité est... un flux de tous les processus matériels (et de seulement ceux-ci) »

et « une entité matérielle est une entité spatio-temporelle active » (p. 22, toujours). De l'opposition à l'idéalisme, pas question. Cela est sans doute le plus matérialiste qu'on puisse faire dans l'état du débat, mais ce n'est matérialiste que par conséquence d'être moniste. C'est donc bien, comme l'indique le titre, la manière matérialiste qui compte, plus que le contenu.

Mais qu'est-ce qu'il y a de matérialiste dans la manière de ce travail ? En dehors de quelques références explicites ou implicites à des auteurs comme Marx, Bunge ou Harris, il s'agit avant tout d'un grand respect pour l'observation des faits. Les véritables sources de la matière du livre, le lieu où se trouvent les problèmes avec lesquels il se débat, ce ne sont pas des philosophes mais des anthropologues comme Tylor, Boas et, de loin le plus important, Geertz. Surtout, beaucoup du travail revient à chercher un chemin à travers les faits observables pour résoudre les questions, et à revenir encore aux pratiques pour définir les termes, ne serait-ce que temporairement. Par contre, il y a un autre instrument intellectuel auquel l'auteur recourt pour cadrer les problèmes et structurer les idées, et que je ne rattache pas pour ma part à la manière matérialiste, malgré Bunge : le systémisme. Mais je me pose la question : la manière matérialiste comme j'en parle ne s'est-elle pas accompagnée le plus souvent d'un systémisme, dans l'ancien sens du terme, le systémisme changeant avec les générations, mais pas la manière ? Le systémisme (sens nouveau) n'est pas forcément un apport matérialiste, mais il tient sûrement une place ici qui est bien dans la tradition du matérialisme, celle de systémisme (sens ancien).

Deuxième observation : sous le terme de culture, on retrouve celui d'humanité ; ce second concept est aussi en travail de reformulation. Laisant volontairement de côté quelques questions de détail, le professeur Ayoub distingue les sociétés animales des humaines en ce que les premières s'organisent par des signaux et les secondes par des symboles. La « ligne de démarcation passe précisément par la présence "in-formatrice", sur le plan du symbole, de l'activité de représentation » (p. 18). Les activités symboliques, ou activités signifiantes, se décomposent en un aspect primaire et un aspect secondaire ou culturel (« exerçant une triple action d'institution, de régulation et d'intégration des significations collectives », p. 26, « constituant un sous-ensemble d'activités sociales distinctes », p. 28). L'aspect culturel à son tour donne le moyen aux sociétés humaines d'avoir des rapports agoniques, des significations idéologiques, bref une existence historique. En d'autres termes, on laisse de côté la possibilité virtuelle d'une société symbolique sans culture et celle d'une société culturelle sans histoire, pour reconnaître qu'en fait la société humaine se distingue de toutes les autres qu'on connaît en ce qu'elle est et symbolique et culturelle et historique.

La question moniste qu'on voudrait alors poser est celle du **passage**. Comment la société humaine ainsi conçue a-t-elle pu être produite par les forces propres des seules sociétés animales ? Comment chaque individu humain, par définition dénué à la naissance de tout acquis social et donc de toute culture, est-il constitué pour que les processus dont il jouit congénitalement

lui permettent d'acquérir un fonctionnement symbolique, culturel et agonique, et comment l'activité culturelle qu'est la socialisation, ou l'humanisation, de l'enfant est-elle réalisée par son entourage ? Enfin, l'essentiel de la « machine humaine » restant une machine animale, comment à chaque jour et à chaque seconde, tant que vit l'individu, son activité animale se combine-t-elle pour en faire un agent signifiant, culturel et historique ? C'est là le genre de question que n'a pas à se poser l'anthropologue, s'il ne fait pas en même temps profession d'être philosophe matérialiste. Cela le laisse libre de mettre toute son attention sur l'organisation des **phénomènes** symboliques, culturels ou agoniques. En revanche, c'est le manque du chaînon pour ce triple passage qui fait si facilement glisser les non-spécialistes vers le dualisme. (Quant aux spécialistes, anthropologues ou éthologues, ils sont d'ordinaire suffisamment frappés par les analogies pour éviter de prendre position.)

Assurément, le professeur Ayoub fait ici un travail de philosophe, pas d'anthropologue. Le modèle développé dans le chapitre principal du livre se situe à un très haut niveau d'observation, et les détails que l'auteur s'applique à mettre en place concernent moins l'observation que la précision des termes, la cohérence formelle, et la souplesse d'application de la structure. Il reste qu'elle traite peu de la question du triple passage, et le plus souvent simplement pour la renvoyer à un concept emprunté à Bunge, l'émergence, ou à un autre emprunté à Maturana et Varela, l'auto-poïèse. D'ailleurs, « par choix théorique », p. 47, elle délaisse toute la question de l'activité symbolique ou culturelle inconsciente, qui lui aurait peut-être rendu service si elle avait vraiment voulu s'adresser au problème du triple passage. Il est clair qu'elle préfère centrer ses efforts sur le fonctionnement des sociétés à culture, prenant pour acquis leur continuité avec les phénomènes « pré- » culturels. Bref, le monisme est fortement affirmé, mais point tant défendu.

Troisième observation. Si le monisme n'est pas tant défendu, c'est qu'on s'affaire à re-situer tout le matérialisme. Le matérialisme du livre n'est pas le matérialisme de naguère ; le travail philosophique mis à nu par le livre est un travail pour impulser la pensée matérialiste vers un tournant. À l'atavique « primat de l'économique », qui collait si bien à l'idée de tout le monde sur le « matériel »-isme, on oppose (sans le citer) la construction centrale du chapitre-clef, « le magistère symbolique du culturel » (résumée dans le schéma « hégémonie des activités culturelles », p. 65). En quoi la vie humaine peut-elle être définie à la fois comme symbolique, culturelle et historique ? En ce que l'organisation culturelle, un, exerce un rapport hégémonique sur l'ensemble des constructions symboliques d'une société et que cette organisation, deux :

conçue comme l'organisation mimésique (répétition/transformation) collective propre à une société donnée à une époque donnée, assure la reconduction, l'adaptation et l'évolution de l'organisation sociale/symbolique d'ensemble, des unités socio-symboliques et de leurs inter-relations. (Pp. 38-39)

Bref, l'existence symbolique de la société humaine est déterminée par ses activités culturelles, et c'est dans cette détermination, spécifiquement, que se

réalise le travail de l'histoire. Primat du culturel pour comprendre l'animal social humain.

Le professeur Ayoub souligne immédiatement les implications de ce tournant dans le matérialisme : « j'assigne de la sorte au système socio-culturel un statut de connecteur symbolique, collectif et universel, des niveaux organisationnels de la réalité sociale. » (p. 39) Il faut mettre l'accent sur « réalité » :

L'animal humain, en tant cette fois qu'animal social, apprend à interpréter « correctement » les informations qu'il reçoit/génère, correctement dans la mesure où il apprend, par la médiation de son organisation culturelle, à réutiliser socialement l'interprétation individuelle et privée qu'il est susceptible de produire et, simultanément, à la situer à l'intérieur d'une seconde interprétation, celle-ci générale ou collective, telle qu'elle puisse lui servir à la maîtrise affective et intellectuelle de son environnement comme à la poursuite compétente de ses actions ou de ses comportements. (Pp. 44-45)

Au nom même du « critère de la pratique », voilà qui fait un sort au réalisme, qui fut l'axiome gnoséologique clef de la tradition matérialiste, et sans lequel on se demande à quel titre cette tradition serait « matériel »-iste. Vu que Bunge ne lâche pas d'un centimètre cet axiome, nous sommes bien obligés de nous demander aussi ce qui reste de la définition que l'auteur lui emprunte, de l'entité matérielle comme « entité spatio-temporelle active ». Entre la page 22 et la page 44, je crois bien que le professeur Ayoub a brûlé ses bateaux. Page 45, nous en sommes à « La fiction symbolique du monde », titre de la section 5-3-3.

Il a toujours été curieux que « la philosophie de la pratique » se construise implicitement sur un axiome concernant non l'action mais la connaissance. Et les exemples foisonnent où ce porte-à-faux sert, contre tout ce qui a suivi Hume, de refuge au réalisme naïf accompagné des meilleures intentions envers le progrès de la raison, de la science, du prolétariat, etc. Brûlés les bateaux du réalisme, le matérialisme doit foncer ou périr mais, en tout cas, il ne peut compter que sur cela qu'il a si longtemps donné pour sa seule énergie propre, le primat de l'action. Aussi faut-il applaudir à ce que tout le travail du chapitre-clef du livre analyse non pas les produits mais l'action de la culture. Le professeur Ayoub aurait pu écrire « trouvons comment nous connaissons, et nous saurons ce que nous connaissons ». Il faut comprendre son expression « fiction symbolique du monde » dans le sens ancien du mot fiction : fabrication. Son analyse de l'action culturelle emploie comme unique élément fondamental l'« artefact représentationnel », qui définit du même coup tout le « secondaire » de la culture comme aspect secondaire des activités signifiantes.

Bref, jusqu'à la dernière page, le livre marche dans la direction pointée dès les premières, la compréhension des faits sociaux, au sens le plus général, par les activités des animaux sociaux. Sa thèse essentielle est que pour réussir cela il faut concevoir l'activité culturelle comme l'activité centrale de l'animal

social. Si en cours de route le matérialisme doit non seulement être redéfini en même temps que le concept de culture, mais doit même couper ses liens avec l'antique réalisme, c'est bien parce que nous trouvons dans ces pages un authentique travail de philosopher à la manière matérialiste.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Normand Lacharité, *Un modèle informationnel de la représentation*, contribution aux théories du symbolique. Montréal, Département de philosophie (UQAM), Presses de l'Université du Québec, 1987, 223 pp. (Cahiers Recherches et théories n° S7, collection Symbolique et idéologie, l'Efficacité du symbolique, tome II).

Philippe Ranger

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027094ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027094ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ranger, P. (1989). Compte rendu de [Normand Lacharité, *Un modèle informationnel de la représentation*, contribution aux théories du symbolique. Montréal, Département de philosophie (UQAM), Presses de l'Université du Québec, 1987, 223 pp. (Cahiers Recherches et théories n° S7, collection Symbolique et idéologie, l'Efficacité du symbolique, tome II).] *Philosophiques*, 16 (2), 431–436. <https://doi.org/10.7202/027094ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1989

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

NORMAND LACHARITÉ, *Un modèle informationnel de la représentation*, contribution aux théories du symbolique. Montréal, Département de philosophie (UQAM), Presses de l'Université du Québec, 1987, 223 pp. (Cahiers Recherches et théories n° S7, collection Symbolique et idéologie, l'Efficacité du symbolique, tome II).

par Philippe Ranger

Ce beau petit volume présente, en une version retravaillée au point de devenir un livre complet, le contenu d'une conférence prononcée par le professeur Lacharité, au printemps 1984, au premier colloque sur l'Efficacité du symbolique tenu à l'UQAM sous les auspices du Groupe de recherche en idéologie. Le livre est publié, par les soins de Josiane Ayoub, comme second volume des actes de ce colloque. Voilà pour les origines. Mais ce que nous voyons sous nos yeux est un travail autonome, original par son contenu et fascinant par son procédé.

La philosophie est un art ; tout autant, le texte philosophique peut être l'analogie de bien d'autres arts : danse, dessin, architecture, escrime certes, et surtout théâtre. Ici nous avons l'équivalent sur papier d'une performance réalisée par un artiste très éveillé et extrêmement discipliné. Si on enlève au livre son « appareil », on lui enlève l'essentiel de son art. La démonstration (au sens de performance) consiste avant tout dans l'élaboration de l'appareil et dans le mouvement à l'intérieur des espaces ainsi organisés et définis. Le thème :

Le symbolique dont il est question dans les théories de la culture, de la société ou de l'idéologie consiste généralement en *représentations* partagées par un certain nombre d'êtres humains capables de les avoir... Or, dans le cas du langage, comme dans le cas plus général des objets ou faits « symboliques », l'existence même du symbolique est conçue comme intimement — identiquement ? — liée au fait que les symboles *représentent* quelque chose d'autre qu'eux-mêmes ou font naître des *représentations* chez les humains. ...Dans le présent essai, je tente de poser quelques jalons d'une théorie des représentations et d'en tirer une

définition provisoire du symbolique, étant entendu que j'accepte comme explanandum de départ, minimalement, « le symbolique » tel qu'il paraît dans les deux contextes que je viens d'évoquer. (Pp. 11-12)

Les moyens : manches relevées, sans bruit et sans agitation, le démonstrateur va saisir l'un après l'autre divers objets utilitaires que nous connaissons bien, progressivement les organiser les uns aux autres, créer une forme, souvent s'arrêter pour nous faire un dessin du résultat temporaire, toujours montrer les lois que ce résultat impose à la suite du mouvement, entreprendre une nouvelle étape avec les mêmes gestes précis et la même réserve dans l'action, refaire une pause pour annoncer une nouvelle étape, et ainsi de suite, nous entraînant à admirer comment les choses simples prises comme elles se donnent parlent en elles-mêmes un langage commun, et à saisir graduellement comment un travail d'agencement franc, discipliné, obéissant même, mais régulier, prudent, éclairé, peut étape par étape faire entendre de plus en plus clairement ce langage des formes ordinaires.

Le corps du livre est symétriquement formé d'une brève introduction, de trente pages de « Postulats et notions préalables », d'un chapitre central sur « Le Modèle AdEm » (pour admission-émission) comptant 85 pages, de trente pages encore sur « Les Relations de représentation », et d'une conclusion aussi brève que l'introduction, terminée par un paragraphe « Pour la Suite ». Nous n'en sommes qu'à la page 168. Le dernier quart du volume est occupé par les notes (dix-huit seulement, mais de discussion et occupant presque vingt pages), un index analytique et un index onomastique, deux listes presque essentielles des 49 symboles et abréviations créés dans le texte, par ordre d'apparition et par ordre alphabétique, la liste des figures (vingt-et-une), la bibliographie et la table des matières.

On aura compris que l'objet de la démonstration est le modèle AdEm comme modèle informationnel de la représentation, que la démonstration s'accompagne des dessins fournis par les vingt-et-une figures, que chacun des objets ordinaires manipulés est étiqueté d'une abréviation, comme le sont plusieurs des constructions résultantes, et que la majeure partie du texte, ou des gestes du démonstrateur, est consacrée à définir ces termes et à expliquer leur agencement. Tout ce travail de construction est organisé en de nombreuses sections et sous-sections aux titres bien choisis, de telle façon que la table des matières est elle-même une partie de la démonstration. Seule déception : les 49 objets étiquetés sont exclus de l'index analytique, qui n'est donc que l'ombre de ce qu'il pourrait être.

Venons-en au contenu. On voit la gestuelle épurée de notre démonstrateur dès l'introduction de la première étiquette :

Le point de départ de la théorie matérialiste du symbole que je veux esquisser ici réside dans le postulat que les *seuls* systèmes capables de faire exister du symbolique par le fait de leur activité sont des systèmes matériels définis sur les objets d'expérience que sont les *êtres humains* ; les systèmes matériels en question auront en première approximation les mêmes frontières que le corps des êtres humains. Ces systèmes

sont sans doute bel et bien ce qu'on appelle des « personnes » ; cependant, comme plusieurs des connotations de ce terme, entre autres les connotations éthiques et existentialistes, ne seront pas pertinentes ici, j'introduis le terme de « système interprétant », abrégé « SI », pour désigner chaque être humain. (P. 14)

Bref, un SI, c'est n'importe quelle personne, prise sous le seul rapport qu'on y définit un système interprétant — précision bien assez longue pour mériter un diagramme. Donc, un objet ordinaire, accepté comme tel, mais manipulé avec des distinctions attentives et toujours clairement énoncées.

L'interprétance est l'acte de représentation, c'est-à-dire la production de relations sémantiques secondaires, ou relations symboliques. Un SI est donc d'abord un SM, système capable de recevoir et d'émettre de l'information sémantique (d'entrer dans des relations sémantiques primaires, ou sémantiques tout court), la distinction concrète n'existant que dans la mesure où « je suis encore dans le doute quant à la question de savoir si seuls les humains sont capables de sémantisme » (p. 19). Pour un SI, l'« information » des relations sémantiques (que l'auteur définit seulement par des exemples) peut être portée par un objet concret, mais l'est plus souvent par le rapport entre objets concrets. Les porteurs d'informations sémantiques sont donc dits OEE, « objet, état de choses ou événement » (p. 29), ce qui n'est pas moins circulaire que la notion de relation sémantique. En cours d'acte de représentation, le SI

« fait exister » des [OEE] bien différents et, d'un point de vue informationnel, généralement bien plus complexes que les OEE sur lesquels il est capable de lire quelque information par l'intermédiaire des sens. (Pp. 97-98.)

La dernière thèse des « Postulats et notions préalables » est :

Le modèle de la représentation, pour être informationnel au sens de la théorie nomique-naturaliste [du type lois naturelles] esquissée par les postulats, définitions et thèses précédents, devra décrire la relation de représentation... en termes de *relations d'action* sur des systèmes matériels SI. (P. 42)

Cela ouvre le champ du modèle AdEm. Le modèle AdEm est un modèle purement systémique du système nerveux d'un système matériel correspondant à un SI, système matériel tel qu'il soit capable des actes de représentation propres aux SI. (Quand le titre du livre parle de « la représentation », c'est bien pour désigner une action.) « AdEm » réfère simplement aux deux activités observables du système nerveux vu sous cet angle : les activités matérielles correspondant à la **séquence** admission et à la **séquence** émission dans l'activité symbolique du système interprétant. L'admission et l'émission sont reliées à leur tour à des impulsions sensorielles ou motrices rattachées aux OEE porteurs d'informations sémantiques. Comme on voit, les relations de représentation sont bien ramenées à des relations d'action, et le matérialisme ne se confine pas au postulat que ce sont des systèmes matériels qui font

exister le symbolique, mais s'étend à la maxime de ne citer que des processus matériels qui, considérés comme processus d'un système matériel SI, se traitent comme des processus de représentation.

Page 63, cela ira plus loin :

quelque chose de profondément étranger au kantisme, nommément l'insistance à décrire comme une ontogénèse la mise en œuvre des facultés constitutives du sujet, en d'autres mots : l'insistance, typiquement nomique-naturaliste, à imputer la synthèse du divers à un sujet empirique plutôt qu'à un sujet transcendantal.

Mais cette remarque est presque singulière dans le livre. Ce dont il s'agit ici, c'est l'**émergence** de l'activité de conceptualisation dans l'activité neurologique des SI. Or, non seulement le professeur Lacharité laisse-t-il ailleurs sa démonstration se suffire à elle-même, sans expliquer ses implications au regard des questions traditionnelles de philosophie, mais encore évite-t-il d'attirer l'attention sur le ressort de son systémisme (le systémisme, lui, étant assez évident) : l'émergentisme, tel que proposé par Bunge. À mes yeux l'émergentisme est la règle profonde, quant au contenu, dont l'entier du livre est une application. Je vois dans cette démonstration une contribution au courant matérialiste aussi franche et soutenue qu'elle est peu affichée.

Jusqu'à la moitié du livre ou un peu plus (p. 96 environ), l'auteur s'occupe surtout de mettre en place les éléments de son modèle. Cela fait, il le « fait tourner », c'est-à-dire qu'il montre comment le modèle AdEm permet d'expliquer le côté production de l'acte de représentation. Il s'agit avant tout de la section « Les Mécanismes de projection », beaucoup plus centrale que ne laisserait penser son numéro, 2.6.2.1. Les cinq mécanismes dont il s'agit sont 1. l'innovation sous contrainte (la contrainte des informations pratiques expliquant la part de non aléatoire dans la production d'informations au-delà des synthèses de l'expérience sensible) ; 2. l'équilibration entre le poids des informations « M », sémantiques non linguistiques, et celui des informations « M-L », sémantiques-linguistiques ; 3. « la primauté du schéma dispositionnel réaliste », soit l'orientation des conjectures vers la congruence avec le contenu informationnel des neuro-capteurs ; 4. et 5. deux récursivités, celle de la généralisation et celle de la bio-rélexion. En pratique, le SI dispose de deux univers de discours où intégrer et organiser son travail de projection, plus exactement, de deux univers de discours dans lesquels doit se faire son travail de projection, l'univers psycho-réaliste où l'objet est projeté « dans le sens interne » et l'univers idéo-réaliste où il est projeté dans le sens externe. Car les objets mentaux sont autant partie de la réalité que les objets concrets, dès que nous posons que ces derniers sont réellement perçus (désirés, etc.). Un troisième univers serait celui des mots eux-mêmes.

C'est par le produit des mécanismes de projection que doivent s'organiser théoriquement et s'expliquer, au moins par hypothèse, les formes plus élevées de représentation. Le dernier acte de notre démonstration est constitué par le chapitre trois, qui dresse le tableau des relations de représentation telles que proposées par tout ce qui précède, mais cette fois comme

libérées de tout ce préalable, comme si on parlait du pur concept abstrait de « la représentation ». Le contenu de ce dernier acte est beaucoup trop synthétique pour que j'en propose ici un résumé. Deux remarques seulement. Un, le représenté de la représentation prise dans sa forme forte, linguistique, doit toujours appartenir soit à l'univers psycho-réaliste, soit à l'idéo-réaliste. Deux, l'auteur prend encore plus de peine ici qu'ailleurs à exposer les limitations du travail qu'il est en train d'exécuter. La conclusion, enfin, est simple, claire, utile, et aurait pu se placer à la suite de l'introduction.

À mon sens, la seconde partie du livre est un bel exemple de mise en application de l'émergentisme. Mais elle échoue à me convaincre parce que la construction sur laquelle elle est fondée, issue de la première partie du livre, malgré la beauté du travail, me semble un effort pour accommoder formellement entre eux des discours dont les présupposés ontologiques, méthodologiques et épistémologiques posent des alternatives claires qui ne sont pas résolues. En particulier, réalisant que la notion sémantique d'information ne se ramène pas à la notion mathématique, l'auteur apporte néanmoins à sa démonstration, dédiée à l'information au sens sémantique, des matériaux traitant de l'information au sens mathématique, comme s'ils traitaient de « l'information » tout court. Le conflit atteint son point le plus criant dans la section 2.5. Celle-ci commence par :

Un modèle informationnel (on dit parfois aussi « cybernétique ») utilisé pour décrire un processus cognitif n'est généralement rien d'autre qu'un *programme* rédigé dans un langage informationnel (« information-processing language » [soit langage informatique, plutôt qu'informationnel] ; ... (P. 88)

Suit une citation de Herbert Simon d'où le professeur Lacharité conclut qu'un modèle informationnel sera méthodologiquement complet « s'il peut énumérer les opérations dont les résultats sont éventuellement comparables, aux fins de tester le modèle, avec ceux du système étudié ». Vient ensuite :

S'il y a néanmoins dans AdEm un organe présenté comme un preneur de décision, c'est pour exprimer : ... que la psychologie informationnelle n'offre pas présentement, à ma connaissance, de modèle un peu général et relativement capable de susciter le consensus, qui détermine si l'être humain [l'isolation théorique de SI est rompue] possède une liberté d'initiative ou qui rende compte de ce qui paraît être un libre arbitre, ... (P. 89)

Avouons que les sources principales de l'auteur, du côté intelligence artificielle, Simon et Pylyshin (surtout le premier) font depuis longtemps flèche de tout bois, et que ce n'est pas eux qui souligneront qu'il faut décider entre un processus programmé et un acte de libre arbitre. Un autre élément méthodologique qui contribue à conduire en ce traquenard, c'est la tendance de l'auteur, dans la première moitié du livre, à traduire les éléments théoriques de ses sources disparates en autant d'éléments de son modèle commun (souvent préfixés de « neuro- », ce qui n'aide rien). C'est en particulier ce qui nous donne le fameux effecteur **central** — la liberté

exigeant l'unité de la personne, et rien dans les diverses théories réunies ici ne disant formellement que le rôle dévolu à l'effecteur est réalisé par des instances diverses et à des niveaux multiples.

En fait, l'effecteur central n'est que la section « boîte noire » d'une chaîne dont chacun des autres chaînons, à mon sens, souffre des mêmes deux défauts : unité de la chaîne, spécificité de la fonction du chaînon. Pêle-mêle, il faudrait signaler que : 1. la distinction programme-données est une pure vue de l'esprit ; le « programme » d'un système nerveux ne peut être distingué de ses « données » ; 2. chaque neurone comptant des centaines de synapses pour un axone, la transformation de l'information (au sens mathématique) est forcément un processus dominant et universel dans le système nerveux, la transmission un processus pratiquement marginal ; 3. la plus grande difficulté d'accommodation entre les discours sémiologiques et ceux de la neurologie, c'est sans doute que les objets des premiers (les appareils du fonctionnement sémantique, surtout conscient) sont relativement stables et reproductibles tandis que ceux des seconds (les appareils du fonctionnement nerveux) sont des approximations constamment en voie de ré-adaptation. Bref, j'aurais été mieux persuadé par cette démonstration, qui ne laisse de me séduire à chaque page, si elle avait au moins abandonné pour le modèle AdEm toute référence à la neurologie et à la cybernétique, pour ne relier l'unité et la spécificité de chacune des instances qu'aux discours sémantiques et psychologiques.

Mais cela aurait été rompre avec Bunge, et produire une très belle démonstration de l'émergentisme au moment même où l'on taisait l'ontologie émergentiste. Le travail de clarification, de schématisation, de mise au net auquel s'est consacré l'auteur ne peut pas ne pas servir un lecteur qui s'intéresse, même un peu, aux questions traitées. Dans mon cas, il a servi à m'orienter un peu plus contre les bases d'où le professeur Lacharité est parti. Preuve que nous avons là un véritable travail théorique, plutôt qu'un essai rhétorique.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

* * *

Philosophie et culture, Actes du XVII^e congrès mondial de philosophie, Montréal 1983, *Philosophy and Culture*, Proceedings of the XVII World Congress of Philosophy, Venant Cauchy, dir. de publ., Éditions du Beffroi, Éditions Montmorency, Montréal, V tomes, 1986, 1988. Tome I, 426 p. + ind. noms ; tome II, 986 p. ; tome III, 885 p. ; tome IV, 884 p. ; tome V, 710 p.+ ind. des sujets et des auteurs.

Josiane Boulad-Ayoub

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027095ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027095ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Boulad-Ayoub, J. (1989). Compte rendu de [*Philosophie et culture*, Actes du XVII^e congrès mondial de philosophie, Montréal 1983, *Philosophy and Culture*, Proceedings of the XVII World Congress of Philosophy, Venant Cauchy, dir. de publ., Éditions du Beffroi, Éditions Montmorency, Montréal, V tomes, 1986, 1988. Tome I, 426 p. + ind. noms ; tome II, 986 p. ; tome III, 885 p. ; tome IV, 884 p. ; tome V, 710 p.+ ind. des sujets et des auteurs.] *Philosophiques*, 16 (2), 436–439. <https://doi.org/10.7202/027095ar>

Philosophie et culture, Actes du XVII^e congrès mondial de philosophie, Montréal 1983, ***Philosophy and Culture***, Proceedings of the XVII World Congress of Philosophy, Venant Cauchy, dir. de publ., Éditions du Beffroi, Éditions Montmorency, Montréal, V tomes, 1986, 1988. Tome I, 426 p. + ind. noms ; tome II, 986 p. ; tome III, 885 p. ; tome IV, 884 p. ; tome V, 710 p.+ ind. des sujets et des auteurs.

par Josiane Boulad-Ayoub

Cette fort belle publication des Actes du XVII^e congrès mondial de philosophie, soigneusement exécutée et qui témoigne clairement d'un travail

énorme autant qu'attentif au moindre détail, fait honneur par sa qualité superbe à la communauté philosophique canadienne toute entière et en particulier à l'équipe de production (dont la cheville ouvrière était Denyse Cauchy) dirigée par Venant Cauchy, président du comité organisateur du congrès et président actuel de la Fédération internationale des sociétés de philosophie. Cinq fort volumes rassemblant les contributions de près de 2 500 auteurs et émanant de quelque 75 pays élèvent un impressionnant monument à la vigueur de la réflexion philosophique dans le monde. Signalons aussi que mettant à profit toutes les ressources technologiques actuelles, l'organisation de la publication a mis sur micro-fiches toute l'information relative au congrès, les communications, conférences, séances plénières, etc., et les a distribués aux auteurs participants. Tels quels les Actes reconstituent le tableau fidèle de cet événement important dont Montréal et son Palais des Congrès tout neuf furent les hôtes en 1983 lors du déroulement de ce XVII^e congrès organisé de manière impeccable comme nous pouvons tous en témoigner et sur lequel veillaient sans désespérer Adèle Chéné et Denyse Cauchy. Un congrès consacré à la problématique de la culture, comme le rappelle l'Avant-propos signé de Venant Cauchy qui en dégage les principales lignes de faite tout en indiquant les interrogations que se posèrent les participants sur les divers aspects de la culture, sa dynamique et ses interrelations avec la pratique humaine.

Le premier tome des Actes se compose de quatre ensembles rassemblant les textes donnés lors des grandes manifestations « collectives » du congrès, théoriques ou encore plus rituelles. Ainsi le premier ensemble regroupe les diverses allocutions prononcées pendant la séance d'ouverture, notamment la conférence inaugurale qui avait été confiée à Fernand Dumont et dont le thème développait ce qu'on peut appeler « l'esprit du congrès » : il s'agissait des rapports entre les mutations culturelles et l'activité philosophique qui pense ces changements. De même on retrouvera ressortissant à cet ensemble les allocutions, les discours, les adresses ainsi que la conférence de clôture par Venant Cauchy qui marquèrent le final de ce riche et combien stimulant XVII^e congrès. Ce sont ensuite les textes des participants aux quatre séances plénières du congrès qui circonscrivaient les principales facettes philosophiques du problème. Ainsi la première séance exploitait le thème de la « détermination philosophique de l'idée de culture », le titre précisément de la profonde communication d'Emmanuel Levinas à cette séance ; on examinait dans la seconde séance où l'on se souviendra de la communication de Chaïm Perelman et de celle de Raymond Klibansky, les « cultures et valeurs : perspectives historiques » ; le thème de la troisième séance « personnes et cultures dans le monde contemporain » permit entre autres à Éliane Amado Lévy-Valensi de traiter de la *culture hébraïque comme refoulé de la culture occidentale*, et enfin la quatrième séance dessina à travers les communications de ses participants les perspectives d'avenir eu égard aux rapports de la philosophie et de la culture. Un troisième « ensemble » contient les analyses des éminents spécialistes qui traitèrent à l'intérieur des deux importants symposiums tenus à l'occasion du congrès, des relations ontologiques entre

« réalisme et science » pour le premier de ces symposiums (Gautier, Thom, Putnam, Van Fraassen) et, pour le second, des « problèmes de la référence » avec les théoriciens du langage, Quine, Føllesdal, Kripke, Strawson. Enfin le quatrième « ensemble » reprend les colloques consacrés à l'étude d'auteurs philosophiques dont l'anniversaire de naissance ou de mort coïncidait avec l'organisation du congrès et rapporte le texte des communications données par les grands spécialistes de la pensée de Marx, de Lavelle, d'Ortega y Gasset et de Jaspers.

Les quatre volumes suivants des Actes reflètent toute l'activité et toute la réflexion déployée à l'occasion de ce forum philosophique, le plus important de son genre : ils enregistrent les travaux de la quarantaine des tables rondes du congrès, de la vingtaine de séances spéciales, des douze séances de thèses affichées, de la dizaine d'ateliers et retracent le texte des quelques cinq cents communications libres présentées aux cinquante-six séances des sections du congrès. On trouvera au cinquième et dernier tome deux index complets où figure l'inventaire des sujets abordés ainsi que le nom des auteurs.

Le deuxième, le troisième ainsi que la plus grande partie du quatrième volume regroupent les communications, orientées il va s'en dire par la problématique commune de la culture, qui furent données sous l'égide des 20 sections du congrès. Donnons ici pour mémoire la nomenclature des titres-thèmes-approches disciplinaires de ces sections. On trouvera dans le deuxième volume les communications présentées à l'intérieur des sections 1 à 6, soit : 1 A et 1 B, « culture et nature », 2 A, « éthique, droit et religion », 2 B, « langage et arts dans la culture », 2 C, « le rôle de la philosophie dans l'histoire des cultures », 2 D, « Idéologie et culture », 2 E, « éducation et culture », 3 A, « dialectique de la personne et de la culture », 3 B, « dialogue et conflit des cultures », 3 C, « liberté, création et structures sociales, 3 D et 4 A, science, technologie et production dans la culture », 3 E, « les femmes dans la culture », 4 B, « présence et actualité de la philosophie dans les changements culturels », 5, « logique et méthodologie », 6, « théorie de la connaissance ».

Le troisième volume recouvre les sections 7 à 16 B, soit : 7, « philosophie du langage », 8, « philosophie des sciences », 9, « anthropologie et psychologie », 10, « métaphysique », 11, « philosophie de la religion », 12, « éthique », 13, « philosophie sociale et philosophie du droit », 14, « philosophie de l'histoire », 15, « esthétique et philosophie de l'art », 16 A, « philosophie ancienne », 16 B, « philosophie médiévale ».

Le quatrième volume correspond aux sections 16 C à 20, dite « section mixte » ; ce même volume contient aussi le contenu de 13 tables rondes. Il s'agit dans l'ordre des sections suivantes : 16 C, « philosophie moderne », 16 D, « philosophie contemporaine », 17, « philosophie orientale », 18, « philosophie islamique », 19, « pensée africaine », et 20, la « section mixte » regroupant une soixantaine de communications sur les divers aspects du problème de la culture entendue au sens large. Les tables rondes regroupant de trois à quatre spécialistes chacun, couvrent un large éventail de thèmes allant de la critique de la culture chez Rousseau ou encore chez Heidegger aux

relations entre rites et culture ou à l'analyse du concept de négritude en passant par la discussion de thèmes propres à la philosophie américaine ou encore à l'actualité d'Aristote.

Le cinquième et dernier volume des Actes complète la reproduction des textes donnés aux 12 tables rondes restantes et consacrées elles aussi à l'analyse de problèmes variés s'étendant des perspectives féministes sur l'histoire de la philosophie aux rapports de Plotin à la culture sans oublier la philosophie de C.S. Peirce, l'intelligibilité de la nature, la pensée de la justice ou encore les rapports de la culture hébraïque avec l'élaboration du temps. Ce volume rapporte encore les formulations des « thèses affichées » ainsi que les textes des séances spéciales, toutes d'un intérêt incontestable, questionnant par exemple les apports de la philosophie chinoise au monde moderne, les rapports de l'activité philosophique et la pensée de libération nationale, ceux de la métaphysique et de la littérature ou encore les problèmes suscités par la modernité et la post-modernité. Ce dernier volume se clôt sur le texte des contributions aux différents ateliers dont les thèmes variés comportaient entre autres une réflexion sur les conditions, les objectifs et les objets de l'enseignement philosophique, les caractères des philosophies nationales, ou encore les relations entre informatique et philosophie. Rappelons, comme je l'ai déjà signalé, que le tome V des Actes comprend ces outils commodes pour le chercheur que sont, outre une table complète des matières, un index des sujets et un index des auteurs.

Redisons en conclusion notre admiration devant l'impressionnant travail que représente le contenu de ces Actes du XVII^e congrès, actes qui devraient figurer dans toutes les bibliothèques de nos institutions, ne serait-ce qu'à titre de référence indispensable sur ce qui marque l'actualité philosophique dans le monde. Ces cinq volumes illustrent de façon concrète les tendances de la recherche philosophique contemporaine et accomplissent de manière excellente leur rôle de témoin et d'enregistreur de l'état à un moment donné de la vie philosophique de notre époque.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Martial Gueroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, collection *Analyse et raisons*, Aubier, Paris, Livre I, tome II, *En Allemagne, de Leibniz à nos jours*, 1988, pp. 329-673; livre I, tome III, *En France, de Condorcet à nos jours*, pp. 674-10084.

Josiane Boulad-Ayoub

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027096ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027096ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Boulad-Ayoub, J. (1989). Compte rendu de [Martial Gueroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, collection *Analyse et raisons*, Aubier, Paris, Livre I, tome II, *En Allemagne, de Leibniz à nos jours*, 1988, pp. 329-673; livre I, tome III, *En France, de Condorcet à nos jours*, pp. 674-10084.] *Philosophiques*, 16 (2), 439–443. <https://doi.org/10.7202/027096ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1989

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

MARTIAL GUEROULT, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, collection *Analyse et raisons*, Aubier, Paris, Livre I, tome II, *En Allemagne, de Leibniz à nos jours*, 1988, pp. 329–673 ; livre I, tome III, *En France, de Condorcet à nos jours*, pp. 674–10084.

par Josiane Boulad-Ayoub

Avec la parution récente de ces deux derniers tomes du Livre I de *L'histoire de l'histoire de la philosophie* s'achève la publication posthume de

la *Dianoématique* de Martial Gueroult, le grand historien-philosophe ; c'est Ginette Dreyfus, son héritière spirituelle, hélas elle aussi disparue aujourd'hui qui en avait établi le manuscrit complet avec la scrupuleuse attention qu'on lui connaît. Rappelons ici que si la rédaction primitive de l'œuvre remonte aussi bien pour le Livre I que pour le Livre II aux années 1933 à 1938, le Livre II où figurait à titre d'introduction le chapitre initial du Livre I, a paru bien avant les trois tomes du Livre I, plusieurs fois réécrit, constamment revu et augmenté mais auquel l'auteur n'avait pu mettre la dernière main. Bien que l'idée-mère orientant la perspective dianoématique (*dianoema*, doctrine) mise au point par Gueroult lie étroitement le travail des deux livres, chacun de ces ouvrages a son autonomie comme sa validité propres ; ils tirent leurs caractéristiques de leur traitement respectif de la relation philosophie-histoire, examinée en droit par le Livre II, en fait par les trois volumes du Livre I. Gueroult développe dans le Livre II d'une originalité puissante les assises philosophiques du problème que pose l'histoire de la philosophie ; il met donc en place avec le corps de la Dianoématique les conditions du passage du fait au droit, de l'histoire de la philosophie à son concept, en même temps qu'il détermine la solution transcendantale du problème engagé par les rapports des philosophies à leur passé. Le Livre I dont les seules deux dernières parties nous occupent ici a pour tâche de reconstruire le contenu philosophique de l'histoire de la philosophie ; les trois tomes composant le livre retracent avec toute la rigueur et la domination qui font les qualités premières des monographies de Gueroult, l'histoire, c'est-à-dire le *fait* se développant dans le temps et dans l'expérience, des conceptions philosophiques de l'histoire de la philosophie.

On sait les ambitions de la Dianométrie, d'une discipline qui *porterait sur les conditions de possibilité des doctrines comme objets dignes pour le philosophe d'une histoire*. Cette critique qui débouche sur une théorie de l'essence des philosophies comme de son rapport nécessaire avec la connaissance de la vérité s'accorde tout à fait avec la méthode des structures que Martial Gueroult appliqua dans ses analyses des œuvres philosophiques et anime son mouvement profond. On pourrait même comprendre l'entreprise dianoématique comme constitutive du programme gueroultien en histoire de la philosophie et, à ce titre, la considérer au fondement de la méthode pratiquée par lui tout au long de sa vie, si la fécondité de cette méthode ne l'avait abondamment justifiée déjà ; on remarquera, au demeurant, qu'à son tour la méthode imprime sa marque sur les problèmes particuliers rencontrés par le dianoématicien dans son investigation de l'explication philosophique et qu'elle illumine de sa manière inimitable chacune des conceptions dont font état les volumes consacrés à l'histoire de l'histoire de la philosophie.

La *Dianoématique* est tout à la fois théorie des théories mises en œuvre par la philosophie et histoire de l'histoire de la philosophie, histoire des représentations philosophiques relatives au problème que sa propre histoire pose à l'activité philosophique dans son devenir infini. Allant de l'histoire à la philosophie et de la philosophie à l'histoire, Martial Gueroult pense dans toute sa complexité la relation antinomique unissant les deux notions,

l'histoire et la philosophie ; restauration de l'histoire ou déduction critique, la réflexion est soucieuse d'articuler l'une à l'autre la réalité des deux ordres de vérité que ces concepts subsument, l'ordre temporel de la vérité historique, l'ordre de la vérité philosophique qui se pose comme intemporel. Si le Livre II réconciliait la philosophie avec son histoire en dégagant les conditions qui rendent possible la constitution de l'histoire de la philosophie comme discipline philosophique, la réflexion du Livre I qui allie à la vision souveraine d'ensemble, la précision du détail, livre au lecteur l'histoire impartiale de l'histoire de la philosophie, de sa formation dans le temps et de ses variations selon les époques, les cultures, et surtout selon la vie elle-même des doctrines philosophiques dans l'entrecroisement mutuel de leurs relations avec leurs propres sources.

Ainsi, le tome II du Livre I — pour mémoire, le tome I, paru en 1984, s'appliquait à une histoire de l'histoire de la philosophie en Occident, des origines à Condillac — parcourt depuis Leibniz à Jaspers, le domaine conceptuel et méthodologique à l'intérieur duquel les philosophes allemands ont proposé leurs conceptions de l'histoire de la philosophie et que l'effort pour parvenir à un jugement transhistorique de vérité accompagne comme inévitablement. L'étude de Gueroult découvre le procès des relations des philosophes à l'histoire de leur discipline ; elle situe dans le même temps les problèmes auxquels s'affrontent les doctrines particulières et explique génétiquement les tendances successives qui dirigent l'effort philosophique pour résoudre l'antinomie entre l'histoire et philosophie. Le leibnizianisme ouvre l'ère de ce que Gueroult appelle la métaphysique de l'histoire de la philosophie et se marque par la substitution de la synthèse à l'analyse dissociative eu égard aux deux pôles organisateurs de la relation histoire-philosophie. Le moment kantien scelle le temps fort dans l'exploitation de cette voie. Gueroult fait remonter aux thèses kantiennes qui assimilent l'histoire de la philosophie à l'histoire de la raison comme système abstrait et *a priori*, l'englobissement de l'histoire dans la philosophie. La réaction contre cette histoire abstraite débutera par la tentative de conciliation de Tennemann puis de Carus et l'unité qu'ils s'efforcent d'établir entre le devenir et la logique. Un chapitre très éclairant relie la dernière conception de Kant relative à l'histoire de la philosophie à la mise en rapport que Herder puis Lessing font de l'histoire de l'humanité à l'histoire de la philosophie. La synthèse hégélienne enfin représente l'apogée de cette métaphysique de l'histoire de la philosophie avant que la réaction positiviste n'annonce le retour de la prédominance de l'histoire sur la philosophie au cours du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle allemand. Gueroult distingue parmi les contributions les plus intéressantes du courant positiviste, la doctrine de Brentano et les conceptions de Dilthey. Avec l'analyse pénétrante des points forts mais des faiblesses indiscutables de la tentative de Jaspers pour construire une philosophie de l'histoire de la philosophie et de surmonter ainsi l'antinomie du temporel et de l'intemporel, s'achève ce tome II du Livre I.

Le tome III du Livre I retrace les formes que prennent en France le contenu philosophique de l'histoire de la philosophie, et examine comment

se développe à cet égard la tradition française de Condorcet à nos jours. Celle-ci part du scepticisme métaphysique prédominant dans la seconde moitié du XVIII^e siècle qui incline l'intérêt davantage vers l'histoire des sciences et de la pensée scientifique qu'aux objets de l'histoire de la philosophie et à l'histoire de la philosophie proprement dite. Voltaire, à l'article Philosophie de son *Dictionnaire* résume bien l'attitude unanime d'alors qui conduira tout naturellement aux options positivistes du siècle suivant et dont Comte se montrera le représentant éminent. Voltaire écrit en effet après avoir résumé ce qui, selon lui, peut être retenu de la philosophie antique : « [...] Celui qui imagine la navette l'emporte furieusement sur celui qui imagine les idées innées ». Gueroult tout en dégageant ce qui néanmoins dans les conceptions de Condorcet et de Comte, surtout dans leur discussion respective de la notion de progrès va permettre le renouvellement des conceptions de l'histoire de la philosophie, souligne les différences entre l'idéal allemand et français de cette histoire. L'œuvre de l'idéologue De Gérando, qui a été en France le *premier des historiens de la philosophie digne de ce nom*, l'éclectisme de Cousin qui donne au courant historique et métaphysique de l'histoire de la philosophie en France ses couleurs propres, suscitent, malgré le manque de vigueur de leur réflexion philosophique propre, nous dit Gueroult, la première impulsion au mouvement dont devait sortir plus tard, par l'intermédiaire de Boutroux, élève de Lachelier, l'école française contemporaine d'histoire de la philosophie. L'entreprise de Renouvier, fondateur du néocriticisme, leur successeur dans le courant français d'inspiration kantienne, en demeure le modèle. Gueroult analysera avec une acuité exemplaire ce qu'il juge être « la première et la plus profonde des doctrines de l'histoire de la philosophie qui ait jamais vu le jour en France ». La vivante compréhension dont Gueroult fait preuve en critiquant l'œuvre de Renouvier, rendant sensible au lecteur l'intérêt exceptionnel qu'elle retient en dépit finalement des ses insuffisances, éclaire en retour les tendances qui animent son propre projet. Dans ses termes : « Découvrir un principe de différenciation concret qui n'abolisse plus les différences sous prétexte de les fonder, qui unisse l'individualité de chaque doctrine avec l'absoluité que pourtant elles manifestent toutes, sans compromettre l'une par l'autre, telle sera l'une des tâches du philosophe préoccupé de fonder philosophiquement l'histoire de la philosophie ». (p. 838)

Avec l'étude consacrée à Bergson et à la tendance qui, dans la ligne du spiritualisme français, porte, selon les mots de Bergson lui-même, *la philosophie moderne à hausser l'Âme au-dessus de l'Idée*, puis à la philosophie brunshvicgienne de l'histoire de la philosophie, laquelle, *une des plus suggestives qui soient*, trouve ses sources profondes d'inspiration dans une philosophie de l'esprit appuyée sur la science, Gueroult rend manifeste la dissociation des deux tendances entre lesquelles oscillent, depuis Ravaisson, les conceptions françaises de l'histoire de la philosophie : « la tendance à l'interpréter en fonction de la philosophie conçue comme science et la tendance à l'interpréter en fonction de la philosophie rapprochée de la création artistique et religieuse ». Les analyses aussi vigoureuses que subtiles des deux avant-derniers chapitres

sont consacrées à ce type de perspective et aux réflexions qui empruntent les voies de la subjectivité ou de l'objectivité esthétique. Gueroult discute d'abord la conception de Bréhier qui se plaçant à un point de vue bergsonien, propose une compréhension interne du monde philosophique par la régression vers l'intuition créatrice et qui conçoit l'œuvre comme une dégradation de l'élan initial. Il s'agit ensuite des thèses soutenues par Souriau et de sa théorie de la compréhension interne par l'ascension instaurative aboutissant à l'œuvre. Gueroult pose le problème qui demeure toujours d'actualité des différences ou des affinités entre la création philosophique et celle artistique. Il montre, s'opposant à la conception défendue par Souriau dans son livre *L'instauration philosophique*, que, contrairement à l'artiste dont l'effort est tout entier orienté vers l'instauration du monument considéré comme fin en soi, le philosophe ne vise pas directement son œuvre mais directement la découverte d'une vérité de jugement, la solution d'un problème étranger au souci de « l'œuvre » et posé par la nature des choses. (pp. 1014-1015). Le volume s'achève par l'examen de ce qu'apporte à la solution de l'antinomie histoire-philosophie, d'abord la « voie logique » représentée par Gilson et par l'histoire comparative de la philosophie pratiquée par cet auteur, ensuite la « voie phénoménologique » avec laquelle Henri Gouhier approche la compréhension de l'esprit philosophique et de son action.

Génie de l'invention et génie de l'histoire, tels sont les termes de Ginette Dreyfus qualifiant ce que réunissait l'œuvre de Gueroult. On ne saurait mieux faire en conclusion que les reprendre et rendre hommage à notre tour à ce monument au plus haut point captivant que la philosophie élève à son histoire.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

* * *

Philosophiques

philosophiques

René Zapata, *La philosophie russe et soviétique*, collection *Que sais-je?*, n° 2412, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, bibliog., ind., 128 p.

Josiane Boulad-Ayoub

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027097ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027097ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Boulad-Ayoub, J. (1989). Compte rendu de [René Zapata, *La philosophie russe et soviétique*, collection *Que sais-je?*, n° 2412, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, bibliog., ind., 128 p.] *Philosophiques*, 16 (2), 443–445.
<https://doi.org/10.7202/027097ar>

RENÉ ZAPATA, *La philosophie russe et soviétique*, collection *Que sais-je ?*, n° 2412, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, bibliog., ind., 128 p.

par Josiane Boulad-Ayoub

Un peu comme pour les vins de table, il y a par rapport aux standards de cette collection, de bons et de moins bons *Que sais-je*. Le petit livre de René Zapata, auteur de *Luttes philosophiques en URSS (1922–1931)* également aux PUF (1983), sur la philosophie russe et soviétique se range parmi les crus de qualité supérieure. Informatif, compétent, bien organisé, non seulement l'ouvrage renseigne-t-il admirablement sur les auteurs traités mais il les met en perspective avec une grande finesse critique, les situant à la fois dans leur

contexte socio-historique et par rapport aux problématiques de la tradition philosophique. Fait rare à noter dans les publications françaises, le lecteur dispose d'un index fort bien fait des noms russes cités.

L'auteur analyse donc le développement que l'activité philosophique a connu au sein de cette culture particulière depuis son émergence comme telle sous le règne de la « Sémiramis du Nord » et de sa politique tournée vers l'occidentalisation de la société russe jusqu'aux tendances actuelles qui marquent l'histoire de la philosophie soviétique et celle de son institutionnalisation à partir des années 30. Un des plus grands mérites de l'ouvrage, et l'effort heuristique qui le caractérise, repose sur la conception que se fait l'auteur de l'histoire de la philosophie : sa méthode étant de préférence génétique et explicative que descriptive et narrative. Aussi n'est-on pas convié à une simple promenade chronologique d'écoles en écoles, encore moins obligé de parcourir une série de notices juxtaposées. Bien au contraire, la lecture de l'auteur se soutient d'une armature de thèses précises qui font apparaître la dynamique interne animant les idées, les doctrines, les thèses ou les débats spécifiques à la vie de la pensée en Russie de Tchernichevski à Lénine, et qui dégage au bénéfice du lecteur leurs continuités mutuelles, leur filiation, leurs relations avec les problèmes de la *philosophia perennis*, leur accent propre. Un fil conducteur existe, la réflexion philosophique de l'auteur sur le sujet complexe auquel elle s'applique qui guide le lecteur de manière compréhensive, et qui lui permet d'avancer utilement dans l'intelligence des conditions de la pensée philosophique en Russie (première partie de l'ouvrage), puis en Union soviétique (deuxième partie de l'ouvrage) et des problèmes caractéristiques auxquels se sont affrontés les auteurs au cours de ces deux siècles. L'ouvrage fait saisir l'unité en fin de compte de l'histoire de la philosophie russe. Une unité qui provient, nous dira l'auteur en conclusion de son examen, d'abord de l'unité d'une problématique laquelle, à travers les formes successives qu'elle emprunte, s'attache à penser *la spécificité et la destinée de la Russie*, ensuite de l'unité d'une pratique de la philosophie orientée politiquement, depuis son apparition, par la résistance de la pensée *au vide, au silence et à l'abjection du pouvoir absolu*.

Ainsi la première partie de l'ouvrage expose en trois chapitres concis, d'abord ce qui a marqué les débuts de la vie philosophique en Russie, le tribut qu'elle doit au sensualisme des Lumières, mais aussi l'effort théorique qui traverse toutes les œuvres philosophiques qui paraissent avant ou après 1917 pour fixer les catégories nécessaires à l'interprétation de l'État et de la nation russe, à marquer sa spécificité historique et culturelle, ainsi que pour fonder philosophiquement les positions politiques et la critique littéraire dont l'histoire, relèvera justement l'auteur, se conjugue en Russie, aux thèmes du questionnement philosophique. L'auteur nous montre ensuite comment s'aiguisent ces catégories et se dessinent les traits du projet politique propre aux penseurs ou aux écrivains russes tout au long du XIX^e siècle, le développement du nihilisme et du populisme, leur répression par le pouvoir et les débats polémiques qui encadrent de tels mouvements, l'émergence de la pensée réactionnaire ainsi que le commencement de la renaissance spirituelle.

Le dernier chapitre de cette partie reconstitue les étapes du chemin qui va conduire de la mise en cause de l'intelligentsia radicale ou de celle libérale, en passant par l'engagement politique de plus en plus prononcé des intellectuels, à l'émigration pour certains et au rayonnement de leurs idées à l'étranger, et qui débouchera chez les bolcheviques sur la crise idéologique entre partisans et adversaires de l'empiriocriticisme.

L'analyse des débats des années 20 ouvre la seconde partie de l'ouvrage dévolue à l'analyse de la philosophie soviétique, débats dominés par les interventions de Lénine, la controverse entre dialecticiens et mécanistes et enfin les débuts de la bolchévisation de la philosophie. Le chapitre II de cette partie retrace les effets d'une telle bolchévisation pendant l'époque stalinienne, entre autres la tristement célèbre « affaire » Lyssenko ainsi que la discussion curieuse sur le statut de la linguistique, structure ou superstructure ? Le chapitre troisième et dernier fait état des objets de la philosophie soviétique depuis le « dégel », des rapports de la pensée philosophique marxiste avec les sciences et campe les domaines à l'intérieur desquels la recherche philosophique se développe actuellement. Cependant les perspectives qu'envisage l'auteur à la fin de ce chapitre de même que les conclusions qu'il tire de son étude sont plutôt sombres si elles sont réalistes. Il soutient, en effet, qu'en raison de la place occupée par l'appareil philosophique dans le système idéologique soviétique, on peut douter que le renouvellement des orientations politiques inauguré par Gorbatchev puisse déboucher sur une transformation profonde de cet appareil philosophique. On peut prévoir, dit-il, que le changement sera dirigé vers un « renforcement de l'appareil idéologique » et que cet effet « entraînera dans son sillage une instrumentalisation encore plus grande de la philosophie » (p. 120).

Un petit livre efficace comme outil de référence et d'analyse qui intéressera les historiens de la philosophie et des idées de même que le philosophe politique. Un seul étonnement : pourquoi l'auteur a-t-il passé sous silence le travail de chercheurs aussi importants que féconds tels Vygotski et Luria ? Mais peut-être estimait-il que leurs ouvrages et leurs pratiques ressortissaient davantage d'une histoire de la psychologie ou des sciences cognitives que d'une histoire de la philosophie.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

François Latraverse, *La pragmatique : histoire et critique*,
Bruxelles, Mardaga, 1987, 267 p.

Daniel Laurier

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027098ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027098ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Laurier, D. (1989). Compte rendu de [François Latraverse, *La pragmatique : histoire et critique*, Bruxelles, Mardaga, 1987, 267 p.] *Philosophiques*, 16 (2), 446–450. <https://doi.org/10.7202/027098ar>

FRANÇOIS LATRAVERSE, *La pragmatique : histoire et critique*, Bruxelles, Mardaga, 1987, 267 p.

par Daniel Laurier

Chacun sait que le terme « pragmatique » a été mis en circulation par Charles Morris en 1938 pour désigner une discipline sémiotique complémentaire de la syntaxe et de la sémantique, et que malgré tous les efforts déployés, surtout dans les années 1970, pour lui donner une identité, la pragmatique n'a jamais réussi à se constituer en une véritable « discipline ». Latraverse se propose ici de relater quelques-uns des avatars qui ont marqué l'histoire récente des tentatives de « constitution » de la pragmatique, pour en faire ensuite une sorte d'autopsie. Il en ressort apparemment que de la pragmatique, comme de la rose, nous n'avons que le nom ; et Latraverse est bien forcé d'admettre, au moment de conclure, que « pour une part, ce que cette enquête a traqué est un mot » (p. 251). Mais s'il y a des mots qui méritent d'être ainsi « traqués », Latraverse ne parvient malheureusement pas à nous convaincre que le mot « pragmatique » est de ceux-là. Il n'ignore pourtant pas que la question de la nature de la pragmatique n'a d'intérêt que dans la mesure où elle renvoie à celle des conditions de possibilité d'une théorie générale du langage (p. 18), mais faute de donner suite à cette déclaration de principe et de mettre en perspective les diverses conceptions de la pragmatique qu'il examine, son essai reste assez rhapsodique et désolant.

Dans un court chapitre destiné à introduire la question de la délimitation et de l'organisation interne de la pragmatique (où il n'est cependant guère question d'« organisation »), l'auteur rappelle comment le domaine présumé de la pragmatique n'a généralement été conçu que de manière négative, par opposition à celui de la sémantique, et met l'engouement récent pour la pragmatique sur le compte d'une méfiance grandissante à l'égard d'une « limitation du langage à une fonction représentationnelle » (p. 19). Cela aurait sans doute dû l'amener à discuter sérieusement, dans la suite de son ouvrage, des fondements de la sémantique et de l'opportunité de la compléter d'une pragmatique, et à expliciter ce qu'il entend par « fonction représentationnelle » (car il est loin d'aller de soi que la sémantique soit conceptuellement liée à une notion de représentation particulière). On ne trouve au lieu de cela qu'une succession d'exposés descriptifs agrémentés de commentaires peu éclairants, et l'idée que le besoin d'une pragmatique serait né des « insuffisances de la représentation ». Latraverse distingue ici entre une acception large, selon laquelle la pragmatique engloberait tous les aspects des relations entre les signes et leurs utilisateurs (et donc notamment la sociolinguistique, la psycholinguistique, la théorie de la communication, etc.) et une acception étroite selon laquelle elle devrait s'occuper exclusivement de problèmes qui « ont à voir avec une théorie du sens » (p. 26). Il rappelle ensuite comment Searle, Kiefer et Bierwisch (1980) répartissent les partisans d'une acception étroite en trois grandes catégories selon qu'ils appartiennent à la tradition de la sémiotique formelle (Carnap, Montague), à celle de la linguistique générative (Chomsky, Katz) ou à celle de la philosophie « du langage ordinaire »

(Wittgenstein, Searle). Ces différentes manières de concevoir la pragmatique auraient en commun, selon Latraverse, de « pourvoir la pragmatique d'objets propres », ce qui suggérerait que la question de la délimitation de la pragmatique pourrait être réglée par la répartition des phénomènes langagiers en deux classes. Mais Latraverse semble récuser cette manière de poser le problème quand il écrit (p. 36) qu'il ne va pas de soi que la pragmatique « doive revendiquer un caractère de théorie disposant d'objets spécifiques, considérés comme pragmatiques sans autre forme de procès ».

Si je comprends bien l'esprit de ce premier chapitre, Latraverse déclare ici vouloir montrer que si ce qu'il appelle « l'intuition pragmatique » (qui serait fondée sur la reconnaissance de l'indexicalité et de la performativité dans le langage) est bien légitime, il ne s'en suit nullement qu'on puisse en rendre compte au moyen d'une théorie spécifique portant sur des objets ou des phénomènes spécifiques. Il suggère en d'autres termes que le mot « pragmatique » « peut aussi être utilisé comme un prédicat de théorie » (p. 36) plutôt que comme un prédicat d'objet, et que « cette théorie n'est pas nécessairement pragmatique » (p. 36). Il suffirait pour dissiper cette contradiction (qualifiée d'« apparente ») de distinguer entre « des théories qui seraient d'emblée pragmatiques (dont le concept est problématique) [et des] théories du sens qui se donneraient une orientation pragmatique, en faisant sa place à cela qui alimente l'intuition pragmatique, mais qu'elles sont incapables de saisir directement » (p. 36). Ces quelques citations dissimulent mal le caractère passablement flou des vues de l'auteur sur le sort qui doit être réservé à la pragmatique. Latraverse n'explique pas, en effet, comment le mot « pragmatique » peut être à la fois un prédicat de théorie, d'orientation théorique et d'intuition ; et ce n'est qu'en page 243 (chap. 7) qu'on apprend qu'une théorie qui se donne une orientation pragmatique « est une théorie dont les objets sont traités en faisant une place aux conditions d'existence qu'ils trouvent dans la pratique du langage et non une théorie qui a pour objet ces conditions d'existence elles-mêmes ». Certes, il est assez facile de comprendre qu'il envisage ici une théorie du sens qui ne se composerait pas d'une pragmatique et d'une sémantique, conçues comme deux composantes distinctes et contiguës. Mais outre le fait qu'il ne formule aucune proposition positive (si ce n'est celle d'invoquer la notion de jeu de langage), on est troublé de voir qu'il semble reconnaître la spécificité des phénomènes pragmatiques (« cela qui alimente l'intuition pragmatique ») dans le mouvement même où il la récuse. Or s'il y a des phénomènes qui alimentent « l'intuition pragmatique », pourquoi la pragmatique ne serait-elle pas simplement cette partie de la théorie du sens qui leur fait une place ? (Cette partie pourrait même, éventuellement, être coextensive à la théorie elle-même). La position de Latraverse ne serait donc, au mieux, qu'une variante de celle dont il prétend se démarquer.

On jugera peut-être que je suis exagérément sévère ; il ne s'agit jusqu'ici que du premier chapitre et on est en droit de s'attendre à ce que Latraverse développe et explicite sa position dans le corps de l'ouvrage. Il n'y revient en réalité, de manière oblique, que dans le 7^e et dernier chapitre. Le reste du livre

se compose d'une suite d'études « historiques » où sont présentés la sémiotique de Peirce et de Morris (chap. 2), celle de Carnap et de Reichenbach (chap. 3), la pragmatique formelle de Montague et Cie (chap. 4), quelques aspects de la querelle de la sémantique générative (chap. 5), les attitudes respectives de Katz et de Searle eu égard à la notion de contexte (chap. 6). Ces études sont généralement assez fiables, sur le plan descriptif, mais elles se limitent souvent à un corpus relativement réduit (*Foundations of the Theory of Signs* de Morris, quatre ou cinq articles mineurs de Carnap, la dernière partie des *Elements of Symbolic Logic* de Reichenbach, un chapitre de *Illocutionary Force and Propositional Structure* de Katz, un article de Searle.) Chacune peut être lue indépendamment des autres, bien qu'elles soient apparemment organisées de manière à correspondre, approximativement, à la conception large de la pragmatique (chap. 2-3) et à chacune des trois traditions qui partagent une conception étroite (le chap. 4 pour la sémiotique formelle, le chap. 5 pour la linguistique générative, une partie du chapitre 6 pour la philosophie du « langage ordinaire », qui est aussi abordée au chap. 7, sous sa forme wittgensteinienne).

De la riche sémiotique de Peirce, Latraverse ne retient que les éléments les mieux connus et les plus généraux et il est loin d'être clair que sa présentation contribue de quelque manière à éclairer les conceptions de Morris (qui, bien qu'inspirées de celles de Peirce, ne les présupposent nullement). Il était inévitable, dans un ouvrage de ce genre, qu'une place considérable soit réservée à Morris et Carnap (et si celle occupée par Reichenbach peut surprendre, Latraverse ne fait ici que réparer une injustice en lui consacrant quelques pages). Mais j'aurais cru tout aussi inévitable qu'une place au moins égale soit accordée à des auteurs tels que Austin, Grice, Strawson et Searle, qui ont considérablement contribué à la formation de l'idée que nous avons aujourd'hui du domaine de la pragmatique. Les distinctions fondamentales d'Austin ne sont pas examinées, la notion gricéenne d'implicature est ignorée, celle de présupposition à peine mentionnée, et de Searle, seul son essai sur le sens littéral reçoit un peu d'attention. Il est vrai qu'à l'exception de Searle, ces auteurs ne se préoccupent guère de savoir s'ils font ou non de la « pragmatique », mais cela ne saurait expliquer leur mise à l'écart, puisque cela vaut aussi pour Wittgenstein, qui fournit pourtant l'inspiration et la matière du chap. 7. Il semblerait plutôt qu'on doive voir la raison de cet « oubli » dans la méfiance de Latraverse, qu'il croit tenir de Wittgenstein, à l'égard du mentalisme. Il se peut que cette méfiance soit justifiée, mais il n'empêche que Latraverse a raté ici une chance de traiter une véritable question philosophique. D'autre part, il n'est pas clair du tout que le mentalisme ici concerné soit celui que visait Wittgenstein.

Ce livre est donc entièrement dominé par le chapitre 7, qui doit en toute logique en contenir toute la substance philosophique. Latraverse y confirme que le problème qu'il se pose est celui de « savoir si le mot "pragmatique" est un prédicat de théorie ou un prédicat d'objet » (p. 218) et que c'est de « la perspective que la notion de jeu de langage articule » que doit venir la solution. La notion de jeu de langage permettrait en effet de « maintenir une

position prudente en matière d'ontologie, dans le lieu même où la pragmatique est tentée d'invoquer une réalité particulière pour assurer sa distinctivité, lorsque par exemple, un vocabulaire d'états intentionnels est invoqué pour nommer une réalité qui expliquerait le fonctionnement du langage » (p. 218) Latraverse énonce alors cinq « thèses », qui résument sa position (p. 218-219) :

- 1) que les jeux de langage, dans lesquels on peut voir une formulation du contexte, ne sont pas et ne peuvent être des objets qui viendraient renouveler un élémentarisme qui continuerait de fournir à la relation sémantique le pôle de sa dénotation ;
- 2) qu'une approche qui fait appel à cette notion se donne une orientation pragmatique mais ne capture aucun objet qui serait indépendant du geste qui le pose : ces objets se constituent dans les jeux de langage et la construction d'une théorie est elle aussi un jeu de langage ;
- 3) qu'aucun jeu de langage n'est en relation de rationalisation ou de régulation par rapport à un autre jeu de langage : il n'existe pas à cet égard de « méta-jeux de langage » ;
- 4) que les relations qu'une théorie sémantique (des langues naturelles) reconnaît comme ses objets centraux doivent être rapportées aux jeux de langage dans lesquels elles sont tissées : toute relation sémantique est relative à un jeu de langage ;
- 5) que la notion de jeu de langage est une des seules à ne s'établir exclusivement ni à une extrémité ni à l'autre de la relation de signification, de sorte qu'elle satisfait au réquisit fondamental d'une notion pragmatique, qui est de se situer à l'extérieur du schéma correspondantiste.

Au lieu de défendre et d'explicitier ensuite la position ainsi esquissée, Latraverse se contente malheureusement d'une apologie de Wittgenstein.

Il n'a pas de mal à montrer que chacune des principales interprétations de la notion de jeu de langage (ou de la notion voisine de forme de vie) permet de la « rapprocher » d'une des « tendances » de la pragmatique contemporaine. Cette notion présenterait cependant l'« avantage » de rester neutre « tant quant à un quelconque engagement psychologique que quant à son établissement exclusif sur l'un ou l'autre des pôles de la relation de signification » (p. 223-224). Cela signifie sans doute que la notion de jeu de langage ne présuppose pas l'existence de processus ou d'états mentaux qui accompagneraient ou expliqueraient le fonctionnement du langage, et qu'elle ne désigne ni un aspect de la représentation ni un aspect de ce qui est représenté. Elle aurait ainsi une valeur « fondationnelle » que je suis tout disposé à lui reconnaître, ce qui n'implique cependant pas qu'elle permette de faire l'économie des phénomènes mentaux ou des représentations. D'autre part, les « rapprochements » auxquels Latraverse nous invite permettent peut-être de conclure que chacune des « tendances » de la pragmatique contemporaine peut être comprise de manière à bénéficier du même avantage.

Latraverse adoucit quelque peu la position de Wittgenstein en concédant que rien ne s'oppose à ce qu'on puisse caractériser *des* jeux de langage (sans jamais pouvoir, cependant, en systématiser la totalité). L'idée se dégage donc finalement que la pragmatique (si on peut encore parler d'une pragmatique) ne serait rien d'autre qu'une « théorie » des jeux de langage, ce qui n'est guère compromettant compte tenu de la malléabilité de la notion de jeu de langage. On peut bien aussi admettre que « le compte rendu des divers jeux de langage correspond lui-même à un jeu de langage » (p. 236). Latraverse ne donne par contre aucune raison de croire qu'un tel compte rendu « ne peut prétendre avoir, quant à ses « jeux de langage-objets » une position de rationalisation ou de régulation » (p. 236). Bien que je n'aie sur ce point aucune conviction, je suis étonné de la désinvolture avec laquelle Latraverse expédie cette question si vaste et si fondamentale. Il n'est d'ailleurs guère moins expéditif lorsqu'il insiste sur la nécessité de considérer les états psychologiques qu'on pourrait être tentés d'invoquer pour expliquer les relations sémantiques comme « des corrélats anthropologiques de la saisie du langage dans une perspective d'action » (p. 239) plutôt que comme des « existants ».

Il n'en reste pas moins que le point de vue de Latraverse sur la pragmatique est tout à fait intéressant (puisque c'est en grande partie celui de Wittgenstein), et on ne peut que regretter qu'il n'ait pas su l'articuler et le motiver de manière convaincante ou originale. Il est aussi regrettable que ses conclusions fassent apparaître la plus grande partie de ce qui précède comme une entreprise plutôt futile.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

RÉFÉRENCE

SEARLE J.R., F. KIEFER et M. BIERWISCH, eds. (1980) : *Speech Act Theory and Pragmatics*, Dordrecht, Reidel.

* * *

André Vidricaire et collaborateurs, *Figures de la philosophie québécoise après les troubles de 1837*, Montréal, Département de philosophie (UQAM), (Collection Recherches et Théories), 1988, vol. II et III.

Claude Gagnon

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027099ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027099ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gagnon, C. (1989). Compte rendu de [André Vidricaire et collaborateurs, *Figures de la philosophie québécoise après les troubles de 1837*, Montréal, Département de philosophie (UQAM), (Collection Recherches et Théories), 1988, vol. II et III.] *Philosophiques*, 16 (2), 450–455. <https://doi.org/10.7202/027099ar>

ANDRÉ VIDRICAIRE ET COLLABORATEURS, *Figures de la philosophie québécoise après les troubles de 1837*, Montréal, Département de philosophie (UQAM), (Collection Recherches et Théories), 1988, vol. II et III.

par Claude Gagnon

Entreprendre, ainsi que l'ont fait depuis quelques années les professeurs Malouin et Vidricaire, une étude de la présence de la philosophie dans le vécu

politique de cette époque était une nécessité. Car trop de nos intellectuels ont préjugé de l'absence d'un vécu philosophique québécois authentique ; les travaux publiés par le groupe de recherche Malouin-Vidricaire nous ont déjà dégagé du préjugé et les deux livres dont il est ici question nous permettent un début de jugement proprement scientifique sur le rôle qu'a joué la philosophie de chez-nous après « les troubles de 1837 ».

Nous devons prendre évidemment à la lettre cette périodisation (après-troubles-37) référant à notre histoire politique qui qualifie et coiffe la collection co-dirigée par les deux professeurs du département de philosophie de l'UQAM. Cette périodisation permet de ne jamais oublier qu'il s'agit de philosophie située dans un cadre essentiellement politique.

L'introduction d'André Vidricaire (« Procédures en histoire de la philosophie québécoise », vol. II, p. 1 à 31) est intéressante à plusieurs points de vue. Concernant le préjugé, Vidricaire montre en un paragraphe-clef l'indéniable présence d'un travail « de nature théorique » (p. 4) chez certains de nos intellectuels d'alors engagés dans divers débats culturels, sociaux ou politiques ; Dessaulles, Aubin, Lanctôt étaient des philosophes. Dans les vestiges écrits de leurs conférences, dans leurs livres et articles doctrinaux ou polémiques, dans leurs correspondances et leurs journaux, ils ont pratiqué la réflexion propre à l'étude des fondements des questions humaines et à la critique radicale des réponses institutionnelles. Ils ont aussi expérimenté leurs recettes et modèles théoriques. Ils ont donc philosophé. C'est précisément ce que l'ensemble des six dossiers ici publiés veut démontrer.

Ainsi orientés autour du pôle politique « 1837 », les professeurs Malouin, Chabot et Vidricaire entourés de leurs collaborateurs (Aubry, Cournoyer, Leclerc et Séfriu) nous font rencontrer les figures philosophiques que furent Dessaulles, Benjamin Pâquet, Médéric Lanctôt, Napoléon Aubin plus quatre sulpiciens représentatifs « de l'idéologie, de la philosophie et du pouvoir clérical au Canada » (A. Séfriu, p. 227).

Le pôle « 1837 » n'est cependant pas le seul horizon théorique des six études ; dans son introduction André Vidricaire propose celui de « 1834 » en référence à la publication cette année-là des *Paroles d'un croyant* par Lamennais. Cette date est bien légitime pour la philosophie de chez-nous puisque Rome condamne le livre et interdit l'enseignement de Lamennais ; « de même que Montalembert et Lacordaire vont se séparer de Lamennais, de même fera le clergé de Saint-Hyacinthe (...) tandis que les jeunes patriotes vont épouser les idées condamnées de Lamennais » écrit Vidricaire qui donne ensuite dans le détail trois exemples positifs (Parent, Dessaulles, Papineau) et un négatif (Sabin Raymond suivant la ligne romaine et Montalembert).

Avec cette périodisation, Vidricaire met en relief cette pierre angulaire qu'est la philosophie lamennaisienne non seulement pour le positionnement des « libéraux de l'Institut Canadien » (p. 19) mais surtout dans le débat sur l'infailibilité personnelle du pape, débat majeur dans notre société intellectuelle du siècle dernier. Vidricaire dégage de cette conjoncture culturelle un axe

philosophique important : « l'enjeu est de séparer foi et raison et de départager les sphères de compétence... » (p. 28). Cette séparation disciplinaire est une authentique manifestation d'un syndrome d'une culture savante faisant penser à de multiples situations sociales analogues dans l'histoire universelle de la philosophie ; notre philosophie québécoise, encore ici, reprend un thème cher à la pensée du Moyen Âge, celui du rapport entre la Révélation chrétienne et la libre raison.

L'auteur de cette importante introduction termine en relevant des listes d'associations et de périodiques qui nous permettent aujourd'hui, par leur documentation conservée, de circonscrire concrètement les vestiges de ces philosophies dont l'oralité dominante de leur culture (p. 4) et de leur rhétorique (passim) est perdue pour toujours.

La première figure qu'on nous présente est celle de Médéric Lanctôt (1838-1877). Christian Aubry et André Vidricaire rédigent une notice biographique substantielle et tout juste bien épicée de ce bouillant esprit syndical avant la lettre qu'était celui de Lanctôt. Celui-ci, journaliste de carrière, fait ses armes au *Pays* de l'Institut Canadien (p. 40) et part après pour une croisade qui devrait l'avoir rendu célèbre : promoteur « de la création d'une nation canadienne-française » (p. 42), Lanctôt convoque une association générale de tous les corps de métier en 1867 (p. 43). Cinq mille ouvriers répondent ! C'est la Constituante de la Grande Association qui regroupera les revendications des principaux ouvriers spécialisés de l'époque et visera le projet d'une société nouvelle. Cette Grande Association, inspirée d'un modèle anglais (p. 52) proposera contre la Confédération l'annexion aux États-Unis.

Ce mouvement annexionniste se fait et s'écrit ; les auteurs de la monographie ont choisi de publier l'une des pièces importantes du travail de réflexion de Lanctôt, il s'agit de son essai intitulé *Association du capital et du travail*, publié en 1872 (réimpr. p. 164 à 197). La vie de Lanctôt, malgré ses contradictions personnelles, et l'indéniable influence qu'a joué la Grande Association dans la société montréalaise de l'époque nous conduisent à considérer ce texte de 1872 comme l'un des textes importants de notre histoire politique. Ce texte s'inscrit dans la longue tradition moderne des utopies : le principe de Médéric Lanctôt était « l'association du travailleur et du capitaliste ». Il a passé sa vie à essayer de réaliser son rêve humaniste ; est-ce cependant suffisant pour en faire un philosophe ? La lecture de son texte de réflexion sur la question ne révèle aucun travail théorique sur le fondement de la possibilité d'une telle association. Si Lanctôt était philosophe, il a dû faire ce travail et a pu l'écrire ne serait-ce que sommairement. Le dépouillement de l'impressionnante œuvre littéraire de Lanctôt, compilée par les auteurs (p. 58 à 158), révélera peut-être au lecteur philosophe cette pierre angulaire sur laquelle ce célèbre orateur a soulevé la conscience d'une bonne partie de sa société.

Marc Chabot nous présente une formule bibliographique originale pour nous entretenir du libéral catholique Benjamin Pâquet. Plutôt que d'extraire

une biographie d'une bibliographie, le chercheur a choisi de présenter une bibliographie de Pâquet ordonnée selon son vécu : 240 item composent le grain de la figure philosophique de Pâquet. Chaque notice biographique n'a pas à proprement parler un titre mais bien un appendice littéraire décrivant le contenu de la source sous une forme qui se rapproche du commentaire oral :

« informe l'abbé Bolduc qu'il espère que la question de l'Université sera traitée à la Nouvelle Congrégation du 27 janvier, que les affaires des Sulpiciens n'ont pas progressé depuis sa dernière lettre et l'avise qu'il est décidé de partir de Naples pour l'Orient si la question de l'Université est terminée. 25 janvier 1874 U 36, n^o 77. » (p. 226).

Cette performance réussit à réanimer le personnage en refaisant son œuvre au fil de sa vie. Marc Chabot qui a étudié et pratiqué abondamment les formes épistolaires et journalistiques, nous offre, avec cette biographie animée, une contribution qui répond à la fois aux critères de scientificité des études bibliographiques et à l'exigence du lecteur de biographies qui ne veut pas s'ennuyer. Chabot fait précéder son film bio-bibliographique d'une notice dans laquelle il aborde directement la question de savoir si Benjamin Pâquet peut être considéré comme un philosophe. Sa réponse est claire. « Il (Pâquet) est un écrivain de circonstance (...). On peut même avancer qu'il est une figure philosophique mineure, si on utilise comme critère la production philosophique. On trouvera donc de tout dans la bibliographie. Des notes de cours, des sermons, des éloges funèbres, des articles et surtout de nombreux journaux de voyage. Dans l'état actuel de la recherche, d'un point de vue strictement philosophique, son œuvre la plus importante demeure *Le Libéralisme*. » (p. 205 ; il s'agit des item 104 et 105 de la bio-bibliographie).

Ces cours publics et conférences que Pâquet a donnés à l'université Laval en 1872 permettent, selon l'auteur de la présente étude, de définir Pâquet comme un libéral catholique qui « se différencie d'un libéralisme radical ou athée comme celui d'un Dessaulles » (p. 207). Cette nouvelle recherche sur Pâquet éclaire davantage la polémique du temps autour de l'enseignement des auteurs classiques dans notre culture québécoise très judéo-chrétienne. La figure d'un « libéral catholique », identification composant le titre même de la contribution de Chabot, prend une dimension qui la rend tout à fait concrète en indiquant l'ascendant qu'est Montalembert dans la possibilité d'une telle étiquette idéologique qui fut donc bien réelle pour nous à ce moment-là.

Voilà peut-être pourquoi les éditeurs ont placé tout juste après cette étude de Marc Chabot une bibliographie titrée « Le libéralisme catholique entre 1868-1870 ». Rédigée par Luc Cournoyer du département d'Histoire à l'UQAM, cette contribution se compose exclusivement d'un repérage bibliographique des articles parus dans le *Journal de Québec* durant ces deux années qui furent importantes à plusieurs titres pour l'histoire de nos idées puisque 1870 voit la proclamation de l'infaillibilité du pape et la mort de l'un des principaux opposants à cette doctrine, Montalembert.

Cette question de l'infaillibilité « personnelle » du pape (position ultra-montaine de Louis Veuillot, p. 269) a fait l'objet d'un débat théorique tout à fait intéressant chez nos intellectuels d'alors. Dans la seconde partie de son travail, Luc Cournoyer résume un choix d'articles de cette périodisation appliquée au même journal. Il n'y a malheureusement aucun texte de présentation justifiant au non-spécialiste de cette période le choix de ces dates ou lui permettant d'identifier les protagonistes en cause. Qui était l'important « rédacteur » du *Journal de Québec* qui critiquait Louis Veuillot (11 déc., p. 2) et dénonçait la propagande haineuse de *La Gazette* des Campagnes ? Ce n'est qu'après avoir lu l'ensemble des résumés des articles qu'on peut arriver à identifier certains axes du débat et certains auteurs qu'on aurait bien aimé connaître dès le début.

Le volume II s'achève avec la production d'un texte inédit de Mgr Dupanloup sur le programme d'enseignement de la philosophie et découvert par André Vidricaire aux Archives Nationales de France à Paris (p. 287) ; il s'agit d'une proposition de l'évêque d'Orléans au programme d'une Commission malheureusement non identifiée. Ce texte de Dupanloup mérite tout autant que celui de Lanctôt l'édition que nous offre aujourd'hui l'équipe de recherche en philosophie québécoise de l'UQAM ; ce texte technique, fort précis sur certains points doctrinaux (« cahier II »), ne nous apprend malheureusement rien sur les fondements théoriques du libéralisme économique. On pourrait aussi se pencher sur la proposition qui y est faite de supprimer Xénophon, Cicéron, Épictète, tous trois moralistes païens.

En déambulant rue Saint-Denis, lorsque le clocher de l'église Saint-Jacques miroite une pluie fraîche, on rencontre parfois un vieillard à barbe de patriarche, tenant une canne et portant des bésicles au regard furtif : c'est le fantôme de Napoléon Aubin, philosophe québécois entre tous, autodidacte, journaliste, inventeur-chimiste, complice de Philippe Aubert de Gaspé fils ! Danielle Leclerc présente cette figure de français né en banlieue de Genève en 1812 et arrivant en Amérique à l'âge de seize ans et demi. Ce jeune intellectuel aventurier deviendra chez-nous un journaliste polémiste dont le verbe et l'inépuisable capacité d'écriture étonneront tout le monde jusqu'à sa mort en 1890 à Montréal. Danielle Leclerc propose une biographie détaillée et intelligente du personnage coloré qu'était ce « Démocrite québécois » (vol. III, p. 21) ainsi qu'Aubin se définissait lui-même (« ...moi pauvre petit fantasque... je serai Démocrite », Ibidem). Ses intérêts personnel et professionnel pour les lettres et les arts aussi bien que pour les sciences et les technologies nous permettent de le classer parmi ces esprits universels que furent les humanistes du monde moderne naissant.

Rédacteur-éditeur de plusieurs journaux d'opinion dont le plus célèbre est *Le Fantasque*, nommé directeur du *Canadien* en 47, cofondateur de l'Institut Canadien de Québec en 48, expert en chimie agricole, inventeur d'un gaz d'éclairage qu'il commercialisa lui-même de Saint-Hyacinthe à San-Francisco, Napoléon Aubin est l'un de nos authentiques philosophes du XIX^e siècle par sa réflexion théorique et son action sociale et culturelle

réformatrice. Cet intellectuel d'origine calviniste porté en « terre protestante » à sa mort (p. 45) fut l'un des esprits forts d'un mouvement de Réforme au sens propre du terme qui a orienté depuis le XVI^e siècle l'histoire des idées de l'Occident. Danielle Leclerc complète son étude en nous offrant un choix de courts textes d'Aubin ; on y lit une exigence philosophique entre toutes d'Aubin : que les actions remplacent les paroles (p. 73).

Harel Malouin nous présente la suite de son dépouillement des sources concernant Louis-Antoine Dessaulles. Le professeur Malouin travaille Dessaulles depuis quelques années ; il annonce un livre (*Un Rouge au 19^e siècle : L.A. Dessaulles*, éditions Saint-Martin). En attendant, il nous révèle deux lettres de Dessaulles à sa fille Caroline comportant des passages passionnants sur le créationnisme et le rapport entre la foi et la raison (p. 209 à 223).

Alain Séfriu termine le vol. III en alignant quatre notices bio-bibliographiques consacrées à autant de sulpiciens : Dominique Granet, Antoine Giband, Louis Colin et Adam Desmazures. L'auteur de la recherche justifie brièvement cette sélection en rappelant que cet ordre religieux a joué un rôle important dans la réalité historique de notre culture (p. 227). Ces hommes cultivés « ont employé leur érudition et leurs talents à essayer de restaurer un ordre social chrétien » (Ibidem). Les textes fournis en complément par Séfriu permettent de rencontrer encore ici l'esprit et la sensibilité de nos ancêtres érudits. Nul doute que ces deux volumes de recherche bibliographique, largement exemplifiée par des textes illustrant toutes les figures des personnages en cause, apporte une connaissance plus positive de l'histoire de notre philosophie.

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

* * *

Philosophiques

philosophiques

Livres reçus

Volume 16, numéro 2, automne 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027100ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027100ar>

[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

(1989). Livres reçus. *Philosophiques*, 16 (2), 457–457.

<https://doi.org/10.7202/027100ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1989

Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

LIVRES REÇUS

- COLLECTIF, *Conceptions de la paix* sous la direction de Venant Cauchy, Actes du Colloque Canada-Bulgarie, Éditions Montmorency, Montréal, 1987.
- DUMAIS, Monique et Marie-Andrée ROY, *Souffles de femmes, Lectures féministes de la religion*, Montréal, Les Éditions Paulines, 1989.
- FISICHELLA, Rino, *La révélation*, Montréal et Paris, Bellarmin/Cerf, 1989.
- GRONDIN, Jean, *Kant et le problème de la philosophie : l'apriori*, Paris, Vrin, 1989.
- GUEROULT, Martial, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, tomes 2 et 3, Paris, Aubier, 1988.
- HÉBERT, Robert, *L'Amérique française devant l'opinion étrangère, 1756-1960, anthologie*, Montréal, Hexagone, 1989.
- LANE, Gilles et Yvon Johanisse, *La science comme mythe*, Montréal, VLB, 1988.
- LOTZ, Johanès B., *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin : Hommes, Temps, Être*, Paris, P.U.F., 1988.
- NOËL, Lise, *L'intolérance. Une problématique générale*, Montréal, Boréal, 1989.
- ROBILLARD, Edmond, *Justin : l'itinéraire philosophique*, Montréal et Paris, Bellarmin/Cerf, 1989.
- ROVIELLO, Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles : Ousia, 1988.
- ROY, Yves, *Autorité politique et liberté*, Montréal, VLB, 1988.
- ZAPATA, René, *La philosophie russe et soviétique*, Paris, P.U.F., Collection Que sais-je ?, 1988.