

Bernard-Henry Levy : le mal radical ou la philosophie du désespoir

André Paradis

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203210ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203210ar>

[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

Paradis, A. (1983). Bernard-Henry Levy : le mal radical ou la philosophie du désespoir. *Philosophiques*, 10 (1), 3–14. <https://doi.org/10.7202/203210ar>

Résumé de l'article

La Barbarie à visage humain de Bernard-Henri Lévy traduit le désenchantement d'une génération de jeunes intellectuels français aussi bien face au marxisme, à son enseignement théorique, à ses crédos politiques, à ses prétentions de révolutionner les rapports sociaux que face au capitalisme, fut-il répressivement tentaculaire et « rationnel » ou tout simplement énergumène. En rupture de ban avec ses « doctes maîtres », Althusser, Poulantzas, Deleuze ou Lyotard, Lévy pose que toute action politique militante, de gauche ou de droite, conduit irrémédiablement, par delà ses mots d'ordre de libération et de progrès, à la reproduction du Prince, du Pouvoir, tout pouvoir par essence tendant à l'absolu et au totalitarisme. La Maîtrise est la loi de ce monde et toute théorie socio-politique, tout projet de société ne peuvent être que des masques truculents de promesses dont il faut bien s'affubler pour que s'opère dans l'espoir la circularité répétitive (ré-volution) de cette Maîtrise. L'histoire à cet égard ne fait que tourner en rond et notre siècle n'est que l'ultime achèvement en extension, mais à « visage » humain cette fois, d'une barbarie plusieurs fois millénaire. Que reste-t-il au nouveau philosophe sinon de proclamer à tout jamais le divorce de l'Éthique et de la Politique, de la candeur et de l'imposture, du fond de sa retraite solipsiste et libertaire?

ARTICLES

BERNARD-HENRI LEVY : LE MAL RADICAL OU LA PHILOSOPHIE DU DÉSESPOIR

par André Paradis

RÉSUMÉ. *La Barbarie à visage humain* de Bernard-Henri Lévy traduit le désenchantement d'une génération de jeunes intellectuels français aussi bien face au marxisme, à son enseignement théorique, à ses crédos politiques, à ses prétentions de révolutionner les rapports sociaux que face au capitalisme, fut-il répressivement tentaculaire et « rationnel » ou tout simplement énergumène. En rupture de ban avec ses « doctes maîtres », Althusser, Poulantzas, Deleuze ou Lyotard, Lévy pose que toute action politique militante, de gauche ou de droite, conduit irrémédiablement, par delà ses mots d'ordre de libération et de progrès, à la reproduction du Prince, du Pouvoir, tout pouvoir par essence tendant à l'absolu et au totalitarisme. La Maîtrise est la loi de ce monde et toute théorie socio-politique, tout projet de société ne peuvent être que des masques truculents de promesses dont il faut bien s'affubler pour que s'opère dans l'espoir la circularité répétitive (ré-volution) de cette Maîtrise. L'histoire à cet égard ne fait que tourner en rond et notre siècle n'est que l'ultime achèvement en extension, mais à « visage » humain cette fois, d'une barbarie plusieurs fois millénaire. Que reste-t-il au nouveau philosophe sinon de proclamer à tout jamais le divorce de l'Éthique et de la Politique, de la candeur et de l'imposture, du fond de sa retraite solipsiste et libertaire ?

Que le nouveau philosophe ait pu conclure que notre siècle est un siècle de barbarie, barbarie du Capital tentaculaire et du fascisme, barbarie technicienne et bureaucratique, barbarie des savants maîtres de la parole et du discours, barbarie de la pla-

1. Cf. *La Barbarie à visage humain*. Coll. « Figures ». Paris. Grasset, 1977.

nification et du progrès, barbarie de l'idéologie autorisée et de l'homogène, que le nouveau philosophe ait pu conclure aussi que l'essence du socialisme c'est le stalinisme, que le socialisme n'est et ne peut être pas essence que le Goulag et les camps concentrationnaires, que le socialisme, outre le fait d'être une imposture, « un mensonge qui fait vivre »², n'est qu'une modalité obligée du Capital, tout cela n'a pas de quoi surprendre.

Car pour cette philosophie que l'on dit nouvelle et qui nous reconduit en fait en cœur même du nihilisme et de la pensée libertaire, la barbarie n'est rien d'autre que l'expression d'une nécessité. « La barbarie, dit le nouveau philosophe, était à l'origine et c'est l'origine qui se déploie »³ dans cette civilisation du progrès où progresser c'est avancer mais avancer dans le déclin sans fin qui marque l'agonie prolongée de l'Occident.

Et s'il en est ainsi, s'il s'agit là d'une fatalité, c'est que par delà le fait brut et empirique de l'histoire, il y a une ontologie qui commande l'histoire, c'est que par delà les sociétés humaines il y a une ontologie de l'homme qui, tel un sort maléfique jeté sur le troupeau humain, rend risible toute rébellion et naïf tout projet de société.

Qu'est-ce donc que le monde ? demandera-t-on en effet au nouveau philosophe dans l'espoir de récolter le juste sarcasme que mérite la platitude de la question ainsi posée. La réponse pourtant ne tarde pas :

« Le monde est un désastre dont l'homme est le sommet »⁴.

Qu'est-ce alors que l'homme ? demandera-t-on.

« L'homme n'est jamais qu'un Dieu manqué et une espèce de raté »⁵.

Le mal est profond, il est à la racine des choses, il est radical. Le malheur vient en effet de ce que l'homme soit pétri de socialité, qu'il ne puisse subsister et être autrement que par

2. *Op. cit.*, p. 97.

3. *Idem*, cf. p. 136.

4. *Idem*, p. 85.

5. *Idem*, p. 85.

« l'intarissable horreur du lien social »⁶. « Il y a sûrement dans le fait même des sociétés, dit Bernard-Henri Lévy, quelque chose qui voue les hommes à la servitude et au malheur »⁷. « Il y a sans doute quelque chose dans le pur fait de se rassembler qui rend le Maître nécessaire, inévitable, incontournable »⁸. Et « le malheur durera tant que la nature humaine se coalisera en lien social »⁹.

S'il y a donc histoire, ce ne peut être finalement pour cette nouvelle ontologie du mal de vivre que celle d'un cycle infernal et toujours identique à lui-même qui reconduit sans cesse l'homme au néant de sa servitude initiale, celle du *lien social*, celle à laquelle on ne peut échapper, celle qui rend compte de toutes les autres servitudes humaines.

La fatalité est telle en conséquence que « l'idée d'une société bonne est un rêve absurde, une contradiction dans les termes »¹⁰. « L'idée d'un bien public est une idée de rêveurs, vite mués en assassins »¹¹. Toute société ne peut être que barbare puisque la socialité originelle de l'homme rend inévitable l'aménagement de l'État, que l'État est pouvoir et que tout pouvoir tend à l'absolu »¹². Notre siècle est le point culminant de ce procès d'universalisation du pouvoir qui rejoint l'individu jusque dans ses repères les plus secrets.

L'homme est donc menotté aujourd'hui plus qu'il ne l'était encore à l'origine. Toute révolte est vaine puisqu'elle se mue de façon incessante en un nouveau mode de servitude.

Toute recherche d'individuation est illusoire puisque l'individu n'est et ne peut être que le double patenté de l'État et qu'« il n'y a pas d'individualisme qui ne porte en lui le germe et la promesse d'une forme de totalitarisme »¹³.

6. *Idem*, p. 36.

7. *Idem*, p. 35.

8. *Idem*, p. 35.

9. *Idem*, p. 39.

10. *Idem*, p. 53.

11. *Idem*, p. 38.

12. *Idem*, cf. p. 156.

13. *Idem*, p. 81.

Toute dissidence est imaginaire puisqu'« il n'y a pas de dissidence qui ne se réduise bien vite à une grimace de l'homogène »¹⁴.

Toute libération de la parole est un leurre car « s'il y a parole c'est qu'il y a socialité et que la socialité c'est la guerre »¹⁵.

La Maîtrise est donc la loi de ce monde ; le pouvoir c'est le tout du réel et du monde¹⁶.

Voilà donc l'étrange tableau de l'humanité et de l'histoire que nous brosse le nouveau philosophe et c'est au nom de cette ontologie du mal radical et du désespoir, c'est au nom d'une lucidité qui se veut radicale elle aussi, sans détour et sans fard, que le nouveau philosophe, ce prophète de malheur, pourfend tous les chevaliers de l'optimisme, tous complices de cette gigantesque imposture qu'est celle du progrès et du sens de l'histoire :

Les technocrates modernistes, les sociologues du travail, les prophètes de l'âge post-industriel, les apôtres des classes moyennes, mais surtout, oui surtout les socialistes car le socialisme dit-on, a tout l'apparat d'une nouvelle religion, et ses militants ont toutes les propriétés du sacerdoce laïc, « animés » qu'ils sont d'une énergie égale à celle de l'ascète ou de l'ermite, habités qu'ils sont de la rage paranoïaque de représenter et de rendre justice¹⁷.

Certes, nous dit Bernard-Henri Lévy, « les socialistes représentent peut-être cet ultime quartier de noblesse dans un univers sans souveraineté »¹⁸, certes « le monde serait peut-être meilleur si nous étions encore pieux »¹⁹. Mais leur mensonge n'en est pas moins grand, il n'en est que plus mystificateur. « Le christianisme consolait en promettant le paradis » au ciel. Le marxisme console, dit-on, lui aussi en promettant une société heureuse. Le christianisme, armé d'une dialectique du temps et de l'éternité, attribuait à l'histoire, à la misère séculaire des individus et des peuples, toutes les vertus providentielles du rachat et de la résurrection. L'histoire se trouvait ainsi doté d'un

14. *Idem*, p. 30.

15. *Idem*, p. 53.

16. *Idem*, p. 30.

17. *Idem*, cf. pp. 186 et 196.

18. *Idem*, p. 196.

19. *Idem*, p. 196.

sens. Le marxisme, dit-on, ne fait pas autrement puisque par le biais de la dialectique des luttes de classes, doublée d'une croyance dans l'irréversibilité du progrès, il a lui aussi ses martyrs, l'histoire devenant dans le creuset de la douleur, « le lieu du bien, l'accoucheuse du mieux, le chemin sûr et béni de l'obligée révolution »²⁰.

La différence réside sans doute en ceci, nous dit-on, que l'imposture du marxisme est visible : elle se constate dans l'échec temporel du socialisme, dans le totalitarisme, dans les affres du fascisme stalinien et dans ses irréductibles séquelles. « L'imposture du socialisme a commencé quand on a vu l'antichambre du bonheur et la fin de la diaspora »²¹, quand on y a vu « la clé d'or qui ouvre les portes du paradis »²².

Or, le nouveau philosophe cherche à nous en convaincre, l'histoire n'a pas de sens, l'histoire est un bournier, il n'y avait pas à l'origine de ver dans le fruit de l'histoire que l'histoire se serait chargée ensuite d'extirper, pas plus qu'il n'y avait à l'origine une nature saine « qu'un péché tard venu »²³ aurait viciée. L'histoire est un fruit verveux, du commencement à la fin, et « le péché c'est Marx »²⁴ qui a cru pouvoir en aviser autrement. Pour le nouveau philosophe, il n'y a pas d'histoire qui fait sens ; « le passé n'est qu'un labyrinthe de boue insensé et stochastique »²⁵, l'historien un vendeur d'illusions et de songes creux. Que répondre à cela ?

D'abord que le nouveau philosophe est sans doute inconsequent puisque octroyer à l'histoire la fatalité d'un cycle infernal et insensé qui, de fois en fois, reproduit sous des modalités différentes le mal radical du lien social, c'est déjà attribuer à l'histoire un sens : le non-sens, le chaos de l'origine se déployant par spirales dans l'histoire est signifiant, mais il l'est sous le mode du pessimisme. C'est le nouveau philosophe de l'histoire qui en détient le devis lui qui a la prétention, comme tout autre

20. *Idem.* p. 87.

21. *Idem.* p. 96.

22. *Idem.* p. 96.

23. *Idem.* cf. p. 181.

24. *Idem.* p. 181.

25. *Idem.* cf. p. 64.

historien, de rendre compte de l'histoire telle qu'elle fut, lui qui a la prétention d'échapper à l'illusion.

Sa prétention c'est aussi de rendre compte de la vénalité des temps présents et futurs. Alléguer une ontologie fataliste des rapports de socialité pour signifier son propre désespoir c'est, à notre sens, une façon toute subtile de s'assurer la maîtrise du temps. Sans doute le nouveau philosophe de l'histoire n'est pas, comme le marxiste qu'il allègue, un horloger guettant dans la concaténation nécessaire et obligée de l'histoire le moment propice et apocalyptique des révolutions prometteuses, mais il n'en est pas moins un témoin imposant à l'histoire la logique de son propre désespoir et prophétisant la noirceur des siècles à venir. Un tel désespoir est à sa manière rassurant puisqu'il estompe lui aussi toute marge d'incertitude.

Faudrait-il penser aussi avec le nouveau philosophe que rien dans l'histoire n'a changé pour le mieux, d'un seul iota, que, pour reprendre le mot de Bernard-Henri Lévy, « demain sera comme aujourd'hui tant qu'il y aura de l'histoire et de la culture »²⁶ ? Faudrait-il penser qu'entre le travailleur syndiqué de l'Occident contemporain et le prolétariat des taudis du capitalisme sauvage tel qu'il s'est pratiqué dans l'Angleterre coloniale au XIX^e siècle ou tel qu'il se pratique encore dans la phase de l'impérialisme, en Rhodésie ou en Afrique du Sud, rien n'a changé ? Qu'entre le servage médiéval et le salariat moderne tout est du pareil au même, qu'entre l'esclavagisme gréco-romain ou égyptien et la classe ouvrière des grands centres urbains industriels il n'y a qu'une différence de nuance, que nous retournerions tous volontiers, collectivement et sans grande répugnance au pouvoir absolu de vie ou de mort de la caste patricienne, au travail forcé, au fouet ? Faudrait-il penser qu'entre la Chine féodale et la Chine nouvelle, qu'entre l'esclavagisme des plantations de tabac et de canne à sucre et la république socialiste de Cuba, qu'entre la Russie des Tsars et des moujiks affamés et illettrés et celle des Soviets, rien ne s'est passé, qu'il nous serait parfaitement indifférent, mal pour mal, d'en revenir aux techniques primitives d'exploitation des sols et des sous-sols, aux épi-

26. *Idem*, p. 39.

démies médiévales, que le développement des sciences est une ânerie ?

Le péché de Marx, s'il en fut un, fut de croire que les révoltes et les révolutions historiques ne furent pas l'expression d'un simple caprice d'intellectuel optimiste, qu'elles répondirent à une nécessité, qu'il en allait de la survie même des révoltés, et que partout où il y a oppression on ne peut s'attendre à autre chose qu'au renversement des structures totalitaires, que le totalitarisme recule en changeant de forme et que chaque révolution réussie, pour autant qu'elle fut inévitable, a permis au peuple des opprimés d'arracher par bribes, par lambeaux, par morceaux, des droits qui ne lui étaient pas reconnus et que le procès de libération des peuples n'aura de cesse de se poursuivre tant qu'il y aura oppression. Tout cela ne signifie pas pourtant l'abrogation de la violence, la parade vers le « happy end » historique, car jusqu'à nouvel ordre, et peut-être encore pour longtemps, la libération passera par le chemin étroit de la rébellion et de la violence, toujours impur pour le philosophe qui rêve d'une paix sociale spontanée et qui abhorre la politique. Le philosophe, s'il veut la paix, s'il ne peut vouloir que la paix, doit aussi être concerné par la violence, celle qui vient du haut et celle qui vient du bas. Libération et barbarie se côtoient et se croisent et on ne peut penser qu'il puisse en aller autrement tant et aussi longtemps que se reproduiront les grandes sources de la barbarie : l'appropriation par les minorités, pour les minorités, de l'argent, de la nature et du pouvoir.

Que doit-on alors reprocher à Marx ? Un optimisme béat qu'il n'a jamais eu ? Un parti pris contemplatif pour la société heureuse que son travail inlassable et quotidien de militant n'a jamais sanctionné ? Une vision mécaniste et eschatologique de l'histoire que lui a prêtée la bourgeoisie libérale et une certaine élite chrétienne pour mieux produire ses propres effets performatifs et qu'ont en partie entérinée les soi-disant marxistes économistes dépourvus de volonté politique ? Ou doit-on lui reprocher encore que l'idéal du socialisme n'ait pas enfanté un socialisme idéal, qu'entre le projet socialiste de Marx et les misères du socialisme historique se soient interposées les forces même de l'histoire sur lesquelles Marx n'a jamais prétendu exercer sa propre tutelle, lui qui savait mieux que tout autre que ce ne

sont pas les idées, si louables soient-elles, qui font l'histoire mais les luttes générées par la nécessité de vivre contre la tyrannie des possédants ?

Qu'on y regarde de près : Marx n'a jamais jugé utile de brosser le tableau quotidien de cette société platement heureuse dont on veut à tout prix lui attribuer la paternité. Aussi la Commune de Paris est apparue à Marx comme un exemple de démocratie populaire mais la Commune de Paris, aux yeux de Marx, n'avait rien pour autant d'un paradis terrestre. De même, pour Marx, le prolétariat industriel n'avait rien d'une classe miracle, lucide et homogène, marchant d'un même pas. Encore lui fallait-il dans sa propre division la volonté politique de s'affranchir du plein pouvoir de la bourgeoisie et la convergence des conditions socio-politico-économiques de crise qui l'inciteraient à y accéder. Et c'est, je crois, cette volonté politique des socialistes que l'on prend pour de la prophétie scientifique²⁷, alors qu'elle ne fait qu'exprimer pour Marx qu'entre la société barbare et la société heureuse il y a la société possible.

Peut-être le nouveau philosophe lit-il mieux l'avenir dans la transparence de sa boule de cristal, lui qui s'est délesté de toute incertitude, lui qui sait d'avance que la bourgeoisie a ceci de particulier, contrairement à toute autre classe dominante antérieure, qu'elle est increvable, qu'elle peut récupérer toute dissidence, qu'elle peut tourner tout conflit à son propre profit, que toute crise lui est salutaire. Lui qui sait mieux que tout autre que le socialisme n'est et ne peut être que l'ultime procès d'universalisation du pouvoir et de la répression, l'État s'appropriant plus impitoyablement encore au nom du bien collectif le contrôle tentaculaire dont se gorge la bourgeoisie sous le couvert de la privatisation des libertés.

Sans doute on ne peut qu'être obligeant à l'endroit des nouveaux philosophes de nous rappeler intempestivement qu'à l'Est comme à l'Ouest rien ne va pour le mieux dans le meilleur des mondes. Notre siècle, pour peu que l'on y soit attentif, est secoué, lui aussi, brutalement par les spasmes de la barbarie. Pouvoirs et micro-pouvoirs se démultiplient au rythme de crois-

27. *Idem*, cf. p. 100.

sance des ramifications et des sophistications des appareils de contrôle et de gestion bureaucratiques. Les idéologies « démocratiques » officielles de droite et de gauche sont en crise et la réalité ne cesse de sécréter les démentis qui crèvent l'illusion confortable de la sacro-sainte vertu de leurs fantasmes rédempteurs. Indéniablement encore, la mondialisation des rapports de force entre les superpuissances socialiste et capitaliste exaspère les dogmatismes, durcit les positions et pousse sur le règlement violent des antagonismes nationaux de classe, sur les revendications à l'habitat, au travail, à l'éducation, aux denrées alimentaires, aux libertés civiles dans l'ensemble des communautés qui peuplent la planète. Un pas de plus, en ce siècle de militarisation, et il ne faudrait pas se surprendre que le règlement optimal de notre barbarie ne se retrouve finalement dans un « apocalyptique » chassé-croisé de missiles nucléaires à têtes simples ou mirvées. Soit ! Il est donc plus qu'utile, sur l'invitation des nouveaux philosophes, que l'on se départisse de nos petits dogmes et de nos petites obsessions de droite ou de gauche ne fût-ce que pour mieux mesurer le spectre entier des vices effectifs des institutions et des systèmes politico-économiques que l'on privilégie abstraitement. On ne risquera jamais de mourir d'une surdose d'esprit critique.

Mais qu'on le veuille ou non, il est tout aussi vrai que l'organisation matérielle et culturelle des collectivités repose sur la médiation politique des rapports sociaux et qu'en cette matière on ne peut éviter aujourd'hui l'alternative de choisir « philosophiquement » et « politiquement » entre le socialisme et le capitalisme, entre l'appropriation privée et l'appropriation collective des ressources naturelles et techniques, entre la socialisation et la privatisation de la gestion économique et politique des institutions sociales, quelle que soit par ailleurs la pertinence ou l'impertinence des « modèles » historiques sur lesquels, en certaines petites églises, on ne cesse de rabattre ou d'asseoir sa croyance. L'abstention ne change rien au cours de la réalité et tout repli sur une éthique provisoire, apolitique, ne peut que donner lieu à un nouveau sacerdoce : celui du « nouvel » ermite protestant des entrailles de sa philosophique retraite de l'imperfection ontologique du monde. Qu'on se le dise : le socialisme totalitaire et le capitalisme tentaculaire ne sont pas au bout de

leurs misères et de leurs confrontations. Et l'on n'aura de répit dans les décennies à venir d'en voir éclater les formes. Aucun « système », quel qu'il soit, ne subsiste sans n'avoir à ingurgiter en retour les turbulences qu'il engendre et sans n'être contraint un jour ou l'autre de se refaire la peau, si tant est que les « masses » et les « individus », loin d'être de simples doubles patentés du Prince, ont aussi leurs désirs et leurs mouvements de colère. On n'accédera sans doute jamais aux plaisirs rêvés d'une terre paradisiaque ni à l'abrogation des pouvoirs et des micro-pouvoirs, faut-il insister, mais il est tout aussi vrai encore que l'on n'en finira jamais d'interpeller l'essence énigmatique d'une démocratie à produire dans les faits.

Qu'ils nous disent donc ces nouveaux philosophes, déprimés par la malédiction pérennelle qui frappe le pouvoir, et par l'imposture de toute politique, comment ils satisferont eux aux besoins de survie quotidienne et de justice du peuple des exploités, des démunis et des « muselés », si ce n'est précisément en acceptant de se « salir les mains » dans les vicissitudes de la révolte et de la politique. Qu'ils nous disent eux qui se targuent et je cite — « de ne jamais plus se mettre au service des révoltés qui n'ont que faire de leurs lumières, de ne jamais plus militer, exilés pour longtemps de ce qu'on appelle la politique, de ne jamais plus porter les rêves des hommes dans leurs bras »²⁸ — qu'ils nous disent comment du tréfonds de leur « morale provisoire »²⁹ et de leur virginité philosophique ils feront passer dans l'histoire leur propre morale qui ambitionne — et je cite encore — « contre toute espérance, de penser jusqu'au bout, de penser sans la croire, l'impossible idée d'un monde soustrait à la Maîtrise »³⁰. On veut, dit-on, changer l'homme en ce qu'il a de plus profond, mais on ne s'interroge guère sur la difficulté des moyens pour y parvenir. On veut, nous dit Bernard-Henri Lévy, « veiller à ce que notre monde, impossible à reconstruire, ne se défasse point »³¹ mais on a déjà trop bien conclu que le monde est un désastre.

28. *Idem*, pp. 223-224.

29. *Idem*, p. 96.

30. *Idem*, p. 224.

31. *Idem*, p. 223.

Mais à quoi bon insister puisque pour le nouveau philosophe la révolte et le pouvoir ne sont ni le lieu ni la place qui reviennent au philosophe. À quoi bon insister puisque pour le nouveau philosophe il n'y a au fond ni dominateurs, ni dominés, puisque le mal est bien ailleurs, dans la socialité même de l'homme.

Que répondre encore ? Que pour Marx la socialité n'est pas une malédiction mais au contraire la condition même de la survie et de l'évolution de l'espèce. Que le pouvoir n'est pas *en soi* une fatalité puisque ce qui importe c'est de savoir chercher sans vacances qui peut l'exercer, au nom de qui, pour l'intérêt de qui, et par quels moyens.

Qu'ont donc les nouveaux philosophes à nous dire outre l'amputation et la simplification délirante qu'ils opèrent sur la pensée de Marx et outre l'ontologie du désespoir qu'ils cherchent à nous inoculer ? Qu'il existe des marxistes qui citent Marx comme on cite une Bible ? C'est juste. Qu'il existe des marxistes qui surnagent dans le dogmatisme d'une science pétrifiée où tout est toujours déjà expliqué ? Il en existe. Que le stalinisme, que le Goulag, que les camps concentrationnaires, que le dirigisme tyrannique de certains partis communistes ont discrédité l'esprit du socialisme ? Aucun socialiste encore pourvu d'une once de lucidité ne saurait renier que les vicissitudes de la politique ne peuvent tout excuser ni tout expliquer. Et c'est sans doute encore ici qu'il faut savoir entendre parler les nouveaux philosophes.

Mais il faut aussi savoir se rappeler que, pour le nouveau philosophe, tout est perdu d'avance, qu'il n'y a pas d'alternative à la barbarie, et que ce pessimisme radical équivaut peut-être, à la limite, à sanctionner la nécessité inéluctable de la barbarie. Et s'il en est ainsi, c'est que le nouveau philosophe libertaire entretient lui-même, à son insu, une idée telle du bonheur et de la société heureuse (qu'il ne saurait nommer) qu'il ne peut que désespérer lorsqu'il s'agit de mettre le pied dans la porte de l'histoire politique.

Car pour lui, la politique est pour les damnés de ce monde, assoiffés de stratégies et de manœuvres machiavéliques. Quant à la philosophie, réduite à sa dimension solipsiste, elle est la

chasse gardée des âmes pures, souffrantes et héroïques et le mariage de l'une et de l'autre ne peut engendrer qu'une progéniture monstrueuse. Curieuse division du travail que cette séparation franche et radicale de la Politique et de l'Éthique³² qui devient pour le nouveau philosophe la seule planche de salut, dût-il convenir, comme il le fait, que l'éthique reste malgré tout impuissante et que la politique conduit irrémédiablement au totalitarisme. Ultime paradoxe d'une vision du monde qui se repaît de paradoxes.

Car si le nouveau philosophe dénonce la barbarie du Capital et le totalitarisme socialiste, s'il les stigmatise sans y apporter les nuances qu'il faudrait, il ne craint pas pourtant de dire que — et je cite :

Il n'y a pas de domination, que l'oppression n'existe pas, que le prince n'a pas de trône et pas de lieu assignable, que nous sommes des opprimés sans oppresseurs qui nous dominent³³.

Car le mal est toujours ailleurs. Il siège au cœur même de la socialité originelle des hommes, condamnés à vivre ensemble. N'y aurait-il sur cette terre que deux hommes, ce serait déjà trop. Car il n'en faut pas plus pour voir surgir la maîtrise.

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

32. *Idem*, cf. p. 84.

33. *Idem*, pp. 28-29.

Le chapitre IX du *De Interpretatione* d'Aristote Vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingentes

Jules Vuillemin

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203211ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203211ar>

[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

Vuillemin, J. (1983). Le chapitre IX du *De Interpretatione* d'Aristote : vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingentes. *Philosophiques*, 10 (1), 15–52. <https://doi.org/10.7202/203211ar>

LE CHAPITRE IX DU *DE INTERPRETATIONE* D'ARISTOTE

Vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance
probable des choses contingentes.

par Jules Vuillemin

Le chapitre IX du *De Interpretatione* est l'un des textes les plus difficiles et les plus contestés d'Aristote. On en donnera la traduction. On en analysera l'introduction pour déterminer avec précision le problème qu'il pose : celui des futurs contingents. La solution du problème doit, selon Aristote, respecter les deux principes logiques de non-contradiction et du tiers-exclu. Elle exige, en revanche, qu'on abandonne la théorie mégarique et en particulier la définition diodoréenne du possible. La solution explicite d'Aristote tient en deux principes : il faut distinguer entre nécessité absolue et nécessité conditionnelle, il faut limiter la validité du principe de bivalence. La conception générale d'Aristote confirme la leçon du chapitre IX du *De Interpretatione*. Aristote a tenté, non de réformer la logique dont il venait de fixer les principes, mais de réhabiliter l'opinion comme connaissance du contingent ; une telle connaissance a valeur de probabilité.

§1. TRADUCTION DU TEXTE (*De Interpretatione*, chapitre IX)

18^a28. S'appliquant à ce qui est et à ce qui fut, il est nécessaire que ou l'affirmation ou la négation soit vraie ou fausse. Et s'appliquant aux choses universelles en tant qu'universelles, toujours l'une est vraie, l'autre fausse et s'appliquant aux choses singulières, il en va de même comme on l'a dit. Mais, s'appliquant aux choses universelles qui ne sont pas dites en tant qu'universelles, cela n'est pas nécessaire ; on en a également

parlé. Cependant, s'appliquant aux choses singulières et futures, il n'en va pas de même.

18^a34. En effet si toute affirmation ou négation est ou vraie ou fausse, il est nécessaire aussi pour toute chose d'exister ou de ne pas exister. Car si quelqu'un dit que telle chose sera, tandis que quelqu'un d'autre dit que cette même chose ne sera pas, il est évident que nécessairement l'un des deux seulement dit la vérité, puisque toute affirmation est ou vraie ou fausse. En effet, s'appliquant à ce genre de choses, il n'arrivera pas que les deux disent simultanément la vérité.

18^a39. Car s'il est vrai de dire que le blanc ou que le non blanc est, il est nécessaire pour le blanc ou pour le non blanc d'être, (18^b) et si le blanc ou le non blanc est, il était vrai de l'affirmer ou de le nier. Et si le blanc n'est pas, on est dans l'erreur, et si on est dans l'erreur, le blanc n'est pas. Il en résulte qu'il est nécessaire que ou l'affirmation ou la négation soit vraie.

18^b5. Rien alors n'est ni ne devient soit par l'effet du hasard, soit d'une manière indéterminée, rien qui sera ou ne sera pas, mais tout arrive nécessairement et sans aucune indétermination. En effet ou bien c'est celui qui affirme qui dit la vérité, ou bien c'est celui qui nie. Sinon c'est indifféremment qu'un événement arriverait ou n'arriverait pas. Car ce qui est déterminé ne se produit ou ne produira pas plutôt de cette façon que de cette autre.

18^b9. En outre, si le blanc est maintenant, il était vrai antérieurement de dire que le blanc sera, en sorte qu'il était toujours vrai de dire de n'importe quel événement qu'il sera. Mais s'il était toujours vrai de dire qu'il est ou qu'il sera, il n'est pas possible qu'il ne soit pas ou qu'il ne sera pas. Mais ce qui ne peut pas ne pas arriver, il est impossible qu'il n'arrive pas. Et ce qui est dans l'impossibilité de ne pas arriver arrive nécessairement. Donc tous les futurs arrivent nécessairement.

18^b15. En conséquence rien ne sera de façon indéterminée ou par l'effet du hasard ; car ce qui dépend du hasard n'est pas nécessairement.

18^b17. Il n'est pas non plus possible de dire que ni l'affirmation ni la négation ne sont vraies, par exemple de tel événement ni

qu'il sera ni qu'il ne sera pas. D'abord, si l'affirmation est fausse, la négation alors n'est pas vraie et si la négation est fausse il arrive que la négation n'est pas vraie. Et, de plus, s'il est vrai de dire qu'une chose est blanche et noire, il faut que les deux qualités lui appartiennent. Lui appartiendront-elles jusqu'à demain, alors elles lui appartiendront jusqu'à demain. Supposons, en revanche, que demain l'événement ni ne sera ni ne sera pas : rien d'indéterminé n'aurait alors lieu, telle une bataille navale. Car il faudrait à la bataille navale ni n'arriver, ni ne pas arriver.

18^b26. Telles sont donc, avec d'autres semblables, les absurdités qui se produisent, si, pour toute affirmation et négation, soit s'appliquant à des universels en tant qu'universels soit s'appliquant aux choses singulières, il est nécessaire que l'une des opposées soit vraie, l'autre fausse et s'il n'y a rien d'indéterminé dans les événements mais que tout soit et arrive par l'effet de la nécessité. En conséquence, il n'y aurait plus à délibérer ni à se donner de la peine, dans l'idée que, si nous accomplissons telle action, tel résultat suivra, tandis que si nous ne l'accomplissons pas, ce résultat ne suivra pas.

18^b34. Rien n'empêche, en effet, que dix mille ans à l'avance, celui-ci dise que ceci sera, celui-là que ceci ne sera pas, en sorte que nécessairement sera celui des deux cas qu'il était vrai alors de prédire. D'ailleurs peu importe qu'il y ait eu des gens à former l'affirmation ou la négation. Car il est clair que la réalité est ce qu'elle est, même s'il n'y a eu personne à former l'affirmation et la négation. En effet ce n'est pas parce qu'il l'a affirmé, ou nié que l'événement sera ou ne sera pas, quand bien même on l'aurait annoncé dix mille ans à l'avance plutôt qu'à n'importe quel autre moment. Il en résulte que si, de tout temps, il en allait de telle sorte (19^a) que l'une des propositions contradictoires disait la vérité, il était nécessaire que cela arrive et chacun des événements s'est alors toujours déroulé de façon à arriver nécessairement. Car ce dont on a dit avec vérité qu'il sera, il n'est pas possible qu'il n'arrive pas ; et quant à ce qui est arrivé, il était toujours vrai de dire qu'il sera.

19^a6. Si ces conséquences sont impossibles, — nous voyons en effet que le principe des futurs est à partir de la délibération

comme de l'action et que la puissance d'être et de ne pas être est entièrement dans les choses qui n'existent pas toujours en acte, choses qui, puisqu'elles peuvent être ou ne pas être aussi bien l'une que l'autre, peuvent donc aussi arriver et ne pas arriver. De nombreux cas de ce genre nous sont visibles. Par exemple, ce vêtement peut être coupé en deux et ne pas être coupé en deux, mais s'user auparavant. De même, il peut ne pas être coupé, car il ne pourrait plus s'user auparavant, s'il n'avait pas la possibilité de ne pas être coupé en deux. Aussi, il en va de même pour tous les autres événements qui sont dits selon le même genre de puissance, — il est alors évident que tout ni n'est ni n'arrive par l'effet de la nécessité, mais que pour certaines choses elles se produisent de façon indéterminée et qu'alors l'affirmation ou la négation ne sont pas plus vraies l'une que l'autre, alors que, pour certaines autres, l'une des deux est vraie le plus fréquemment, bien qu'il se produise que l'autre arrive et non pas elle.

19^a23. Il est nécessaire que ce qui est soit tant qu'il est et que ce qui n'est pas ne soit pas tant qu'il n'est pas. Mais ce n'est pas pour autant que ce soit nécessairement que tout ce qui est est ni que tout ce qui n'est pas n'est pas. Car c'est une chose que tout ce qui est est nécessairement quand il est, et c'en est une autre qu'il est nécessairement d'une façon simple. Il en est de même pour tout ce qui n'est pas.

19^a27. Le même argument s'applique aussi à la contradiction. Tout nécessairement est ou n'est pas, sera ou ne sera pas, sans dire pour autant, si l'on divise, que l'un des deux est nécessaire.

19^a30. Je prends un exemple. C'est nécessairement que demain il y aura ou il n'y aura pas bataille navale. Mais ce n'est pas pour autant ni qu'une bataille navale arrive nécessairement demain ni qu'elle n'arrive pas. Ce qui est nécessaire cependant, c'est qu'elle arrive ou n'arrive pas.

19^a32. En conséquence, puisque les propositions sont vraies autant qu'elles se conforment aux choses mêmes, il est clair que chaque fois que celles-ci se comportent de façon indéterminée et sont en puissance de contraires, il est nécessaire qu'il en aille de même aussi pour la contradiction. C'est ce qui se passe pour les êtres qui ne sont pas toujours existants ou qui ne sont pas

toujours non existants. Car il est nécessaire alors que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie ou fausse, mais ce n'est pas celle-ci ou celle-là, mais n'importe laquelle et quand l'une est plus vraie que l'autre, elle n'est pas cependant déjà vraie ou fausse. En conséquence, il est clair qu'il n'est pas nécessaire que, pour toute affirmation ou négation prise parmi des propositions opposées l'une soit vraie, l'autre fausse. Car ce n'est pas sur le modèle des choses qui sont que se comportent les choses qui, n'étant pas, sont en puissance d'être ou de ne pas être, mais c'est de la façon qu'on vient d'expliquer.

§2. ARTICULATION DU TEXTE. L'INTRODUCTION (18^a28-34) : LE PROBLÈME POSÉ.

Le texte se divise naturellement en deux parties, la première (18^a34-19^a22) où la théorie mégarique est exposée et réfutée avec un intermède concernant la validité du tiers-exclu (18^b17-25), la seconde où Aristote expose sa propre solution (19^a23-19^b4). Une remarque de Pacius¹ qui répartit toutes les théories possibles concernant les paires d'énoncés singuliers contradictoires sur le futur en quatre groupes — les deux énoncés sont vrais ou sont faux, l'un est vrai, l'autre est faux actuellement, l'un est vrai, l'autre est faux mais seulement en puissance —, permet de diviser plus finement le texte et de l'articuler logiquement. Il se réduit à une chaîne d'implications : Si l'on admet le principe de non-contradiction — les deux énoncés ne sont pas vrais —, alors si l'on admet le principe du tiers-exclu — les deux énoncés ne sont pas faux —, on ne peut, au cas où l'on admette encore la validité universelle du principe de bivalence — l'un des énoncés est vrai, l'autre est faux actuellement —, éviter de tenir pour nécessaires tous les énoncés portant sur le futur. Par contraposition, l'existence de futurs contingents exigera, si l'on conserve la non-contradiction et le tiers-exclu, qu'on mette en question la bivalence et que, par conséquent, l'un des énoncés soit vrai et l'autre faux mais seulement en puissance.

Aristote retire d'abord de l'objet de son examen trois sortes d'énoncés contradictoires. Les deux premiers : énoncés singuliers

1. Cité par Edghill in *The Works of Aristotle*, transl. into English by Edghill, ed. Ross, vol. I, Oxford Univ. Press, 1928, p. 18^o.

portant sur le présent et sur le passé, énoncés universels pris universellement, sont l'un actuellement vrai, l'autre actuellement faux. Les énoncés universels qui ne sont pas pris universellement constituent une troisième classe. Ce sont des opposés indéterminés ou indéfinis (l'homme est blanc/l'homme n'est pas blanc). Lorsqu'on les traite comme deux opposés particuliers, ils sont sub-contraires et peuvent être vrais, mais non pas faux en même temps ; il n'y a pas de difficulté à leur propos, car l'un n'est pas vraiment la négation de l'autre².

Tandis que les énoncés universels, pris universellement ou non, suivent les mêmes lois, qu'ils portent ou non sur le futur, leur rapport au futur distingue les énoncés singuliers. L'opposition selon la quantité est un critère nécessaire pour déterminer la quatrième classe d'énoncés. Comme le remarque St Thomas³, il faut considérer la matière pour obtenir un critère suffisant. Le mot qui désigne ici le futur s'oppose ordinairement au participe futur du verbe *être*, comme ce qui est en matière contingente s'oppose à ce qui est en matière nécessaire ou impossible⁴. Des assertions qui résultent d'une prédication essentielle, telles que : « Socrate sera un homme » ou « Socrate sera un âne » affirment ou nient une propriété d'un sujet non en tant qu'il est tel sujet singulier, mais selon la raison des universaux⁵, comme l'exige la science : une opposition de singulières futures est donc traitée comme l'opposition entre une universelle et sa contradictoire, où les valeurs de vérité opposées sont actuelles. L'enquête se bornera donc à décider si dans les énoncés singuliers portant sur le futur en matière contingente il est nécessaire que

2. *De Interpretatione*, VII, 17^b28-33.

3. St Thomas, *De Interpretatione*, Liber Primus, Lectio XIII, 1-3, (Oesterle, *De Interpretatione, Commentary by St Thomas* and Cajetan, Milwaukee, Marquette Univ. Press, 1962, 6, pp. 102-103).

4. Le texte dit : « ἐπὶ δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ μελλόντων », in *singularibus et futuris*. Ammonius (cité d'après la traduction latine de Guillaume de Moerbeke : G. Verbeke, Ammonius, *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote*, Louvain, Paris, 1961, pp. 264-265, *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecum*, t. I) précise qu'il faut comprendre ici par futur ce qui est pris en matière contingente. Il rappelle que, dans le *de Generatione et Corruptione* (II, 11, 337^b3), Aristote oppose *mellon* (futur) et *esomenon* (participe futur de *sum*) ; *esomenon* signifie ce qui se produira de toute façon lorsque nous disons : l'hiver ou l'été viendra, une éclipse aura lieu ; quant au *mellon*, c'est un futur qui peut se produire ou non, comme : « je me promènerai, je naviguerai ».

5. St Thomas, *Peri Hermeneias*, p. 43 : « secundum universalium rationes ».

l'un des opposés soit vrai, l'autre faux actuellement⁶. Ces énoncés revêtent deux formes grammaticales différentes. Il s'agira tantôt de prédicatives singulières (« ceci sera blanc »), tantôt de particulières « pseudo-datées », (« il y aura bataille navale demain »). Toute prédication singulière future et toute existence singulière future ne sont pas accidentelles : Socrate sera essentiellement raisonnable et le Ciel aura nécessairement tel mouvement. Mais tel homme sera assis ou debout par accident, et il existera par accident. C'est à ce double domaine que l'enquête se limite.

§3. VALIDITÉ DES PRINCIPES DE NON-CONTRADICTION ET DU TIERS-EXCLU (18^a38 et 18^b17-25)

Une simple remarque écarte pour les énoncés portant sur le futur en matière contingente la possibilité de faire exception au principe de non-contradiction. Son application au futur ne pare d'aucune apparence nouvelle la négation de ce principe, que certains croient héraclitéenne et qui a pour répondant physique le mouvement universel⁷.

En revanche, Aristote explicite ses raisons de maintenir la validité du tiers-exclu pour les futurs. Il le fait après avoir exposé la théorie mégarique, car, en mettant en cause ce principe, non seulement on n'échapperait pas à la difficulté propre à cette théorie et qui regarde la modalité, mais on ajouterait à cette difficulté des apories spécifiques, analysées par la *Métaphysique* à propos de la doctrine d'Anaxagore⁸ et qui regardent la vérité.

Selon la vérité, puisqu'il n'y a pas disjonction du vrai et du faux, lorsque les futurs se seront accomplis en sorte de vérifier l'un des deux énoncés opposés, l'autre ne s'en trouvera pas pour autant infirmé⁹.

6. Comme le remarque St Thomas, « Aristote n'a pas jusqu'ici fait mention de la matière contingente, parce que les choses qui arrivent de façon contingente relèvent exclusivement des choses singulières, tandis que celles qui sont inhérentes ou exclusives par soi sont attribuées aux choses, singulières selon les raisons de leurs universaux. Toute l'enquête porte donc ici sur la question de savoir si dans les assertions singulières sur le futur en matière contingente il est nécessaire que l'un des opposés soit déterminément vrai et l'autre déterminément faux » (Oesterle, *op. cit.*, p. 104).

7. *Métaphysique*, Γ, 3, 1005^b24 ; 7, 1012^a25.

8. *Métaphysique*, Γ, 7, 1012^a26.

9. C'est là un cas particulier de la réfutation générale donnée par *Métaphysique*, Γ, 7, 1011^b25-29.

Selon la modalité, supposons, conformément à la doctrine du mélange universel, répondant physique de la négation du tiers-exclu, que soient vrais deux contraires présents : il est vrai que telle chose est simultanément blanche et noire¹⁰ (principe des homéomères). La conjonction de ces deux états est donc nécessaire (δεῖ). Mais, rien ne distinguant le comportement logique des singulières présentes et des singulières futures, de ce qu'il est vrai que telle chose sera blanche demain et que cette même chose sera noire, on doit conclure qu'il est nécessaire que telle chose sera simultanément blanche et noire demain. Tout ce que la doctrine des homéomères a de spécifique, c'est d'exprimer le nécessitarisme du futur en termes de conjonction au lieu de l'exprimer en termes de disjonction.

Pour contraindre la précédente formule à porter sur un prédicat unique, substituons-y au mot *noir* les mots *non-blanc*. Il résulte de cette substitution que s'il est vrai que telle chose sera blanche demain et que cette même chose sera non-blanche demain, alors il est nécessaire qu'elle sera blanche et non-blanche demain. Une telle expression ne revient-elle pas à nier le principe de non-contradiction ? L'absurdité spécifique que produit la négation du tiers-exclu ne peut toutefois apparaître comme le montre la fin du livre Γ de la *Métaphysique*, que lorsqu'on passe de l'affirmation que tout est vrai à l'affirmation que tout est faux. La formule précédente, où l'on aura substitué des négations aux affirmations, se lira en effet : « S'il est vrai que telle chose ne sera pas blanche demain et que cette même chose ne sera pas non-blanche demain, alors il est nécessaire qu'elle ne sera ni blanche ni non-blanche demain ». Aristote introduit alors l'exemple de la bataille navale. Si le tiers-exclu est en défaut, il faudra que la bataille ni n'arrive ni n'arrive pas demain. En abandonnant l'un des principes fondamentaux de la logique,

10. Les manuscrits principaux ont : μέγαν (grand) au lieu de μέλαν (noir) et Ross adopte, après Boèce et Moerbeke, cette lecture, qui rend le texte inintelligible. La correction de μέλαν, adoptée par L. Minio Paluello (*Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, 1949) est nécessaire. Elle est, de plus, conforme au textes d'Aristote qui examinent la théorie des homéomères d'Anaxagore. Selon ce dernier, tout était mélangé à l'origine (*Métaphysique*, A, 8, 98^a30-98^b21). Comme exemple d'intermédiaire réel — donc essentiel lorsqu'on traite, comme c'est le cas ici, des conditions logiques de la pensée du mouvement —, Aristote donne justement celui du gris entre le blanc et le noir (Γ, 7, 1011^b29-30 et 36).

l'intuitionnisme¹¹ espérait faire sa place à l'indétermination. Tout ce à quoi il aboutit, c'est à une conjonction d'impossibles.

L'indétermination faisant place à la nécessité due à l'impossibilité, on ajoute les difficultés du nécessitarisme à celles de l'intuitionnisme.

Nous ignorons si, à l'époque d'Aristote, il s'est trouvé des philosophes pour douter du tiers-exclu pour échapper au nécessitarisme, comme le fera Epicure. En tout cas, le Stagirite rejette une telle solution comme illusoire.

§4. EXAMEN ET CRITIQUE DE LA THÉORIE MÉGARIQUE (18^a34 — 18^b17 et 18^b25 — 19^a22)

Aristote rapporte deux démonstrations de la thèse mégarique ; la première plutôt logique, la seconde se référant davantage à la réalité¹².

La première (18^a34 — 18^b9) tient en deux moments. Le premier, bref et général (18^a34-39), exprime le principe de correspondance, fondement de la sémantique d'Aristote, en retenant seulement le passage de la vérité à l'être, mais en lui donnant une force apodictique, une précision modale qui annonce le principe de nécessité conditionnelle.

(C) Si toute affirmation ou négation est vraie ou fausse, pour l'état de choses correspondant il est nécessaire ou il est impossible d'exister.

11. εἰ δὲ μήτ' ἔσται μήτε μὴ ἔσται αὐριον, οὐκ ἂν εἴη τὸ ὁπότερ ἔτυχεν Ceux qu'Aristote vise sont bien les partisans de la logique intuitionniste propre à Anaxagore, où l'on n'a pas le droit de substituer une affirmation (blanche) à une double négation (non-non noire). La conjonction d'un énoncé simplement nié et de ce même énoncé doublement nié.

($\sim p. \sim \sim p$)

ne viole pas le principe de non contradiction. Pour cela, il faudrait, dans la précédente expression, pouvoir substituer 'p' à ' $\sim \sim p$ ', ce qu'interdit précisément la logique intuitionniste. Dans la *Métaphysique*, Γ, 8, Aristote remarque que : « manifestement, il y a des propositions contradictoires qui ne peuvent pas être vraies en même temps, et, d'un autre côté, il y en a qui ne peuvent toutes être fausses bien que ce dernier cas paraisse plus concevable, d'après ce que nous avons dit » (1012^b2-4 ; trad. Tricot, Paris, Vrin, 1953, I, p. 241).

12. Ammonius, *op. cit.*, 1961, pp. 251-252.

Le sens oblige à choisir le sens divisé de la nécessité¹³. Cette thèse étant universelle, on peut raisonner sur une affirmation ou une négation portant sur le futur, mais dont la valeur de vérité est au présent :

(C_F) Si toute affirmation ou négation portant sur un futur est vraie ou fausse, pour l'état de choses correspondant il est nécessaire ou il sera impossible de devoir exister¹⁴.

Le second moment de la première démonstration (18^a39-18^b9) porte sur un exemple en matière contingente (le blanc). On aurait attendu que, de la position explicite de la bivalence (curieusement déduite comme nécessaire à la ligne 18^b4), on eût tiré, par détachement, la nécessité mégarique, comme paraît l'exiger logiquement la suite du texte, qui décrit le nécessitarisme. Ces lignes, peut-être corrompues, se contentent d'appliquer (C) à l'exemple, de compléter l'analyse du vrai par celle du faux. Elles évoquent encore le passage de l'être à la vérité et, plus précisément, de l'être actuel d'un état de choses à sa vérité passée¹⁵, un probable empiètement sur la seconde démonstration.

13. Εἰ γὰρ ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι λευκὸν ἦ ὅτι οὐκ λευκὸν ἔστιν, ἀνάγκη εἶναι λευκὸν ἢ οὐ λευκὸν (18^a39 — 18^b1). Au point de vue grammatical, il n'existe aucun argument décisif qui permettrait de choisir entre la division ($Lp \vee L\sim p$) et la composition de la nécessité ($L(p \vee \sim p)$) (sur ce point, Dorothea Frede, *Aristoteles und die « Seeschlacht »*, Van den Hoeck und Ruprecht, 1968, pp. 16-17). On pourrait donc nous objecter une décision non fondée et comprendre avec Edghill (*op. cit.*, 19^a30-32), le conséquent de (C) au sens composé. La formule : (F) $*L(p \vee \sim p) \supset (Lp \vee L\sim p)$ n'est pas une thèse. (Hughes et Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*, London, Methuen, 1972, p. 38. Si l'on acceptait l'interprétation au sens composé, la négation de (F) suffirait à éviter le nécessitarisme des Mégariques. Il faudrait donc supposer qu'Aristote attribue à ces derniers la thèse (F), dont l'invalidité modale est pourtant évidente.

14. Ammonius expose ainsi ce passage : « Supposons que deux individus feignent de pratiquer la divination au sujet de quelque événement singulier, tentant de prédire, disons au sujet d'un infirme, l'un qu'il sera guéri, l'autre qu'il ne sera pas guéri. Il est en effet évident qu'il est nécessaire de dire vrai l'un de deux cas, faux l'autre. Si donc celui qui annonce la guérison dit le vrai, il est nécessaire que le malade guérisse (on a postulé auparavant en effet que la vérité du discours est de toute façon suivie par l'arrivée des choses) ; mais si celui qui a dit la négative a dit vrai, il est évident qu'il est impossible que le malade guérisse. C'est pourquoi ou bien il est nécessaire que la chose se produise ou bien il est impossible que l'événement ait lieu. Donc la contingence est supprimée » (1961, pp. 267-268).

15. Le transfert du temps est exprimé par l'imparfait ἦν. S'il y a du blanc ou s'il n'y a pas de blanc, il était vrai qu'il y aura du blanc maintenant ou il était vrai qu'il n'y aura pas de blanc maintenant. Ammonius insiste sur cet imparfait (1961, p. 269) : « ce n'est pas seulement selon le temps même dans lequel les choses arrivent et subsistent qu'il est vrai d'en dire qu'elles sont comme elles sont, mais la prédiction à leur sujet est vraie aussi avant l'événement ».

La seconde démonstration, au dire d'Ammonius, procède à partir de « thèses plus évidentes et plus généralement accordées »¹⁶. En énonçant le principe de rétrogradation de la vérité, elle montre pourquoi les Mégariques se donnent le droit de détacher l'antécédent de (C) et de (C_F), c'est-à-dire le principe de bivalence. Aristote donne successivement à l'énoncé du principe de rétrogradation trois formes : l'une indéfinie (R_I, 1.10), la seconde quantifiée (R_Q, 1.11), la troisième diodoréenne (R_D, 1.12) :

(R_I) : Si quelque chose est le cas maintenant, il était vrai à n'importe quel moment du passé que cette chose sera le cas ;

(R_Q) : Si quelque chose est le cas maintenant, alors il a toujours été vrai que cette chose sera le cas ;

(R_D) : Si quelque chose est le cas maintenant, alors il a toujours été vrai que cette chose est ou sera le cas.

Étant donné que Diodore définit le possible comme ce qui est ou sera le cas, (R_D) signifie que le possible diodoréen est nécessaire¹⁷. En conséquence, si l'on accorde que ce qui a été vrai et prévisible de toute éternité ne peut pas ne pas arriver, tout ce qui est en acte est nécessaire. Mais, de même que de (C) on pouvait, dans la première démonstration, conclure à (C_F) de même, s'il est légitime de poser (R_D) qui rétrograde du présent au passé, il est légitime de poser (R_F), qui rétrograde du futur au passé :

(R_F) : À supposer que quelque chose sera le cas, alors il a toujours été vrai que cette chose est ou sera le cas.

En effet, puisque la thèse (R_D) est supposé valable pour une chose quelconque quelle que soit la modalité de sa matière, refuser d'appliquer la rétrogradation au futur reviendrait à postuler que seuls les futurs peuvent être contingents ; le monde

16. 1961, pp. 274-275.

17. D. Sedley (« Diodorus Cronus and Hellenistic philosophy », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 203 ; new series 23, 1977, p. 80) donne douze ans (334-322) pour une influence possible de Diodore sur Aristote, ce qui obligerait à assigner une date tardive au chap. IX du *de Interpretatione*. La question de la chronologie relative de ce chapitre est pour le moins ouverte (sur ce point, Vincenzo Celluprica, *Il capitolo 9 del « De Interpretatione » di Aristotele*, *Rassegna di studi* 1930-1973, Il mulino, Bologna, 1977, p. 16).

futur suivrait alors d'autres lois que le monde passé, une supposition d'autant plus ridicule que, la coupure entre passé et futur se déplaçant constamment, le même événement qui n'aurait pas été toujours vrai dans le passé tant qu'il reste futur, le deviendrait dès le moment de son actualisation. S'il peut exister du contingent dans l'avenir, il doit avoir pu exister du contingent dans le passé.

La thèse de rétrogradation, caractéristique de la philosophie mégarique selon Aristote, implique et exprime le second aspect du principe de correspondance, mais sans en respecter les limites. De l'existence d'un état de choses, on est en droit de conclure à la vérité de l'énoncé qui le dit exister. Mais le principe de rétrogradation étend au temps tout entier cette vérité et, par conséquent entraîne le nécessitarisme sous la seule supposition que ce qui a toujours été vrai est nécessaire. Il permet de poser le principe de bivalence à partir du principe du tiers-exclu. D'un événement futur on peut dire, en vertu du tiers, qu'il sera le cas ou qu'il ne sera pas le cas. En conséquence de la rétrogradation, il a donc été toujours vrai ou il a été toujours faux qu'il est ou sera le cas d'où résulte la bivalence. Ainsi ce qui légitime la seconde démonstration, c'est le détachement de la bivalence à partir de la rétrogradation. C'est ce détachement qui permettait de tirer de (C_F) la conclusion mégarique :

(M) Tous les futurs sont ou nécessaires ou impossibles.

La nécessité se communique alors (18^b25 — 19^a6) à tout ce qui relève du devenir. Elle est apparente quand l'événement a été annoncé par divination. Elle reste valable en dehors de toute prophétie, car c'est la vérité qui dépend de l'existence, non l'inverse. La nécessitation de l'être par le vrai est donc indépendante de la divination¹⁸. Ces conséquences sont contraires à

18. C'est la vérité de la chose — au futur comme aux autres temps — qui permet l'énoncé de la chose, non l'inverse (*Métaphysique*, 153^a33). St Thomas, qui accepte ce principe pour la science humaine, le refuse pour la science divine (*Summa Theologica*, I q 14 a. 8 : « scientia Dei est causa rerum »). Cette position s'explique par l'intervention de la création. St Thomas évite le nécessitarisme en qualifiant la science de Dieu (*ibid.* ad 2). « La science de Dieu est la cause des choses en tant que les choses sont dans la science. Or il n'a pas été dans la science de Dieu que les choses seraient de toute éternité. Donc, bien que la science de Dieu soit éternelle, il ne s'ensuit cependant pas que les créatures soient de toute éternité ». La divination n'a pas été seulement, dans l'Antiquité, l'objet d'une

l'expérience du devenir, à la contingence et à la puissance des contraires tant dans la volonté humaine que dans les événements dus au hasard ou à une causalité non nécessitante. Elles conduisent à l'inaction et à l'acceptation fataliste des événements (argument paresseux). Sans la contingence des choses qui n'existent pas toujours en acte (19^a6 — 22), le monde sublunaire ne serait pas ce qu'il est.

§5. SOLUTION D'ARISTOTE (19^a22 — 19^b4) : NÉCESSITÉ

CONDITIONNELLE ET EXCEPTIONS AU PRINCIPE DE BIVALENCE.

Avant de quitter les Mégariques, Aristote avait conclu que, dans la thèse (C_F), le conséquent étant inadmissible, on devra rejeter l'antécédent. De la négation du nécessitarisme, on conclura à l'invalidité de la bivalence (19^a16 — 22). Il est donc naturel qu'Aristote expose sa propre solution sous la forme d'une contraposition. Les futurs n'étant pas tous nécessaires, à toute proposition portant sur le futur ne correspondra pas une valeur de vérité déjà donnée. À l'antécédent de cette contraposée répond la distinction entre deux sortes de nécessité (19^a23-27), au conséquent les exceptions concernant le principe de bivalence (19^a27 — 19^b4).

En distinguant deux sortes de nécessité, Aristote fait abstraction de la différence entre futur et passé¹⁹. Il ne fait nullement abstraction de la condition temporelle en général²⁰.

superstition populaire. Elle était aussi, on l'a vu, un axiome du stoïcisme. Certains Péripatéticiens tels que Dicéarque et Cratippe l'admettaient (Pauly, *Real — Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Metgler, Stuttgart, 1842, Bd II, p. 1118). Aristote compte lui-même (*Probl.* sect. XXX, p. 471) la mélancolie au nombre des prédispositions à la divination par l'extase (*ibid.*, p. 1121 et p. 1123 sur les songes). Mais les Péripatéticiens rejoignent les Cyniques et les Épicuriens pour s'opposer aux oracles. Somme toute, la réduction de l'importance de la divination, dans le *de Interpretatione*, s'accorde avec la tendance rationaliste générale de l'aristotélisme.

19. Comme le remarque Ammonius, 1961, p. 289.

20. Moerbeke traduit Ammonius commentant Aristote (p. 290) *ἔσται ἡ par quamdiu existerit*. Le texte dit : « τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὅτι ἔσται ἡ, καὶ τὸ μὴ ὅτι εἶναι ἔσται μὴ ἡ, ἀνάγκη ». L'expression *ἔσται ἡ*, chez Aristote, signifie soit une itération portant plutôt sur des futurs indéterminés, soit une cause générale. Boèce traduit par « quando est » (« quando non est »), Guillaume de Moerbeke par « cum fuerit » et St Thomas par « dum est ». (Selon Hintikka, cette clause signifierait que les énoncés sont datés (« The once and future sea-fight », *Philosophical Review*, 1964, pp. 472-473) ; voir également M. Boudot, « Temps, Nécessité et Prédétermination », *Les Études Philosophiques*, oct.-déc. 1973, 4, p. 467). Si nous nous reportons au texte de la *Métaphysique*, Θ, 3, qui traite de la réalité des possibles

Trois interprétations de la nécessité conditionnelle sont possibles. Les deux premières expriment respectivement la nécessité du conséquent :

« Si p a lieu, alors il est nécessaire que p ait lieu », et la nécessité de la conséquence ;

« Il est nécessaire que si p a lieu, p a lieu ».

La seconde interprétation est une tautologie²¹ ; on n'en peut tirer le nécessaire, mais elle ne traduit pas le texte d'Aristote. La première, en dépit de sa forme hypothétique, affirme la nécessité simple ou absolue (brute) de l'événement : elle correspond, selon Aristote, aux thèses mégariques. La nécessité porte, dans le conséquent, sur une proposition temporellement déjà déterminée. Elle est donc *de dicto* et correspond, pour la proposition, au fait d'être toujours vraie.

Il peut donc en arriver à une troisième interprétation, où l'on pose une liaison de condition entre un événement et sa nécessité, comme dans le premier cas, mais en subordonnant la nécessité à la durée de l'acte de l'événement. La nécessité devenue elle-même objet d'une condition temporelle, porte sur un énoncé ouvert à variable temporelle et est assujettie à la même variable ; elle est *de re*. Le principe correspondant s'exprimera sous forme quantifiée :

Quel que soit t, si p a lieu pendant le temps t, il est nécessaire pendant le temps t que p ait lieu pendant le temps t.

La quantification peut se faire sur l'avenir, comme sur le présent et sur le passé ; mais le temps de la nécessité ne saurait différer du temps de l'événement décrit par l'énoncé.

et de la réfutation des Mégariques par l'analyse du mouvement, Aristote emploie l'expression : *ἅπαν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι* (« il n'y a puissance que chaque fois qu'il y a acte »), le répétitif s'appliquant à n'importe quel temps indéterminé. C'est ce sens que je retiendrai, identifiant par conséquent : *ἅπαν ἢ* avec *ἅπαν ἐνεργῇ*. Le mot être *simpliciter* se rapporte à ce qui est en général, donc en puissance ou en acte (ce qui est éminemment le cas pour un futur contingent), tandis que la clause « chaque fois qu'il est » indique que le sujet est passé à l'acte.

21. C'est ainsi, selon Lukasiewicz (*Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford, Clarendon Press, 2^{ème} éd. 1957, p. 131) qu'Alexandre comprend le *de Interpretatione* et maint scolastique est d'accord avec lui (Prior, 1962, p. 211).

Les exemples qu'Ammonius²² donne de la nécessité simple : « les angles d'un triangle ont leur somme égale à deux droits », « le Ciel se meut toujours », « le feu est chaud », « Socrate est mortel » expriment des cas de prédication essentielle, dans lesquels l'appartenance nécessaire du prédicat au sujet est, soit éternelle, soit coexistensive à la durée du sujet. Les énoncés : « le soleil est occulté par la lune », « Socrate marche » fournissent des exemples de nécessité conditionnelle, dans lesquels l'appartenance du prédicat au sujet n'est nécessaire que durant l'actualité de l'événement : occultation ou marche.

Comme le prouve l'exemple de l'éclipse, modèle des événements prévisibles et nécessaires, la nécessité conditionnelle à elle seule ne garantit nullement la contingence, dont elle définit une condition nécessaire, non suffisante. Dans le monde de Diodore, les modalités dépendent du statut logique des propositions c'est-à-dire du comportement de leurs valeurs de vérité au cours du temps. Ce n'est pas la nature de la réalité et le type de rapport temporel du prédicat au sujet qui fait alors la nécessité d'un état de choses, c'est la stabilité des valeurs de vérité d'un *dictum*. Rétrogradation de la vérité d'une part, éternité et simplicité de la nécessité d'autre part vont de pair. Au contraire, les modalités aristotéliennes dépendent des genres de la prédication et du rapport réel du prédicat au sujet. Lorsque ce rapport est celui de l'accident, il impose à la nécessité, conçue *de re*, une validité seulement temporelle. Une telle nécessité conditionnelle, inséparable de son contexte temporel, ne saurait, par elle-même, rétrograder, quoique des considérations extrinsèques tirées de la causalité puissent, comme dans le cas de l'éclipse, fonder la rétrogradation.

Il faut analyser, à présent, la conséquence qu'entraîne la nécessité conditionnelle pour la contraposée de (C_F). Cette conséquence (19^a27-32) est l'abandon du principe de bivalence. En effet, s'agissant d'accidents futurs, tout ce qu'on peut dire pour l'état de choses correspondant c'est qu'il sera nécessaire qu'il soit pendant qu'il sera ou qu'il sera impossible qu'il ne soit pendant qu'il ne sera pas. En revanche — sauf à invoquer une rétrogradation extrinsèque —, on ne pourra pas dire de l'état de choses

22. 1961, p. 289.

correspondant qu'il est nécessaire *simpliciter* ou qu'il est impossible *simpliciter* qu'il doive être. En conséquence, on ne pourra pas non plus maintenir que toute affirmation ou négation portant sur le futur est vraie ou fausse.

La nécessité conditionnelle de l'éclipse dégénère, car, les positions et les mouvements respectifs de la lune et du soleil étant donnés, les lois de l'astronomie garantissent la rétrogradation. Il est donc déjà vrai qu'il y aura éclipse à tel moment. La nécessité simple s'applique à ce genre d'accidents. Mais si rien actuellement dans les causes présentes ne rend inéluctable l'existence future de la bataille navale, cette bataille ne sera nécessaire que si elle a lieu et pendant qu'elle aura lieu. Il n'est donc pas déjà vrai qu'elle aura lieu. En un sens composé, on peut dire qu'il est vrai que demain une bataille aura lieu ou non, car le temps n'a qu'une occurrence vide dans la disjonction. On n'est pas fondé, en revanche, à distribuer la vérité, pas plus qu'on ne l'était à distribuer la nécessité, en disant qu'il est déjà vrai qu'il y aura bataille navale demain ou que c'est déjà faux²³.

23. L'exemple de la bataille navale est repris dans trois propositions : la première où la nécessité est composée, la seconde où elle est distribuée, la troisième où, à nouveau, elle est composée. Aristote rejette la seconde et accepte les deux autres.

Le texte retenu par Becker en 19₃₁ comporte le mot *ἐρεσθαί*, que le texte de Minio Paluello corrige en *γενέσθαι*.

Le premier choix était celui de Boèce, qui traduit les deux termes par *futurum esse*. Mais alors la troisième proposition (1.32) ne fait que répéter la première (1.30). Si l'on veut éviter une redondance aussi choquante à deux lignes d'intervalle, il faut choisir la leçon de Minio-Paluello et rappeler 18₁₃. C'est ainsi que Guillaume de Moerbeke avait, dans sa traduction latine opposé *fore* et *fieri*.

Dans *Métaphysique* (K, 8, 1065^a14-17) Aristote discute la thèse du déterminisme universel fondé sur des arguments physiques empruntés à la régression des causes. Tout hasard, toute contingence seront impossibles si l'on admet pour l'être par accident la régression des causes jusqu'à une cause elle-même nécessaire. Or on peut concevoir cette régression de deux façons, selon qu'on l'applique à ce qui est ou à ce qui devient. « Même si la cause était supposée non plus ce qui est (*ὄν*), mais qui arrive (*γυγνόμενον*), les conséquences seraient les mêmes : tout deviendrait nécessairement ; car l'éclipse arrivera demain, si ceci arrivait, et ceci arrive si telle autre chose arrive elle-même, et cette autre chose, si une troisième chose arrive ».

On ne saurait, avec Bonitz (*Aristotelis Metaphysica*, vol. II, Commentarius, Bonn, 1849) entendre qu'Aristote, dans le texte de la *Métaphysique* oppose l'être présent ou passé au futur. Cette interprétation était celle de St Thomas, qui commentait ainsi Aristote (p. 540, n° 2282) : « Quelqu'un pourrait objecter à cet argument, en disant que la cause des futurs contingents n'est pas déjà posée comme le présent et le passé, mais est jusqu'ici contingente comme le futur. Le résultat, en effet, c'est qu'alors tout arrive nécessairement comme c'était le cas auparavant où l'on raisonnait sur ce qui est, non sur ce qui devient. Si en effet, telle cause est future, il faut qu'elle soit future dans quelque temps déterminé et déterminément distinct du présent actuel. Supposons que ce soit demain. Si donc l'éclipse, qui est par soi la cause de certains futurs accidentels, est un futur qui se produira demain,

Lorsqu'une propriété appartient essentiellement à un sujet, elle lui appartient selon la nécessité simple. L'énoncé qui exprime cette appartenance est nécessairement vrai, sa contradictoire impossible. La division de la modalité est donc légitime. Lorsqu'une propriété appartient accidentellement à un sujet, elle lui appartient selon la nécessité conditionnelle. La division de la modalité dans la disjonction des contradictoires est alors illégitime, puisque l'attribution d'une valeur de vérité à l'une déterminée des parties ne peut se faire en l'absence d'une condition qu'il est éventuellement dans la nature des choses de ne préciser qu'au moment de l'événement, ce qui définit précisément la contingence dans l'univers.

Il y a correspondance entre vérité des énoncés et réalité des états de choses (19^a32-19^b4). La contingence a lieu dans les êtres qui ne sont pas toujours et qui ne sont pas non plus toujours privés d'être. Dans les énoncés contradictoires correspondants, bien que chacun d'eux soit nécessairement vrai ou faux, il faut donc dire que ce n'est pas déterminément, soit qu'il y ait complet équilibre entre les deux événements, soit que l'un d'eux possède une plus

et si tout ce qui arrive par quelque cause, il faut que cette éclipse elle-même en tant que futur qui se produira demain arrive, si ceci ne sera produit, c'est-à-dire à cause de quelques chose qui lui préexiste . . . ». St Thomas pense ainsi qu'après avoir raisonné sur des causes présentes ou passées, Aristote raisonne maintenant sur des causes à venir et étend donc au futur une causalité que cette extension ne sauve pas du déterminisme.

Mais il est clair qu'Aristote considère que le phénomène de l'éclipse est déterminé. Il n'examine pas les effets qui résulteront de ce phénomène posé lui-même comme futur. Il examine si, pour ce phénomène posé lui-même comme effet futur, il existe un enchaînement de causes, une régression déjà donnée, ce qui est précisément le cas. D'ailleurs le mot *γινόμενον*, comme le mot *δύ*, renvoie à un présent. L'opposition des deux cas distingués par Aristote ne porte donc pas sur l'indice temporel de la causalité, mais sur la question de savoir si cette dernière s'applique à des êtres ou à des événements (comme le marque bien Ross dans son Commentaire (t. II, p. 322)). Et si l'on se demande pourquoi Aristote introduit cette opposition quand il défend la possibilité de la contingence soit dans le contexte de la causalité soit dans celui de la logique, on devra tenir compte de cet exemple de l'éclipse déterministe pour répondre. Il a clairement aperçu que toute solution des difficultés qui se bornerait à réserver la contingence aux *événements*, fussent-ils futurs, en abandonnant les *êtres* au déterminisme, se heurterait au fait des observations astronomiques. Dans *Métaphysiques*, K, il faut voir que la régression des causes enchaîne dans un même déterminisme et les êtres et les événements. Dans le *de Interpretatione* il montre que ce qui permet à un événement futur, tel que la bataille navale demain, d'être contingent, c'est la non-distribution de l'opérateur modal et cette même non-distribution permet en général aux événements qui arrivent présentement d'arriver de façon contingente. Si l'une des preuves de fait de la contingence est la délibération volontaire, comme on délibère dans le présent il faut que la contingence ne soit pas réservée aux futurs mais qu'elle sorte du présent même entendu comme puissance du futur, c'est-à-dire comme devenir. On retrouve ainsi la leçon de la ligne 18 : « il est évident que tout ni *n'est* ni *n'arrive* par l'effet de la nécessité ».

grande probabilité d'occurrence que l'autre. Même dans ce dernier cas, on ne saurait attribuer déjà (ἤδη)²⁴ à l'énoncé le plus fort une valeur de vérité défini. Ontologiquement, la contingence est le fait des êtres en puissance (δυνάτων), susceptibles d'une nécessité seulement conditionnelle, la nécessité simple caractérisant les êtres proprement dits (ὄντων) qui sont toujours en acte. Logiquement, toutes les disjonctions contradictoires étant vraies, seules les disjonctions portant sur l'essence, c'est-à-dire sur les êtres, permettent la distribution du vrai et du faux, qui rétrogradent autant qu'on voudra. Quant aux disjonctions qui portent sur les êtres en puissance, elles n'admettent ni la rétrogradation ni la division de valeurs de vérité encore indéterminées²⁵.

§6. LA CONCEPTION GÉNÉRALE D'ARISTOTE CONFIRME LA
SOLUTION DONNÉE DANS LE *DE INTERPRETATIONE* ;
DIFFÉRENCE ENTRE ARISTOTE ET DIODORE KRONOS.

Aristote distingue, au chapitre IX du *De Interpretatione* deux sortes de nécessité logique il doit, de même, distinguer au point de vue ontologique, deux sortes de causalité correspondante. Le chapitre 8 du livre K de la *Métaphysique* fournit ce complément de preuve et fait voir, dans la limitation du principe de causalité, la raison de rejeter l'universalité de la rétrogradation et de la bivalence.

24. G.H. von Wright : « Time, Truth and Necessity », *Intention and Intentionality*, Essays in honor of G.E.M. Anscombe, ed. by Diamond and J. Teichman, the Harvester Press, Brighton, 1979, pp. 237-250.

25. Par sa conception substantielle de la durée, Bergson s'oppose à tous les penseurs grecs et, en particulier, à Aristote, lequel identifie la liberté avec le choix entre plusieurs possibles. Cependant Bergson fonde cette conception sur le rejet du principe de la rétrogradation du vrai qui, pour Aristote, ne fait qu'un avec le refus d'attribuer une valeur de vérité déterminée aux futurs contingents : « Toujours pourtant la conviction persiste que, même si [un état quelconque de l'univers] n'a pas été conçu avant de se produire, il aurait pu l'être, et qu'en ce sens il figure de toute éternité, à l'état de possible, dans quelque intelligence réelle ou virtuelle. En approfondissant cette illusion, on verrait qu'elle tient à l'essence même de notre entendement. Les choses et les événements se produisent à des moments déterminés : le jugement qui constate l'apparition de la chose ou de l'événement ne peut venir qu'après eux ; il a donc sa date. Mais cette date s'efface aussitôt, en vertu du principe, ancré dans notre intelligence, que toute vérité est éternelle. Si le jugement est vrai à présent, il doit, nous semble-t-il, l'avoir été toujours. Il avait beau n'être pas encore formulé : il se posait lui-même en droit, avant d'être posé en fait. À toute affirmation vraie nous attribuons ainsi un effet rétroactif ; ou plutôt nous lui imprimons un mouvement rétrograde », (*La pensée et le mouvant*, 1934, p. 21).

« Que l'Être par accident (τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος) ait des causes et des principes qui ne soient pas de même nature que les causes et les principes de l'être par soi (τοῦ καθ' αὐτὸ ὄντος), c'est évident. S'il en était autrement, tout, sans exception serait nécessaire. En effet, si telle chose est quand telle chose est, si cette autre chose est, quand une troisième chose est, et si cette troisième chose existe, non par hasard, mais nécessairement : ce dont cette troisième chose était cause sera nécessaire aussi, et on arrivera ainsi jusqu'au dernier effet, comme on l'appelle, effet qui pourtant était posé par accident. Tout sera donc nécessaire, et tout hasard, toute possibilité de devenir et de ne pas devenir, se trouvent ainsi absolument exclus des choses. Même si la cause était supposée non plus un être, mais un devenir, les conséquences seraient les mêmes : tout deviendrait nécessairement. L'éclipse de demain, en effet, se produira si telle chose arrive, et telle chose arrive, si telle autre chose arrive elle-même, et cette autre chose, si une troisième chose arrive ; et de cette façon, si du temps limité qui sépare l'instant actuel de demain, on retranche du temps, on arrivera à un moment donné à la condition existant déjà. Par conséquent, l'existence de celle-ci entraînera nécessairement tout ce qui suivra, de sorte que tout devient nécessairement »²⁶.

À cet argument, Aristote répond par une distinction. Reprenant pour les êtres éternels l'expression platonicienne d'êtres par soi, Aristote les déclare déterminés et nécessaires et les identifie avec les êtres en tant que vrais (ὡς ἀληθές ὄν). Quant aux êtres par accident, ils ne sont pas nécessaires, mais indéterminés (ἀόριστον), leur causalité étant inordonnée et infinie²⁷. Or le

26. 1065⁸-21 (Tricot, II, pp. 610-611). St Thomas, cité par Tricot, achève ainsi de commenter l'exemple de l'éclipse. « Si l'éclipse doit arriver demain, et si tout ce qui arrive par quelque cause, il faut que l'éclipse même arrive à cause de quelque chose qui lui pré-existe, et cette chose à son tour à cause d'une autre ; et ainsi, toujours à cause de l'anticipation ou de l'ablation des causes, on enlèvera quelque chose au temps qui s'interpose entre l'instant présent et l'éclipse future. Donc, puisque ce temps est fini, et puisque tout ce qui est fini est épuisé quand on lui retire quelque chose, tout ce qui arrivera sera dû à une cause existant maintenant ». C'est le raisonnement utilisé par Lukasiewicz (*op. cit.*, 1957, p. 29), mais limité à un espace fini de temps. Son principe est le suivant : « tout fait G se produisant à l'instant t a sa cause dans quelque fait F se produisant à l'instant s précédant t et à tout instant postérieur à s et antérieur à t il se produit des faits qui sont à la fois les effets du fait F et les causes du fait G », la relation de causalité étant transitive (*ibid.*, p. 28).

27. 1065²⁵-26.

principe de correspondance transmet aux énoncés les propriétés des choses et de leurs causes. C'est l'indétermination causale des accidents qui fait qu'il n'est pas déjà vrai, de toute éternité, de les dire tels, et, puisque une fois p vrai p est toujours vrai, un énoncé portant sur un accident ne peut pas être vrai avant son échéance.

Ainsi, lorsqu'au chapitre IX du *de Interpretatione* Aristote déclare que la valeur des propositions qui portent sur les futurs contingents n'est pas déjà assigné²⁸, il n'introduit pas une thèse qui serait sans écho dans son œuvre. Il reste à montrer que cette thèse est indispensable, comme conséquence de la nécessité conditionnelle, si l'on veut sauvegarder ce que l'aristotélisme a de spécifique comparé au nécessitarisme de Diodore.

En effet, réduit à lui-même, le principe de nécessité conditionnelle entraîne un voisinage dangereux entre les deux doctrines. Bien qu'Aristote parle explicitement de possibles qui ne se réaliseront pas²⁹, le principe de nécessité conditionnelle paraît

28. Mme Kneale (*The development of logic*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p. 51) considère que c'est le droit qu'on se donne de parler d'une vérité datée, qui vicie tout le chapitre IX du *de Interpretatione*. La définition qu'Aristote a donnée de la vérité, dit-elle (p. 51) « donne le fait le plus important au sujet du prédicat «vrai», à savoir que si «P» est un signe propositionnel, la proposition que $\neg P$ et la proposition qu'il est vrai que $\neg P$ s'entraînent mutuellement. Cela vaut aussi quand le signe propositionnel est un énoncé au futur. Car il est vrai qu'il y aura une bataille navale demain si et seulement s'il doit y avoir une bataille navale demain. En introduisant l'expression «il est vrai que» nous ne faisons aucune supposition sur le déterminisme qui n'est pas déjà faite par l'usage du simple énoncé au futur.

Nous nous égarons, cependant, si, comme le fait Aristote, nous disons qu'il est vrai *maintenant* qu'il y aura bataille navale demain, car nous nous portons ainsi à supposer que *ceci* ne sera pas vrai demain soir, une fois la bataille passée, mais que quelque chose d'autre le sera, à savoir « Il y a une bataille navale aujourd'hui ». Deux énoncés différents sont clairement en jeu ici, mais tous deux expriment la même proposition au sens où convaincre d'erreur une personne qui a prononcé l'une serait également convaincre d'erreur une personne qui a prononcé l'autre au moment approprié ». L'erreur d'Aristote reviendrait donc à attribuer ici les prédicats de vrai et de faux aux énoncés — dont les temps varient — au lieu de les réserver aux *propositions* — dont les temps ne varient pas — parce que le contenu propositionnel est sans rapport avec le temps auquel l'énoncé a été proféré (p. 52). Or la question de savoir si une *proposition* portant sur le futur possède une valeur de vérité avant l'événement demeure, même quand on a décidé, comme le propose Mme Kneale, d'éliminer les énoncés en faveur des propositions.

29. Comme l'a remarqué Chevalier (*La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, Paris, Alcan, 1915, p. 273), la troisième proposition de l'argument dominateur $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu\ \epsilon\iota\omega\alpha\iota\ \delta\ \acute{o}\nu\tau\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma\ \acute{o}\nu\tau\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ reprend à la lettre le texte de *Métaphysique* 1047^b8-9 ($\acute{o}\upsilon\theta\epsilon\nu\ \kappa\omega\lambda\upsilon\epsilon\iota\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu\ \tau\iota\ \acute{\omicron}\nu\ \epsilon\iota\omega\alpha\iota\ \eta\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota\ \mu\eta\ \epsilon\iota\omega\alpha\iota\ \mu\eta\delta\ \acute{\epsilon}\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$). St Thomas commente ainsi le *De Caelo* « Ainsi donc il est clair que tout corruptible sera corrompu un jour. Et de même si quelque chose est générable dans sa nature, il est nécessaire qu'il ait été fait. *Ce qu'on ne doit toutefois pas comprendre comme*

les exclure *a priori*. Puisqu'on suppose que l'acte contraire à une puissance donnée — par exemple l'inexistence de telle chose supposée contingente — dure indéfiniment, pendant tout ce temps il est nécessaire que cet acte soit³⁰, en conséquence de quoi la puissance en question se réduit à un impossible. Ne faut-il pas alors conclure, avec Diodore, que le possible c'est ce qui est ou qui sera³¹ ? Les oppositions répétées concernant modalité, accident, non être, mouvement et même langage³² entre l'on-

si toutes les choses qui peuvent être engendrées étaient engendrées un jour. En effet beaucoup de choses peuvent venir au jour qui jamais n'y viennent. Mais ceci ne peut être : à savoir que quelque chose existant déjà dans sa nature (jam in sua natura existens) soit générable, et cependant n'ait pas été engendré, mais ait préexisté éternellement » (St Thomas, 1952, 283 8, p. 138).

L'argument dominateur de Diodore Kronos dont il est ici question et tel qu'il nous est connu par Épicète dit qu'il y a conflit entre les trois propositions : A) Ce qui est passé et vrai est nécessaire, B) Du possible l'impossible ne suit pas, C) Il y a un possible qui n'est pas vrai (maintenant) et qui ne sera jamais vrai. Pour une reconstruction de cet argument voir J. Vuillemin « L'Argument Dominateur », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, pp. 225-257, 1979. Il est montré dans cet article que Diodore fait implicitement appel, pour démontrer l'incompatibilité des trois prémisses explicites d'Épicète, au principe de nécessité conditionnelle.

30. *De Caelo*, I, 281^b1, 281^b15-25, 282^a22-25, 283^a24-29 ; sur ces textes, H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, N. York, Russell and Russell, 1962, p. 416.
31. Dans le *De Caelo*, I, 283^a29, Aristote écrit que « le corruptible est à quelque moment corrompu ». J. Hintikka, *Time and Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 93-113, a systématiquement assimilé les conceptions aristotélicienne et diodoreenne de la modalité. Le texte de *Métaphysique* (Θ, 4, 1047^b3-14) que J. Hintikka allègue en faveur de sa thèse nous engage seulement à ne pas considérer comme sémantiquement possible ce qui est par principe empêché de passer à l'acte, que ce principe soit une cause matérielle ou efficiente déjà donnée, soit un principe logique. Il ne nous dit nullement qu'un possible devra être, mais uniquement qu'un possible qui ne sera certainement pas n'est pas un possible authentique.
32. 1°) La puissance et l'acte, selon Aristote, « s'étendent au-delà des cas où l'on se réfère seulement au mouvement » (*Métaphysique* (Θ, 1, 1046^a1-2) et débordent donc le champ des notions correspondantes selon Diodore. La modalité aristotélicienne peut porter sur le temps. De plus, infini, vide et matière sont en puissance éternellement et ne passent jamais à l'acte. 2°) Lorsqu'il critique la possibilité du mouvement regardé comme un passage (Fr. 128 in Döring, *Die Megariker*, Kommentierte Sammlung der Testimonien, Amsterdam, B.R. Grüner, 1972, p. 37 : de même que le vivant ne meurt ni dans le temps où il vit ni dans le temps où il ne vit pas ; donc il ne meurt jamais), Diodore nie en fait la génération. Il appartient donc à ceux qui imitent les Anciens par inhabileté, et selon lesquels « nul être n'est engendré ni détruit, parce que ce qui est engendré doit l'être nécessairement ou de l'être ou du non-être, deux solutions également impossibles ; en effet, l'être ne peut être engendré, car il existait déjà, et rien ne peut être engendré du non-être car il faut quelque chose comme sujet » (*Physique*, I, 8, 191^a27-32). Or que répond Aristote à ceux qui, tels les anciens Mégariques, nient simplement le mouvement ou à ceux qui, tel Diodore, le réduisent à la succession cinématographique de ses états discontinus ? Il invoque la distinction de l'essence et de l'accident (*Physique*, I, 8, 191^a12-17 ; *Métaphysique*, Λ, 1069^a14-34). Le non-être par accident, c'est-à-dire comme privation, donne lieu à la génération. Or tous les êtres matériels, en tant que tels, souffrent de privation, en vertu de leur contrariété et le contraire dont la chose est privée possède une sorte d'existence fantomatique qu'Aristote nomme puissance et qui, produisant une inquiétude due à l'incomplétude, appelle le changement. Par exemple, dans l'ordre de

tologie d'Aristote et celle de Diodore se réduiraient donc pour le plus grand profit de Diodore, à des leurres.

Le voisinage entre Diodore et Aristote, dû au principe de la nécessité conditionnelle, est précisément ce qui a suggéré à Diodore l'argument dominateur à partir d'un texte du *de Caelo*. Pour dégager Aristote d'un compagnonnage menaçant, il suffira de montrer comment les exceptions à la bivalence permettent de répondre au Dominateur sans pour autant invalider le *de Caelo*.

Le *De Caelo* démontre que rien de créé, c'est-à-dire rien qui possède la possibilité de se corrompre, ne peut éviter la corruption. Supposons, en effet, un monde dont il serait vrai

la qualité, la puissance est la présence fantômatique du contraire (le blanc) dans une chose possédant une qualité donnée (le noir). Certes, pour Aristote comme pour Diodore, lorsque la puissance passera à l'acte, si toutefois elle y passe, elle se déploiera dans le temps, présent ou futur. Mais elle est là avant l'acte au cœur de la chose. De même, le mouvement, pour Aristote, est l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance. L'acte du mouvement, que, grammaticalement on exprimerait par un présent continu (ceci est en train de se mouvoir), ne saurait donc se confondre avec une succession d'immobilités, c'est-à-dire avec les positions que le mobile occupe successivement au cours du temps discontinu. Le maintenant, dit Aristote, est limité, non partie du temps (*Physique*, IV, 10, 218⁶) et le mouvement ne se résout pas en une corrélation entre les points occupés par le mobile et les « maintenant » qui divisent le temps.

Pour les Mégariques, y compris Diodore, il n'y a pas lieu de distinguer le non-être en tant que tel et le non-être par accident. Aucune distinction, en conséquence, ne saurait départager un prédicat de disposition essentiel, qui, lorsque la chose est supposée exister, passera inévitablement à l'acte dans une limite de temps donnée, et un prédicat de disposition accidentel, qui pourrait, la chose étant supposée exister, ne pas passer à l'acte. La seule différence entre essence et accident, ou entre possibles *ad unum* et possibles *ad utraque*, que permet de retenir la philosophie de Diodore, regarde l'irrévocabilité d'un événement unique qui se produit dans le temps (vieillir, mourir), et la succession d'états contraires (être assis, être debout) mais qui, eux aussi passent inévitablement à l'acte dans le temps. D'autre part, ou bien le mouvement en tant que succession est une illusion, ou bien, en tous cas, entendu comme l'acte de ce qui est en puissance en tant que puissance, entendu par conséquent comme passage du devenir, il s'évanouit en chimère ; à la seule trace qu'il laisse dans le temps et l'espace, il faut reconnaître quelque réalité.

Cette opposition entre Aristote et Diodore est confirmée par leur théorie du langage. Euclide, que Diodore a suivi sur ce point (Fr. 30 in Döring, p. 10), repoussait tout raisonnement par analogie, et Diodore lui-même ne souffrait aucune ambiguïté en matière de mots (Fr. 111 in Döring, p. 31). Au contraire, pour Aristote, c'est l'une des fautes essentielles des Éléates, si proches des Mégariques, que de prendre l'être au sens absolu alors que ses acceptions sont multiples (*Physique*, I, 3, 186²⁴⁻²⁵) et c'est même par la seule analogie qu'on peut connaître la matière, puisqu'elle est puissance qui ne peut s'actualiser (*Physique*, I, 7, 191⁷, de même que, chez Platon, elle n'est connaissable que par un raisonnement bâtarde).

Ainsi Diodore soutient la synonymie de l'être et de la puissance, Aristote son ambiguïté. Diodore réduit la puissance à l'occurrence dans le temps présent et futur, Aristote la conçoit comme la coexistence simultanée de contraires.

qu'il serait conservé à jamais. Par le principe de nécessité conditionnelle, il serait nécessaire qu'il se conservât à jamais. Il serait donc à jamais impossible qu'il se corrompît, contre la conséquence de la prémisse par laquelle on a posé qu'il a été créé. Pourquoi l'argument dominateur, pourtant calqué sur le *de Caelo*, n'est pas valide, selon Aristote, c'est ce qui résulte immédiatement de la comparaison des prémisses. Le *de Caelo* raisonne sur l'existence éternelle ou corruptible du monde et donc sur une propriété essentielle qu'il est ou vrai ou faux d'attribuer au sujet. En revanche, la troisième prémisse du Dominateur dit possible ce qui n'est pas actuellement vrai et ne le sera pas. Or une telle puissance, contradictoire pour Diodore, ne le serait pour Aristote dans la supposition, la seule intéressante, où l'on raisonne sur un accident, que si existait déjà la chaîne causale permettant de dire que l'énoncé portant sur le futur est déjà actuellement faux et le restera. Mais c'est précisément cette assignation actuelle de la valeur de vérité qui est en défaut quand les futurs sont en matière contingente et c'est ce défaut qui invalide le Dominateur.

§7. PREMIÈRE HYPOTHÈSE INTERPRÉTATIVE : PLUS DE 2 VALEURS DE VÉRITÉ.

C'est donc en limitant la validité du principe de bivalence qu'Aristote résout l'aporie du Dominateur. Il reste à examiner si cette solution est logiquement satisfaisante et si l'intuition sur laquelle elle est fondée peut trouver une traduction légitime. Avec cet examen, on quitte l'histoire et ses faits pour l'interprétation et ses hypothèses.

Trois hypothèses se présentent assez naturellement. Selon la première, le système d'Aristote demande la construction d'une logique à plus de deux valeurs de vérité. La seconde exige qu'on modifie la définition canonique de la vérité. La troisième suggère l'introduction des probabilités.

Malgré sa sympathie générale pour Aristote et son esprit de conciliation dans l'interprétation des textes, Leibniz a souvent critiqué la mise en question du principe de bivalence : cette mise en question méconnaît « la nature même de la vérité qui est déterminée dans les énonciations qu'on peut former sur les

événements futurs, comme elle l'est dans toutes les autres énonciations, puisque l'énonciation doit toujours être vraie ou fausse en elle-même, quoique nous ne connaissons pas toujours ce qui en est »³³. Comme l'indique la concessive finale, on peut préciser le genre de confusion qui se serait glissée dans la conception d'Aristote : il aurait pris l'incertain pour l'indéterminé³⁴ et, d'une propriété subjective regardant notre connaissance, il aurait fallacieusement tiré une propriété objective regardant l'ordre des choses. Cavalier en matière de liberté, Leibniz vise autant Épicure qu'Aristote³⁵. Son explication s'applique mieux au premier, qui contestait le tiers-exclu, qu'au second, qui se borne à refuser la rétrogradation.

Reste la question logique. Ne faut-il pas être poussé à une extrémité désespérée pour imaginer que la vérité de p ou q n'est pas une condition suffisante de la vérité de p ou de la vérité de q³⁶ ? Mais la difficulté tient peut-être à ce que la conciliation de la vérité et de la liberté exige plus de deux valeurs de vérité³⁷.

33. Leibniz, (Gerhardt), *Die philosophischen Schriften* . . . , Berlin, Meidmannsche Buch, 1875-1890, VI, p. 30 ; Jalabert, *Essais de Théodicée*, Paris, Aubier, 1962, p. 30.

34. « Les philosophes conviennent aujourd'hui que la vérité des futurs contingents est déterminée, c'est-à-dire que les futurs contingents sont futurs, ou bien qu'ils seront, qu'ils arriveront, car il est aussi sûr que le futur sera qu'il est sûr que le passé a été. Il était déjà vrai il y a cent ans que j'écrirais aujourd'hui, comme il sera vrai après cent ans que j'ai écrit. Ainsi le contingent, pour être futur, n'est pas moins contingent ; et la *détermination*, qu'on appellerait *certitude*, si elle était connue, n'est pas incompatible avec la contingence. On prend souvent le *certain* et le *déterminé* pour une même chose, parce qu'une vérité déterminée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu'on peut dire que la détermination est une certitude objective » (pp. 129-130). Leibniz, comme les Mégariques, admet la rétrogradation de vérité des futurs qui ne fait qu'un avec la détermination de leur vérité.

35. « Il paraît, écrit-il, qu'Épicure, pour conserver la liberté et pour éviter une nécessité absolue, a soutenu après Aristote que les futurs contingents n'étaient point capables d'une vérité déterminée. Car s'il était vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il ne pouvait donc point manquer d'arriver : il était déjà nécessaire ; et, par la même raison, il l'était de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est nécessaire, et il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais cela n'étant pas, il s'ensuivrait, selon lui, que les futurs contingents n'ont pas de vérité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Épicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des vérités de raison ; il niait que toute énonciation fût vraie ou fausse. Car voici comment on le poussait à bout : Vous niez qu'il fût vrai que j'écrirai aujourd'hui, il était donc faux. Le bonhomme ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'était ni vrai, ni faux » (Leibnitz, Gerhardt, VI, p. 211 ; Jalabert, p. 222).

36. Quine, *The ways of paradox and other essays*, New York, Random House, 1966, p. 21.

37. Von Fritz : « D. Frede, Aristoteles und die « Seeschlacht » », in *Gnomon*, XLIV, 1972, I, p. 241-250.

« La critique de Quine ne reçoit une apparence — d'ailleurs très forte à première vue — de justesse que parce que le facteur décisif est laissé de côté, à savoir le rapport des énoncés

C'est ainsi que Lukasiewicz a proposé successivement deux systèmes à trois, puis à quatre valeurs de vérité. Aucun d'entre eux, toutefois, ne peut être regardé comme aristotélicien. Le premier tient pour équivalentes la possibilité de p et l'assertion que si non p , alors p , équivalence qui ne répond à aucun des sens du mot « possible » selon le Stagiritte ; surtout, il invalide le principe du tiers exclu, contre la lettre tant du *De Interpretatione* que de la *Métaphysique*³⁸. Le second système sauve le der-

aux états de choses énoncés. La proposition « il est vrai que p ou q » vaut sans limitation pour tous les événements, passés et futurs, quand p et q désignent l'opposition contradictoire « être » et « ne pas être ». À chaque instant, un événement déterminé ne peut qu'arriver ou ne pas arriver, ou bien un état (passager) ne peut qu'avoir lieu ou ne pas avoir lieu : *tertium non datur* ; le principe du tiers-exclu ($\alpha\lambda\epsilon\omega\mu\alpha \alpha\upsilon\tau\iota\mu\acute{\alpha}\tau\epsilon\omega\varsigma$) a dans cette mesure une validité absolue bien que l'état de choses correspondant ne se réalise que lorsque l'événement en question ou l'état temporaire a lieu ou n'a pas lieu. La proposition « il est vrai que p ou il est vrai que q » découle de la proposition « il est vrai que p ou q » dans le sens suivant : avec l'occurrence ou la non-occurrence de l'événement en question, nécessairement ou bien la proposition « il est vrai que p » ou bien la proposition « il est vrai que q » se vérifie (*wahr wird*). Dans ce sens la première proposition est réellement, comme le suppose Quine, la « condition suffisante » pour la seconde, mais non pas dans le sens où la seconde doit être valide déjà avant la réalisation de l'état de choses correspondant à p ou à q , puisque c'est seulement celle-ci qui décide sur la convenance de p ou q ».

Cet argument, justifié pour montrer l'inadéquation éventuelle de tel formalisme logique, ne l'est pas pour écarter tout symbolisme, comme l'auteur le remarque lui-même en se réclamant de la logique à plus de deux valeurs de vérité.

38. Lukasiewicz, « Philosophical remarks on many-valued systems of propositional logic », Storrs Mc Call, *Polish Logic 1920-1939*, Oxford, Clarendon, 1967, pp. 40-65.

Il formule alors trois axiomes :

1. $\sim Mp \dot{\vee} \sim p$ (axiome de nécessité)
2. $\sim p \dot{\vee} \sim Mp$ (axiome de nécessité conditionnelle)
3. $(\dot{\vee} p) (Mp.M \sim p)$ (axiome de contingence)

Lukasiewicz interprétait tout autrement l'axiome de nécessité conditionnelle en 1950 et 1955 (*Aristotle's Syllogistic*, Oxford, Clarendon), comme signifiant, soit $L(p \dot{\vee} p)$, auquel cas il n'offre pas de difficulté, soit comme la règle $(x)\alpha \dot{\vee} L\alpha$, qui, sans autre restriction, conduit à des paradoxes (1955, pp. 153-154). Si l'on postule alors que 1°) les opérateurs modaux sont des fonctions de vérité, 2°) il y a deux et seulement deux valeurs de vérité, le vrai et le faux, on démontre que a) l'axiome de nécessité conditionnelle conduit à un effondrement des modalités, b) l'axiome de contingence conduit à admettre que tout est possible, c) il y a incompatibilité entre les deux derniers axiomes, dont l'assertion simultanée est inconsistante.

Continuons de regarder les opérateurs modaux comme des fonctions de vérité ; si l'on admet une troisième valeur de vérité, une proposition pouvant n'être ni fausse ni vraie, on peut, moyennant une assignation assez intuitive des matrices pour les connecteurs propositionnels, démontrer que : a) l'axiome de nécessité conditionnelle ne conduit plus à un effondrement des modalités, b) l'axiome de contingence ne conduit plus à admettre que tout est possible, c) les trois axiomes « aristotéliciens » forment alors un système logique cohérent.

La seule définition du possible comme fonction de vérité qui peut être donnée dans un tel système conduit à considérer comme équivalentes la possibilité de p et l'assertion que si non p , alors p (Tarski, in Lukasiewicz, 1967, p. 55 : $Mp \equiv (\sim p \dot{\vee} p)$; Prior, *Formal Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1962, pp. 246-247). Dans le système (p. 59), la disjonction est définie en termes d'implication : $p \dot{\vee} q = (p \dot{\vee} q) \dot{\vee} q$. Pour la valeur de vérité $\frac{1}{2}$ (ni vrai, ni faux), la valeur du principe du tiers-exclus diffère du vrai ($= 1$).

nier principe ; mais les définitions jumelles du possible auxquelles il aboutit n'ont aucun répondant dans l'œuvre d'Aristote³⁹. Plus généralement, on ne voit jamais Aristote évoquer plus de deux valeurs de vérité.

§8. DEUXIÈME HYPOTHÈSE INTERPRÉTATIVE : PROPOSITIONS SANS VALEUR DE VÉRITÉ DÉTERMINÉE.

Il faut donc, sans quitter la logique à deux valeurs de vérité, construire un système qui vérifie, avec le principe de nécessité

($p \vee \sim p \equiv (p \Diamond \sim p \Diamond \sim p \equiv (\cup 1/2 \text{ ou } 1/2) \Diamond 1/2 = 1 \Diamond 1/2 = 1/2$). Comme le remarque Prior (1962, p. 244), « il y a ici une divergence entre le système de Lukasiewicz et celui que suggère le *de Interpretatione*. Car, selon Aristote, même lorsque ni « Il y aura bataille navale demain » ni sa négation ne sont définitivement vraies, la disjonction « Ou bien il y aura ou bien il n'y aura pas bataille navale demain » est définitivement vraie . . . Ce n'est pas parce que ses deux composants sont tous deux neutres, c'est parce qu'ils sont contradictoires, qu'Aristote affirme cette disjonction ».

(Sur une difficulté semblable concernant non plus la disjonction, mais la conjonction : Prior, *op. cit.*, 1962, pp. 246-247).

39. Dans sa *Syllogistique d'Aristote* (*op. cit.*, 1951 (1957)) Lukasiewicz estime qu'Aristote rejetait l'axiome de nécessité conditionnelle (1957, p. 136), dans l'interprétation précédemment proposée, mais lui donnait en fait, la forme de l'acceptation de propositions individuelles apodictiques vraies (pp. 153-154), tandis que l'acceptation de l'axiome de contingence, c'est-à-dire de propositions contingentes vraies, conduit toujours à la possibilité de n'importe quelle proposition (pp. 154-157).

Lukasiewicz construit alors un système à quatre valeurs de vérité, dans lequel il n'y a pas de proposition apodictique vraie, en conséquence de quoi la distinction entre vérités de raison et vérités de fait s'évanouit, mais dans lequel aussi on peut formuler aux définitions jumelles du possible, qui permettent d'établir, sans paradoxe cette fois, l'existence de propositions contingentes utilisant simultanément les deux définitions ainsi établies (pp. 158-180, 205-208).

Lukasiewicz (p. 173) compare les deux possibles $\langle Mp \rangle$ et $\langle Wp \rangle$ à deux jumeaux indistincts qu'on ne peut pas distinguer quand on les rencontre séparément, mais qu'on distingue quand on les voit ensemble. En d'autres termes, on a des suites telles que

$$MWp \text{ et } WMp$$

qui sont valides sans qu'on puisse y substituer les jumeaux, car les formules

$$MMp \text{ et } WWp$$

sont non valides. Un tel système possède des paradoxes propres (Prior, *Time and Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1957, pp. 127-130 ; Hughes and Cresswell, *op. cit.*, 1972, pp. 307-310).

Si l'on conserve la définition de la disjonction :

$$p \vee q = (p \Diamond q) \Diamond q$$

et qu'on choisisse, dans la table M9 (Lukasiewicz, 1957, p. 168) la valeur $p = 2, 3$, on constate les faits suivants :

$$\begin{aligned} p \vee \sim p &= (2 \Diamond 3) \Diamond 3 = 3 \Diamond 3 = 1 \\ p \vee \sim p &= (3 \Diamond 2) \Diamond 2 = 2 \Diamond 2 = 1. \end{aligned}$$

Donc le principe du tiers, vérifié par les valeurs $p = 0, 1$, l'est aussi pour les valeurs non classiques.

conditionnelle, le principe du tiers-exclu, sans pour autant valider le principe de bivalence.

Cette tâche est impossible si l'on admet un critère intuitif de la vérité tel qu'il y a équivalence entre l'assertion d'un énoncé et l'assertion de la vérité de cet énoncé (critère de Tarski)⁴⁰. Or dans l'analyse qu'il a donnée du *Concept de vérité dans les langages formalisés*, Tarski allègue l'exemple d'Aristote parmi ceux qui ont donné une définition sémantique intuitivement acceptable pour les énoncés du langage courant. On verra que cette allégation n'est pas fondée⁴¹.

Selon Aristote, « dire de ce qui est qu'il n'est pas et de ce qui n'est pas qu'il est, c'est le faux ; dire de ce qui est qu'il est et de ce qui n'est pas qu'il n'est pas, c'est le vrai ; en sorte aussi que celui qui en dit qu'il est ou n'est pas dira vrai ou faux, tandis que « le partisan d'un intermédiaire entre contradictoires » ne dit ni de ce qui est ni de ce qui n'est pas qu'il n'est pas ou qu'il est »⁴². Tel est le premier des arguments qu'Aristote oppose à ceux qui mettent en doute la validité universelle du principe du tiers-exclu et postulent un intermédiaire entre énoncés contradictoires. Cet argument est « évident pour qui définit ce que sont le vrai et le faux » (1. 25). La même raison d'évidence figurant dans le troisième argument d'Aristote (1012^a3), on le joindra au premier : « En outre, tout objet de pensée discursive ou intuitive, la pensée discursive l'affirme ou bien le nie ; c'est ce qui est évident, par définition, chaque fois qu'elle dit le vrai ou le faux. Quand elle lie de telle façon soit qu'elle affirme soit

40. « Supposons que « A ou non A » est vrai logiquement, mais que « A » est sans valeur de vérité. Si « A ou non A » est vrai logiquement il est vrai. En vertu du critère de la vérité de Tarski, par conséquent, nous avons A ou non A. De plus, le critère de la vérité de Tarski ajouté à la convention selon laquelle « A est faux » signifie « (non A) est vrai » entraîne le conditionnel : si A ou non A, alors « A » est vrai ou « A » est faux. Mais on a déjà A ou non A, donc la conséquence que « A est vrai » ou « A est faux » suit immédiatement par *Modus ponens* une conséquence qui contredit la supposition que « A » est sans valeur de vérité » (K. Lambert, *The Logical Ways of Doing Things*, New Haven and London, Yale Univ. Press, 1969, p. 96 ; également Haack, *Deviant logics : some philosophical issues*, London, Cambridge Univ. Press, 1974, p. 68).

41. A. Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics*, papers from 1923-1938, trad. J.H. Woodger, Oxford, Clarendon Press, 1956, p. 155.

42. *Métaphysique*, I, 7, 1011^b26-29 ; je suis en particulier pour l'addition entre crochets, Tricot, I, p. 235.

qu'elle nie, elle dit ce qui est vrai ; et quand elle lie de telle autre façon, elle dit ce qui est faux »⁴³.

L'ensemble de ces arguments vise à réduire à l'absurde les adversaires du tiers-exclus⁴⁴. Il procède ainsi :

- (1) Toute proposition est liaison ou union d'un sujet (S) et d'un prédicat (P) (*De Int.* 4, 17^a-12).
- (2) Il y a donc quatre formes possibles d'une telle liaison : S est P, non S est P, S est non P, non S est non P.
- (3) Une proposition est vraie si elle lie S et P comme ils sont liés dans la réalité ; elle est fautive, si elle les lie autrement (*Métaphysique*, Θ , 10, 1051^b25).
- (4) L'application de la définition du vrai et du faux est la plus aisée quand sujet et prédicat désignent la même chose. Les quatre formes, énumérées en (2), s'écrivent alors : ce qui est est, ce qui n'est pas est, ce qui est n'est pas, ce qui n'est pas n'est pas. En appliquant (3), on voit d'évidence que les formes extrêmes sont vraies, les formes moyennes fautes (1011^b25-27).
- (5) Donc dire que ce qui est est ou que ce qui est n'est pas, c'est dire le vrai ou le faux et il n'y a pas de tiers (1011^b27-28). De même, dire que ce qui n'est pas est ou que ce qui n'est pas n'est pas, c'est dire le faux ou le vrai, et il n'y a pas de tiers.
- (6) En revanche, dire que l'intermédiaire entre ce qui est et ce qui n'est pas est ou n'est pas, ce n'est pas dire le vrai ou le faux (1011^b28-29).
- (7) Donc la mise en question de la validité du tiers-exclus entendu comme disjonction du sujet (l'intermédiaire entre ce qui est et ce qui n'est pas) n'est ni vraie et ni fautive.
- (8) Dire que S est P est vrai si S est P, et faux si S est non P ; et dire que S est non-P est vrai si S est non-P, et faux si S est P, en vertu de (3) (1012^a4-5).
- (9) Donc dire que S est P ou que S est non-P, c'est dire le vrai ou le faux, et il n'y a pas de tiers (1012^a2-4).

43. *Métaphysique*, Γ , 7, 1012^a2-5.

44. Cette réduction est une pétition de principe, comme le prouve la matrice des valeurs de vérité attribuée par Lukasiewicz à la négation en 1920 et de la logique à trois valeurs de Bochvar, dans laquelle le tiers est invalidé pour les connecteurs internes ($\sim i = i$; $i \vee \sim i = i$; $i \wedge \sim i = i$) et l'assertion du tiers ($a(i) = f$) est fautive (Haack, *Deviant Logics*, 1974, p. 170).

- (10) En revanche, dire que S est un intermédiaire entre P et non-P, ce n'est pas dire le vrai ou le faux.
- (11) Donc la mise en question de la validité du tiers-exclus entendu comme disjonction du prédicat (être l'intermédiaire entre ce qui est et ce qui n'est pas) n'est ni vraie ni fausse.
- (12) Donc, qu'on l'entende comme disjonction du sujet (premier argument d'Aristote) ou comme disjonction du prédicat (troisième argument), la négation du tiers-exclus n'est ni vraie ni fausse.

Cet argument utilise la définition du vrai par son instance la plus évidente (4) ou par une de ses conséquences (8). Elle ne la contient pas explicitement et on a dû l'emprunter à un autre texte de la *Métaphysique* (3). Le texte où Tarski aperçoit la définition aristotélicienne de la vérité n'en est donc pas une. Quelle relation cette définition entretient-elle donc avec le critère de Tarski ? Selon Aristote, « le vrai ou le faux dépendent, en ce qui concerne les choses, de leur union ou de leur séparation, en sorte qu'est dans le vrai celui qui pense qu'est séparé ce qui est séparé en fait et qu'est uni ce qui est uni en fait et qu'est dans le faux celui qui pense contrairement à la nature des choses »⁴⁵. Or cette définition contraste avec le critère de Tarski, non seulement par le sujet auquel on attribue le vrai et le faux — l'énoncé pour Tarski, pour Aristote la pensée et les affections de la pensée⁴⁶ —, mais surtout par l'étendue de cette attribution aussi bien que par la relation qu'on pose entre la chose et ce à quoi on attribue vrai et faux.

Aristote attribue vrai et faux aux composés soit contingents (le bois est blanc) soit nécessaires (la diagonale est incommensurable), mais aussi aux natures simples. Tandis que les composés sont objets de la connaissance discursive, les simples sont connus par intuition. La correspondance aristotélicienne, qui est celle entre deux structures pour les composés, se réduit à la simple présence de la chose pour le vrai, à l'absence de la chose pour le faux. Dans ce dernier cas l'erreur est impossible : on voit ou on ne voit pas⁴⁷.

45. *Métaphysique*. Θ, 10, 1051^b2-5.

46. *Métaphysique*, E. 4, 1027^b25 — 1028^a2.

47. *Métaphysique*. Θ, 10, 1051^b30 — 1052^a11.

Le critère de Tarski ne laisse aucune place pour la différence précédente, fondamentale, selon Aristote, dès qu'il s'agit de la vérité des principes logiques. Mais il suffit de rapporter l'existence d'une pensée intuitive à la priorité de la chose par rapport à la pensée pour mettre en défaut le critère de Tarski. Lorsqu'il s'agit de natures simples, précise Aristote, « si la chose existe, elle existe d'une façon déterminée ; mais si elle n'existe pas d'une façon déterminée, elle n'existe en rien. Quand au vrai, c'est penser ces choses. Pour le faux, en revanche, il n'existe pas, non plus que l'erreur, mais l'ignorance »⁴⁸. Là où la chose n'existe pas, il n'y a pas de pensée, donc pas de faux. Ainsi, contrairement au critère de Tarski, il existe, pour les natures simples, un vrai qu'aucun faux ne peut venir nier.

Au chapitre IX du *De Interpretatione*, la même préséance de la chose sur la pensée et la vérité a pour conséquence que, les futurs contingents étant encore indéterminés quant à la chose, il n'est nullement plausible que l'affirmation et la négation correspondantes soient dotées d'une valeur de vérité déterminée avant l'occurrence de l'événement.

Pour exprimer formellement une telle conception est donc requis un système qui 1°) conserve toutes les tautologies logiques, 2°) n'assigne pas pour autant à chaque énoncé une valeur de vérité déjà déterminée, 3°) n'introduit pas pour autant une troisième valeur de vérité. Les langages à superévaluation de van Fraassen remplissent ces trois conditions. Une superévaluation assigne à une proposition moléculaire dont quelques éléments sont dépourvus de valeur de vérité déterminée la valeur de vérité que fixeraient les évaluations ordinaires, à supposer que cette détermination fût unique (ce qui est le cas pour les tautologies et les contradictions) et aucune valeur déterminée dans la supposition contraire. Par exemple, à la proposition moléculaire « p^Vq », qui est tantôt vraie et tantôt fausse dans les évaluations classiques, une superévaluation n'assignera aucune valeur de vérité déterminée. En revanche, les propositions « $p^V\sim p$ » et « $p.\sim p$ » recevront respectivement les superévaluations : vrai et faux, qui leur sont assignées univoquement par les évaluations ordinaires⁴⁹.

48. *Métaphysique*, Θ , 10, 1051^b35 – 1052^a2.

49. B.C. van Fraassen, « Presuppositions, Supervaluations and Free Logic », in K. Lambert, *The Logical Way of Doing Things*, New Haven and London, Yale Univ. Press, 1969., pp. 65-91.

Assurément quelques inférences considérées comme valides en logique classique cessent de l'être dans un tel système et tel est le cas pour le « dilemme disjonctif » (si $A \vdash C$ et $B \vdash C$, alors $A \vee B \vdash C$). Mais c'est que les inférences contestées le sont à juste titre quand elles portent sur des formules dépourvues de valeur de vérité déterminées et que, cette indétermination levée, on retrouve les règles classiques⁵⁰.

Le système de van Fraassen répond au programme des logiques libres, c'est-à-dire sans suppositions existentielles, tel que l'a formulé Lambert. En l'adaptant à Aristote, on fixerait le statut des objets fictifs, dont le rôle est essentiel dans la poétique et la rhétorique. On traiterai alors un énoncé singulier dont le sujet est dépourvu de dénotation comme un énoncé dépourvu de valeur de vérité déterminée⁵¹. On l'assimilerait donc, à cet égard, à un futur contingent. D'autre part, en libérant toute la logique de présupposition existentielle, on entrerait assurément en conflit avec la supposition des univers non vides du discours qui est au principe de la logique des termes et donc de toute la syllogistique d'Aristote.

§9. TROISIÈME HYPOTHÈSE INTERPRÉTATIVE : LA PROBABILITÉ

Le chapitre IX du *De Interpretatione* et les chapitres 4 et 6 du livre II de la *Physique* permettent de répartir les ensembles des événements contingents — qui ne sont ni nécessaires ni impossibles — en trois classes : 1°) ceux dont la fréquence est faible (*ut in paucioribus*) et qui relèvent du hasard et de la fortune, hasard et fortune résultant de la rencontre de deux séries finales indépendantes, la première non accompagnée, la seconde accompagnée de la représentation de la fin ; 2°) ceux qui ont autant de chances de se produire que de ne pas se produire (*ad utrumlibet*) et qui relèvent de la décision volontaire ; 3°) ceux dont la fréquence est élevée (*ut in pluribus*) et représentent l'effet non entravé de la causalité naturelle, là où cependant, comme il arrive dans le monde sublunaire, elle ne suit pas toujours son cours⁵².

50. Haack, *op. cit.*, 1968, p. 216.

51. K. Lambert, *The Logical Way of Doing Things*, New Haven and London, Yale Univ. Press, 1969.

52. « Tout être, disons-nous, ou bien existe toujours et nécessairement, ou bien est ce qui arrive le plus souvent, ou bien n'est ni ce qui arrive le plus souvent, ni ce qui est toujours

Une telle représentation répugne à l'idée de probabilité, puisqu'elle empêche d'unir sous un seul chef l'ensemble des événements dont la prévisibilité n'est ni nulle ni absolue. Elle tient toute loi pour nécessaire, parce que déployant la finalité de la nature. L'exception échappe alors par principe à la loi. Raté de la finalité, elle ne saurait être comptée au nombre des cas subsumés sous une loi⁵³. Telle est la raison pour laquelle la sélection naturelle ne saurait, selon Aristote, simuler la finalité⁵⁴.

Malgré tout, une circonstance a dû provoquer et a provoqué chez Aristote et dans l'aristotélisme une interrogation sur ce qu'il y a de commun entre hasard, fortune, liberté et lois approchées du monde sublunaire. Ces concepts privatifs que les doctrines déterministes de Diodore et des Stoïciens niaient ou agrégeaient au destin⁵⁵, reçurent des adversaires et, par voie de conséquence, des défenseurs de l'aristotélisme une unité qui, d'abord empruntée, ne tarda pas à prendre quelque consistance. Les pressions polémiques ont dû rendre Aristote et ses disciples de plus en

et nécessairement, mais est ce qui arrive n'importe comment.

Que, par exemple, il puisse faire froid pendant la canicule, c'est ce qui n'arrive ni toujours ni nécessairement, ni le plus souvent, c'est ce qui peut arriver seulement quelquefois. L'accident et donc ce qui arrive, mais ni toujours et nécessairement, ni le plus souvent ». (1064^b33 – 1065^b2, trad. Tricot, Vrin. t. II, p. 610). Hasard et fortune sont définis dans *Physique*, II, 6, 197^b18-21, « Dans le domaine des choses qui ont lieu absolument en vue de quelque fin, quand des choses ont lieu sans avoir en vue le résultat et en ayant leur cause finale hors de lui, alors nous parlons d'effets de hasard ; et d'effets de fortune, pour tous ceux des effets de hasard qui, appartenant au genre des choses susceptibles d'être choisies, atteignent les êtres capables de choix ». Les illustrations choisies sont la venue d'un cheval qui assure le salut (197^b14-15), le recouvrement inopiné d'une dette par rencontre du débiteur (197^a1-4).

53. La science, alors, ne peut se contenter d'assigner la probabilité d'un événement dans une suite : il lui faut expliquer de façon déterminée son occurrence. « Toute science se propose, en effet, ou ce qui est toujours ou ce qui est le plus souvent. Comment, sans cela, s'instruire soi-même ou enseigner autrui ? Il faut que la chose soit déterminée comme arrivant toujours ou le plus souvent. Ainsi, on peut bien dire que l'hydromel est bon pour les fiévreux, le plus souvent ; mais on ne pourra pas rendre compte des cas exceptionnels, dire à quel moment cet effet de l'hydromel ne se produit pas, à la nouvelle lune, par exemple : car, même ce qui arrive à la nouvelle lune arrive soit toujours, soit le plus souvent, alors que l'accident est en dehors du toujours et du plus souvent » (*Métaphysique*, E, 2, 1027^a21-26 ; et Δ, 30, 1025^a14-30).

54. « Et, bien entendu, ce sont les êtres où tout s'est produit comme s'il y avait détermination téléologique qui ont été conservés, s'étant trouvés convenablement constitués ; les autres ont péri et périssent comme, pour Empédocle, les bovins à face d'homme. Voilà donc, entre autres manières, comment raisonnent ceux qui soulèvent cette difficulté, mais il est impossible qu'il en soit ainsi ». (*Physique*, II, 8, 198^b29-32).

55. Alexandre d'Aphrodise, « Traité du destin et du libre pouvoir » in Nourrisson, *Essai sur Alexandre d'Aphrodise suivi du Traité*, Paris, Didier, 1870, X, p. 211.

plus attentifs à l'individu, à l'opinion, à la contingence, en un mot au probable.

C'est donc une fiction fondée que de supposer un disciple du Lycée s'interrogeant sur le probable en lui-même. Il aura eu tôt fait, pour accorder ses principes, de poser le probable dans la nature et non dans notre connaissance imparfaite⁵⁶. Et on fixera son attitude en prenant le contrepied des Stoïciens. « Quoiqu'il en soit, dit Alexandre à leur propos, et quelque diversifiées que se présentent les causes, nos adversaires n'en estiment pas moins également vrai de toutes, qu'il est impossible que, les mêmes circonstances se rencontrant, soit relativement à la cause, soit relativement à ce qui procède de la cause, les choses tantôt ne se produisent pas d'une certaine façon, et tantôt se produisent de cette façon même »⁵⁷. Notre philosophe s'engagera donc à reconnaître que, les mêmes circonstances se rencontrant relativement aux causes, les choses qui en procéderont se produiront tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, l'ensemble de ces « façons » ou éventualités constituant un ensemble exhaustif de contraires et le probable résultant de la contrariété dans ces éventualités⁵⁸. Il y aura des « circonstances identiques » quand la combinaison totale des éventualités sera la même. Sans nier l'action univoque et entièrement déterminée d'une « disposition causale », qu'il rattache à l'essence, le Péripatéticien admettra aussi que, cause accidentelle dans les faits qui relèvent de la causalité irrationnelle, cause essentielle dans les faits qui relèvent du libre choix, le probable arrête la chaîne prétendument infinie⁵⁹ des causes dans la trame d'un déterminisme prétendument universel et, dans ce dernier cas, il fera jouer des causes possibles qui ne deviendront pas toutes réelles, l'effet se réduisant à l'élection, d'ailleurs aléatoire, d'un cas unique. L'ensemble des causes n'est alors que l'ensemble des éventualités ou espace de probabilité.

Les Anciens ne paraissent pas avoir distingué le concept d'événement de celui d'éventualité, un événement étant défini comme un sous-ensemble déterminé de l'ensemble des parties

56. Alexandre d'Aphrodise, *op. cit.*, X, p. 211.

57. *Ibid.*, XXII, pp. 262-263.

58. *Ibid.*, IX, pp. 208-209 ; XII, p. 223.

59. *Ibid.*, XXII, pp. 260-261.

de l'ensemble des éventualités. Ayant défini un ensemble d'éventualités, soit X ; ils raisonnent sur une partie seulement de ce dernier ensemble, partie qui correspond à un événement naturel, et sur son complémentaire⁶⁰. Il suffit de généraliser le procédé pour parvenir au premier réquisit du calcul des probabilités. Au lieu d'une partie naturelle de X , prélevée par conséquent dans l'ensemble des parties de X , considérons l'ensemble de ces parties. Construisons sur l'ensemble X des éventualités ce qu'on appelle un corps d'ensemble F , c'est-à-dire un ensemble tel que s'il comprend deux événements, il comprend leur somme logique, étant entendu que s'il contient un événement il contient son complémentaire.

Un corps d'ensemble, F , possède les deux propriétés suivantes : a) Puisqu'il possède avec l'événement A son complémentaire non- A et qu'il possède leur somme, il possède l'ensemble X tout entier. Par définition, cet ensemble contient tout ce qui arrivera quoi qu'il arrive ; il correspond, pour ainsi dire, à la cause totale. b) Puisque F contient la somme de A et de non- A , il contient aussi leur produit, c'est-à-dire le complément de cette somme⁶¹. Ce produit est l'ensemble nul, et correspond, pour ainsi dire, au néant de la cause. En d'autres termes, si la proposition contingente « Il y aura rencontre des deux cortèges » correspond à l'événement A , tandis que sa contradictoire « Il n'y aura pas rencontre des deux cortèges » correspond à l'événement non- A , on peut former la disjonction de ces deux contradictoires ainsi que leur produit, c'est-à-dire la proposition « Il y aura rencontre des deux cortèges ou il n'y aura pas rencontre des deux cortèges » et « Il y aura rencontre des deux cortèges et il n'y aura pas rencontre des deux cortèges »⁶².

60. Soient les éventualités élémentaires : le cortège a se tiendra à l'heure h en l'un des lieux x ou y et le cortège b se tiendra à la même heure h en l'un des lieux x ou y . On forme l'ensemble X des éventualités en combinant ces éventualités élémentaires. X a donc quatre éléments, à savoir : 1. a a lieu en x et b a lieu en x ; 2. a a lieu en x et b a lieu en y ; 3. a a lieu en y et b a lieu en x ; 4. a a lieu en y et b a lieu en y . L'ensemble des parties de X , soit Y a $2^4 = 16$ éléments, parmi lesquels on compte l'ensemble nul et X lui-même. On pourra concevoir, par exemple, l'événement : $\{a \text{ a lieu en } x \text{ et } b \text{ a lieu en } x \text{ ou } a \text{ a lieu en } x \text{ et } b \text{ a lieu en } y\}$, soit $\{1, 2\}$, c'est-à-dire l'événement tel que a a toujours lieu en x . Un Ancien aura tendance à poser la question : y aura-t-il ou non rencontre des deux cortèges ? Il retiendra alors l'événement $A = \{1, 4\}$ (rencontre des cortèges) et l'événement complémentaire de A , $\sim A = \{2, 3\}$ (pas de rencontre).

61. $\sim(A \cup \sim A) = A \cap \sim A = \emptyset$

62. $\pi(a \cup \sim a) = \pi(\sim X)$. Mais $\pi(X) = \pi(A \cap \sim A) = 1$; $\pi(X) + \pi(\sim X) = 1$. Donc $\pi(\sim X) = 1 - 1 = 0$.

Les Anciens se sont arrêtés à un concept qualitatif du probable. Mais comme le prouve l'opposition des mots : « rare, égal, fréquent », ils ont conçu un ordre croissant de probabilité et, dans le cas de deux événements ayant une probabilité égale, ainsi que dans les situations fréquentes de tirages au sort, une assignation numérique de probabilités égales. Supposons donc notre Péripatéticien se représenter un corps d'ensemble sur un ensemble X d'éventualités. S'il a défini dans ce corps un événement A comprenant la moitié des éventualités de X , les éventualités de l'ensemble X étant disposées symétriquement, il assignera spontanément la probabilité $\frac{1}{2}$ à A et à non- A , la probabilité 1 à leur somme et la probabilité 0 à leur produit. S'il étend ces considérations à des cas généraux, il définira assez naturellement un espace de probabilités additif et fini, toute probabilité étant un nombre compris entre 0 et 1, et tel que tout événement a une probabilité égale à 0 ou supérieure à 0, et la probabilité de l'ensemble X de toutes les éventualités est égale à 1 ; et si deux événements sont sans parties commune, comme il arrive toujours dans les exemples des Anciens, la probabilité de leur somme est égale à la somme de leurs probabilités. Tel est le second réquisit du calcul des probabilités.

Revenons alors à l'événement A . Dire, avec Alexandre, qu'à partir d'un même ensemble de causes, des futurs contingents contraires pourront arriver, c'est dire que sur le même ensemble X d'éventualités, on pourra assigner à l'événement A une probabilité $\pi(A) \geq 0$, inférieure ou égale à 1, telle que la probabilité de l'événement complémentaire, $\pi \geq (\sim A)$, sera égale à $1 - \pi(A)$ et donc sera elle-même ≥ 0 . Ainsi, A et non- A peuvent tous deux arriver, contrairement à ce que les Stoïciens posent, et l'on peut donc dire qu'il est possible que A en même temps qu'il est possible que non- A . Une telle proposition affirmant la contingence de A s'analysera simplement dans la conjonction de deux propositions assignant des probabilités complémentaires à ces deux événements. Mais la somme de ces probabilités, égale à la probabilité de leur somme, n'est autre que 1. Comme dit Aristote, il n'est déterminément certain ni que A arrivera, ni que non- A arrivera, si l'on a supposé que ni $\pi(A)$ ni $\pi(\sim A)$ n'est égal à 1. Cependant il est déterminément certain que $\pi(A \cup \sim A) = 1$, en sorte que le tiers-exclu est toujours vérifié.

D'autre part le principe de non contradiction ne se trouve jamais violé puisque $\pi(A \cap \sim A) = 0$ ⁶³.

Il est donc possible de donner un sens au chapitre IX du *De Interpretatione* en le traduisant dans le langage des probabilités, A étant l'événement dont la proposition p affirme l'existence.

- | | |
|-------------------------------------|------------------------------------|
| 1. p est possible | $\pi(A) \geq 0$ |
| p est nécessaire | $\pi(A) = 1$ |
| p est impossible | $\pi(A) = 0$ |
| 2. Il est nécessaire que p ou non p | $\pi(A \cup \sim A) = 1$ |
| Il est impossible que p et non p | $\pi(A \cap \sim A) = 0$ |
| p | |
| S'il est nécessaire que p ou non p | Si $\pi(A \cup \sim A) = 1$, cela |
| p ce n'est pas pour autant qu'il | n'entraîne pas que $\pi(A) =$ |
| est nécessaire que p ou qu'il est | 1 ou que $\pi(\sim A) = 1$ |
| nécessaire que non p. | |
| 3. p est nécessaire absolument | $\pi(A) = 1$ |
| p est nécessaire conditionnelle- | $\pi_B(A) = 1$ |
| ment (cette expression, incom- | |
| plète, signifie que p est néces- | |
| saire sous la condition de q, B | |
| étant l'événement que q atteste). | |
| Durant que p a lieu, il est néces- | $\pi_A(A) = 1$ |
| saire que p ⁶⁴ | |
| 4. p est une proposition portant | $\pi(A) \geq 0$ et $\pi(A) < 1$ |
| sur un futur contingent. L'ex- | abrège |
| pression précédente abrège l'ex- | $\pi_B(A) \geq 0$ |
| pression plus complète : p est | |
| une proposition portant sur un | |
| futur contingent compte tenu | |

63. Si l'on interprétait la nécessité conditionnelle comme le fait Leibniz et comme a tenu à le faire Lukasiewicz en 1955, c'est-à-dire comme signifiant : il est nécessaire que si p, alors p, la traduction en termes de probabilités serait, puisque « si p, alors p » est vrai si et seulement si « non-p ou p » : $\pi(A \cup \sim A) = 1$. Le principe de nécessité conditionnelle ne se distinguerait pas du principe du tiers-exclu, autre forme du principe d'identité propositionnelle.

64. Lorsque ces circonstances ne sont pas spécialement spécifiées, il s'agit du X lui-même ($\pi_X(A) = \pi(A)$).

des circonstances présentes⁶⁵ q.

Le futur n'est déterminé que si sa cause complète est présente. Si $B \subseteq A$, alors $\pi_B(A) = 1$

5. De cette dernière proposition on tire la seconde prémisse du Dominateur :

S'il est nécessaire que si q alors p, alors, s'il est nécessaire que q, il est nécessaire que p. Si $\pi_B(A) = 1$, alors si $\pi(B) = 1$ $\pi(A) = 1$

On exprimera aisément les deux autres prémisses explicites du Dominateur en termes de probabilités. La première prémisse dit que rien n'est en puissance du passé. De même, les événements qui sont mesurés par des probabilités sont des parties d'un corps d'ensembles défini sur l'ensemble des éventualités et il n'y a pas d'ensemble d'éventualités correspondant aux faits révolus. La troisième prémisse explicite dit qu'il y a un possible qui ne se réalise et ne se réalisera jamais. De même, l'ensemble

65. En effet $\pi_B(A) = \frac{\pi(A \cap B)}{\pi(B)}$: $= 1$ n'est possible que si $A \cap B = B$, c'est-à-dire $B \subseteq A$, ce qui signifie que si l'événement B désigné par l'énoncé q arrive, l'événement A désigné par l'énoncé p doit arriver. Supposons, à présent, que $\pi(B) = 1$. Cela signifie que $B = X$ (ensemble des éventualités) ou que l'événement B, désigné par l'énoncé q, est inévitable ou certain. Alors, étant donnée que $B \subseteq A$, l'événement A, désigné par l'énoncé p, doit arriver lui aussi inévitablement. Dans *Physique*, II, 8, après avoir critiqué la théorie mécaniste de la nature, Aristote montre que la nécessité ne va pas, comme l'ont cru les physiologues, des antécédents aux conséquents. Le supposer reviendrait à confondre ce sans quoi la nature ne produit pas ses fins elles-mêmes, en vue desquelles elle agit ; ce serait donc réduire la cause finale à la cause matérielle, le pourquoi de la scie : son œuvre à son comment : sa denture de fer (199^b34 – 200^a14). Il faut renverser cette apparence. Dans les choses mathématiques, on va des hypothèses levées, mais si les conséquences sont vraies, cela n'entraîne pas la vérité de l'hypothèse (200^b16-19). En revanche dans l'ordre des choses produites en vue d'une fin, c'est la fin qui joue le rôle de principe ou d'hypothèse et le moyen ou la matière qui joue celui de conséquence. Sans le fer, il n'y aura pas de scie, mais ce n'est pas l'action spontanée du fer qui produit la scie. La fin est cause de la matière, non la matière cause de la fin (200^b19-34). En d'autres termes, s'il est nécessaire que si la scie doit pouvoir faire son œuvre, il est nécessaire qu'elle ait des dents de fer, alors s'il est nécessaire qu'elle puisse faire son œuvre, il est nécessaire qu'elle ait des dents de fer. Aristote revient au principe fondamental de la logique modal.

$$\vdash \neg (q \diamond p) \diamond (Lq \diamond Lp).$$

En mathématiques q désigne l'hypothèse, p la conséquence. En physique, q désigne la fin et p la matière. Les physiologues sont trompés par les apparences du déroulement temporel des événements, en prenant la réalisation de la fin pour le conséquent et les conditions matérielles pour l'antécédent, parce que tel est l'ordre coutumier de leur apparition. Mais revenons à l'ordre réel, qui est celui de la définition et de la notion. Alors q désignera la fin et p la matière (200^a34 – 200^b8), ce qui équivaut à dire que l'événement B est partie de l'événement A.

des éventualités comme le corps d'ensembles forment des disjonctions complètes de cas, la réalisation d'un cas excluant celle de son complémentaire sans que pour autant ce complémentaire ait une probabilité nulle.

Ainsi l'intuition développée dans le *de Interpretatione* n'est pas logiquement contradictoire. Elle exige toutefois qu'on distingue, dans le possible qui regarde la réalité et se distingue donc du pur possible logique ou mathématique, l'essence et l'accident. Seul l'accident relève de la probabilité. Être déjà vrai ou faux, pour un accident, c'est être déjà tombé dans le domaine de la réalité, c'est-à-dire avoir une probabilité égale à 1 ou à 0. Ne pas avoir de valeur de vérité déterminée, c'est avoir une probabilité comprise entre ces deux extrêmes. Alors toutes les expressions modales utilisées au chapitre IX se traduisent en des expressions probabilistes et les paradoxes que les logiciens ont signalés s'évanouissent⁶⁶.

Chaire de philosophie de la connaissance
Collège de France

66. La définition croisée des modalités reste légitime, à condition qu'on donne une interprétation strictement positive au possible et qu'on interprète la négation avant les opérateurs de modalité comme négation, tandis que la négation après ces opérateurs est traduite par l'opération de complément :

$$\begin{aligned} Mp &\equiv \sim L \sim p \\ m \sim p &\equiv \sim Lp \\ LP &\equiv \sim M \sim p \\ L \sim p &\equiv \sim Mp \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} \pi(A) > 0 &\equiv \sim(\pi \sim A) = 1 \\ \pi(\sim A) > 0 &\equiv \sim(\pi(a) = 1) \\ \pi(A) = 1 &\equiv \sim(\pi(\sim A) > 0) \\ \pi(\sim A) = 1 &\equiv (\pi(A) > 0) \end{aligned}$$

Sartre et la sociologie

La notion de totalisation

Simon Laflamme

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203212ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203212ar>

[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

Laflamme, S. (1983). Sartre et la sociologie : la notion de totalisation. *Philosophiques*, 10 (1), 53–73. <https://doi.org/10.7202/203212ar>

SARTRE ET LA SOCIOLOGIE

La notion de totalisation

par Simon Laflamme

L'œuvre de Jean-Paul Sartre compte quelques publications colossales ; dans l'aile philosophique se distinguent deux de ces impressionnants monuments : *L'être et le néant* (1943), la thèse existentialiste, et la *Critique de la raison dialectique* (1960), le mariage de l'existentialisme et du marxisme. 17 années séparent ces écrits. Durant cet intervalle, dans de longs débats, à travers plusieurs conférences, plusieurs articles, quelques livres, Sartre se rapprocha bien petit à petit du marxisme¹ (auquel il reprochait pour l'essentiel, de négliger l'individu, l'humain) ; mais ce ne fut que dans la *Critique de la raison dialectique* que sa position sur le marxisme fut réellement prise.

Or, ce dernier livre, dans une large mesure parce qu'il déclara de manière peu convaincante que le marxisme était indépassable (ce qui eut le don de rebuter aussi bien marxistes que non-marxistes), fut intensément dénigré, fort peu lu et, à notre avis, pas suffisamment rappelé. Car contribuant à élucider les rapports entre individu, société et histoire, éclairant la problématique de la détermination et de l'indétermination de l'humain, il ne put manquer d'influencer les études sur l'action sociale. L'objectif de ce deuxième livre était à la fois de concrétiser l'existentialisme et de fonder le marxisme. Concrétiser l'existentialisme, c'était amener le pour-soi dans l'histoire ; fonder le marxisme, c'était unifier dialectique historique et liberté

1. Pour avoir une idée de l'interprétation sartrienne, cf. en particulier : *L'affaire Henri Martin* (textes commentés par Jean-Paul Sartre), Paris, Gallimard, 1952 ; « Les communistes et la paix » (1952-1954), in *Situations*, vol. VI, Problèmes du marxisme, 1, Paris, Gallimard, 1964 ; *Question de méthode*, Paris, Gallimard, 1957.

humaine, c'était faire sa place à la conscience réelle dans une théorie de l'histoire. Ce volume (trop épais, nous en conviendrons) devait résulter en une synthèse existentialiste-marxiste qui, finalement, éliminerait l'existentialisme. Ce projet de synthèse rencontrait au point de départ l'obstacle qui se crée entre la liberté absolue ontologiquement établie (donnée non négociable pour l'existentialisme) et la dialectique historique, c'est-à-dire une loi de l'histoire². Comment l'humanité peut-elle être absolument libre et son histoire, elle, être soumise à une loi ? Voilà la question qui se posait. Sartre la résolut en présentant la raison humaine elle-même comme dialectique : l'histoire est l'histoire humaine et l'humain pense dialectiquement.

La raison dialectique est la *praxis* qui se pense ; c'est par ici que disparaîtront le dualisme et le monisme de l'être et du connaître. Cette raison est, tout comme l'histoire humaine, totalisatrice : l'action humaine pensante et le mouvement de l'histoire se rejoignent en ce qu'ils sont tous deux synthétiques. Cette correspondance vient de ce que l'histoire est subie et faite dialectiquement ; si l'histoire est totalisatrice, c'est que la *praxis* qui la fait et la subit est elle-même totalisatrice. La dialectique, par conséquent, ne commande pas l'humanité de l'extérieur. Non plus, elle ne peut être comprise ni *a priori*, ni *a posteriori*. Il faut qu'elle apparaisse à l'expérience dialectique, qu'elle se donne à elle-même. Sartre parle de sa « transparence », de sa « translucidité ».

Cette discussion un peu trop scolaire, il est vrai, a tout de même dégagé des principes directeurs qui ont inspiré, peut-être guidé, en tout cas annoncé, ces recherches qui tentent de comprendre l'agir humain en tant qu'arbitraire et conditionné. Une étude critique de l'idée de totalisation et une analyse de la confrontation entre Claude Lévi-Strauss et Sartre montrent en effet, que la *Critique de la raison dialectique* non seulement a répondu aux problèmes qu'elle posait entre marxisme et existentialisme, mais aussi, et surtout, que, avec une certaine indépendance honorable, elle a contribué largement à l'élaboration d'une sociologie de l'humain en tant que libre, déterminé et responsable.

2. On ne pense pas, bien sûr, aux interprétations althussériennes du matérialisme dialectique.

Dans l'ensemble de la démarche Sartrienne, la *Critique de la raison dialectique* constitue une étape importante. Elle est en quelque sorte, selon l'auteur lui-même, la suite de *L'Être et le néant*, la morale. Et cela peut se comprendre puisque la fusion de l'existentialisme et du marxisme intègre à la vie pratique le pour-soi, décideur et conditionné à la fois par l'histoire et par la vie en société. Mais cette fusion laisse en suspens plusieurs questions notamment sur le rapport entre diachronie et synchronie. Or, la problématique profonde de ce livre animera dans une large proportion l'analyse et la réflexion dans l'œuvre gigantesque et inachevée qu'est *L'idiot de la famille*, et dans cet ouvrage-ci les questions litigieuses seront reprises et travaillées avec acharnement ; mais le problème fondamental d'une dialectique à la fois sociale et historique ne trouvera pas la solution qui était attendue sur le plan universel, la preuve de l'unicité de l'histoire humaine.

*
**

CRITIQUE DE LA NOTION DE TOTALISATION

Dans la *Critique de la raison dialectique*, la totalisation caractérise le mouvement de l'histoire, la *praxis* en tant qu'être et connaître puis la méthode d'analyse ; mais il est assez difficile de trouver un sens bien défini pour cette notion. Néanmoins, nous avons là un concept dont l'utilité théorique et la valeur explicative sont réelles.

La totalisation n'est pas la totalité. Georges Gurvitch (quoique dans un texte hostile à la vision sartrienne) fait la remarque suivante :

« [Un] point acquis concerne l'affirmation selon laquelle la dialectique ne se réduit pas à un simple mouvement des totalités humaines en marche, ainsi qu'à leur expérience et connaissance correspondantes. C'est une totalisation et une détotalisation en train de se faire et de se refaire, ce qui explique, avec des degrés infinis, un engagement réciproque des tous et de leurs parties, en excluant en principe tout aboutissement et en laissant les *totalités humaines toujours inachevées* »³.

3. *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962, pp. 222-223. C'est Gurvitch qui souligne.

Avec Sartre, la totalisation est au principe de l'histoire humaine et cette histoire se fait sur la base de l'activité totalisante de l'individu. À tout moment de l'histoire, l'individu est l'agent totalisateur. Toute société n'existe que parce que l'individu en médie les différents éléments, les différentes structures dans une activité synthétique.

À un moment où les sciences sociales se préoccupent du rapport entre l'histoire, la structure et le sujet, entre l'action de l'acteur social et les interrelations des éléments d'un système — et la recherche sartrienne n'est pas étrangère à ce questionnement autant parce qu'elle eut sa place en lui que parce qu'elle en fut un moteur — cette conception de la totalisation peut être d'une grande utilité.

Pour Sartre, la dialectique marxiste ne peut que renvoyer à la totalisation ; en le faisant, elle devient en mesure d'interpréter l'histoire concrète : d'un côté parce qu'elle rejoint l'activité de la *praxis* ; d'un autre parce qu'elle ne fait plus intervenir de coupure entre la loi de l'histoire et la *praxis* historique, celle-ci étant constitutive de celle-là, étant la « loi en acte », cette loi ne résultant plus d'une enquête en extériorité sur l'histoire.

Cette position permettait de renverser les interprétations mécanistes de la dialectique. Bien sûr, Sartre ne fut pas le premier à vouloir évacuer le mécanisme du marxisme. Il fut tout de même original par la place qu'il fit au sujet dans une histoire dialectique. Et puis il n'est pas certain que les vues mécanistes puissent être invalidées sans tenir compte des acteurs sociaux. Étienne Balibar, pour qui l'expression faire l'histoire n'est que malheureuse, considère simplement que la question du mécanisme est non marxiste, faux problème. Préoccupé par la « véritable histoire au sens théorique », Balibar indique, après avoir cité Marx, que le passage d'une société à une autre, « au lieu d'être pensé au niveau des structures . . . est pensé au niveau des éléments » ; il observe par la suite, fort sagement, « l'indépendance relative de la formation des différents éléments de la structure capitaliste et la diversité des voies historiques de cette formation »⁴. Mais tout cela ne nous a pas appris comment était contourné le mécanisme même en dehors d'une dialectique

4. Cf. *Lire le Capital*, Paris, Maspéro, Petite bibliothèque Maspéro, 1975, tome II.

historique. Nous pouvons toujours nous demander comment ces diverses voies historiques, les éléments dont il est question, ne se développent pas mécaniquement. Balibar ne peut répondre qu'en invoquant « l'évolution nécessaire de [la] structure ». C'est bien peu même si on comprend la connaissance comme production, même si on conçoit la motricité des phénomènes d'interrelation. Ne serait-ce pas alors qu'une théorie mécaniste ne peut être rejetée que si l'on peut montrer que c'est l'action humaine (la vie sociale et historique) dans toutes ses déterminations, à tous les niveaux qui n'est pas mécanique ? C'est ce que Sartre arrive à faire en travaillant sur la *praxis* ; et on peut apprécier son effort dans ce qu'il dit autour d'une notion aussi peu propice que celle de classe montante. Une classe, chez lui, en effet, n'est montante que si elle est assumée comme telle par la raison dialectique ou, pour dire autrement, que si, en tant que sujet, elle se définit ou se détermine comme raison dialectique. La raison analytique pourra confirmer l'idée d'une classe montante, mais celle-ci n'aura de réalité que pour autant qu'une *praxis* sera engagée. En fait, il faut que l'idée de classe montante devienne le projet de la *praxis* concernée. Sartre insiste sur l'idée d'une histoire dialectique. Soit. Mais son interprétation n'est pas tellement vulnérable aux critiques que pourraient formuler un Althusser ou un Balibar, même si matérialisme historique et matérialisme dialectique sont combinés. La dialectique passe par la *praxis* (par la raison dialectique) mais il faut admettre qu'il s'agit d'une étrange unité originaire : ce n'est évidemment pas l'esprit hégélien ; la *praxis* n'est pas le développement d'une idée (ou de quoi que ce soit d'autre) qui se précise au cours des siècles ; il n'y a pas de nature humaine ; l'humain, d'une société à l'autre, peut être n'importe quoi. Dans l'existentialisme marxiste, l'humain se définit dans et par ses projets ; mais, toujours différents, ses projets sont toujours différents : la projection n'est possible qu'en situation, c'est-à-dire à partir de ce qui est fait et subi à tel moment de l'histoire, dans telle société. Une explication téléologique de l'histoire n'a donc rien de commun avec le point de vue sartrien ; l'avenir, d'ailleurs, est sans cesse à faire, à revoir. La *praxis* est indéfiniment constituée dans le monde ; par conséquent, il ne saurait être question de développement logique (c'est-à-dire relevant d'une logique *a priori*) de l'histoire humaine.

Constituante et constituée, la dialectique existentialiste-marxiste n'est pas « injectée » dans le monde. Rajoutons ceci : Sartre admettra un principe général pour rendre compte des bouleversements sociaux ; ce principe nous apprend beaucoup sur ses positions et il parle de lui-même : une révolution a lieu quand les humains d'une société particulière ressentent « l'impossibilité de l'impossibilité de l'homme » ; ce qui explique, comme l'observe Marx, que

« Pour ne pas être privés du résultat obtenu, pour ne pas perdre les fruits de la civilisation, les hommes sont forcés du moment où le mode de leur commerce ne correspond plus aux forces productives acquises de changer toutes leurs formes sociales traditionnelles . . . les formes économiques sous lesquelles les hommes produisent sont transitoires et historiques »⁵.

Dans la *Critique de la raison dialectique*, c'est surtout dans la synchronie qu'on voit s'opérer des totalisations. Celles-ci se réalisent de différentes façons. On peut parler de totalisation devant un collectif voulu par ses membres où, d'une part, chacun unit comme tiers les autres et, d'autre part, est intégré au groupe par les autres tiers : les individus forment ainsi leur propre groupe et rendent possible une *praxis* collective. Mais on peut aussi parler de totalisation dans le cas où un groupe existe en dehors de la volonté de ceux qui le composent : ce collectif serait, dans ce cas, constitué par la *praxis* d'un autre groupe. Dans le premier exemple le groupe se totalise ; dans le second il est totalisé. Pour qu'un collectif existe selon l'affirmation de ses membres, il faut que chacun des individus qui le composent le totalise en lui, s'en représente la nécessité et les fins ; aussi, faut-il que soit totalisée en chacun des membres la situation historique et sociale à l'intérieur de laquelle évolue le collectif : cela implique non seulement que ce premier groupe ait des fins comprises par ses membres mais, en plus, que les fins des autres groupes soient perçues, découvertes ou inventées, par les individus du premier groupe. La totalisation ne concerne pas seulement le regroupement comme phénomène ; elle se rapporte aussi à la rationalité propre au regroupement.

5. Karl Marx, extrait de la lettre à M. Annenkov du 28 décembre 1846 (?), in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, Économie I, pp. 1440-1441.

La durée des totalisations est variable : elle dépend des espèces de structures et des processus qui les constituent. Les types d'organisation et d'institutionnalisation de ces totalisations peuvent différer. Mais toutes les totalisations sont des réalités sociales d'une espèce ou d'une autre et il en existe de nombreuses subdivisions. Les groupes sont constitués par d'autres ou se constituent eux-mêmes en collectivités sociales par des actes totalisants. Ces collectivités sont, pour Sartre, réelles et concrètes. Elles ne durent que pour autant qu'elles sont constamment inventées par la *praxis*⁶.

Sartre n'insista pas beaucoup sur la totalisation diachronique : il en parla dans l'introduction ; on sent dans le développement du livre qu'il fut préoccupé par cette question ; mais celle-ci ne se trouva pas au centre des analyses et des réflexions. Le thème de la totalisation diachronique aurait dû être vraiment présenté et discuté dans un second tome dont le projet fut abandonné par un Sartre vieilli, presque aveugle, qui considéra trop importante la tâche à accomplir⁷. Et l'épais aperçu de ce deuxième volume, qui nous est présenté par R. Aronson⁸, ne nous permet pas de douter de l'ampleur de la besogne à effectuer en même temps qu'il témoigne du dilemme dans lequel Sartre se débattit.

De certaines façons, toutefois, le premier tome nous laisse entrevoir la possibilité de cette totalisation diachronique. On sait qu'il faut arriver à démontrer que le passé est toujours totalisé. Un Sartre plus ambitieux aurait voulu montrer que, malgré la multiplicité des sociétés, et dans le temps, et dans l'espace, il est possible de parler d'une histoire humaine⁹.

Les pistes les plus sérieuses qui nous sont offertes sont beaucoup plus intrigantes que démonstratives. Une première hypothèse veut, puisque l'humain agit sur les choses et vice versa, la *praxis* étant à tout moment synthétique et l'univers

6. On lira à profit là-dessus le résumé de Ronald D. Laing et David G. Cooper, *Raison et violence*, Paris, Payot, Petite bibliothèque Payot, (1964), 1971.

7. Jean-Paul Sartre, *Situations*. vol. X, Politique et autobiographie, Paris, Gallimard, 1976, pp. 133 . . .

8. R. Aronson, *Jean-Paul Sartre, Philosophy in the World*, London, N. L. B., 1980.

9. « la dialectique est la loi de totalisation qui fait qu'il y a des collectifs, des sociétés, une histoire. » Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (précédée de *Question de méthode*), tome I, Théorie des ensembles pratiques, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1960. p. 131. C'est Sartre qui souligne.

matériel étant imprégné de l'humain, qu'il soit possible de repérer les liens totalisants au travers des différentes sociétés de l'histoire. Il faut chercher du côté de la circularité dialectique. Dans un premier passage on peut lire ceci :

« l'expérience réflexive et la connaissance quasi-réflexive sont parfaitement homogènes lorsqu'il s'agit de mettre au jour les liens synthétiques de l'Histoire. Le contenu même de ces liens, dans la matérialité, doit servir seulement à distinguer et à différencier : il faut marquer qu'une amitié, du temps de Socrate, n'a pas le même sens ni les mêmes fonctions qu'une amitié contemporaine ; mais par cette différenciation même, qui exclut rigoureusement toute croyance dans une « nature humaine » nous ne faisons que mettre plus clairement au jour le lien synthétique de *réciprocité* . . . qui est un universel singularisé et le fondement même de toutes relations humaines »¹⁰.

Un second passage déclare ce qui suit :

« l'altérité vient aux choses par les hommes et retourne des choses vers les hommes sous forme d'atomisation¹¹ . . .

« À quelque moment de l'Histoire que l'on se place, les choses sont humaines dans la mesure exacte où les hommes sont des choses . . . C'est l'unité sociale et matérielle de la ville [il s'agit du volcan d'Herculanum] et de ses habitants qui donne dans le monde humain l'unité d'un événement à ce qui, sans les hommes, se dissoudrait peut-être dans un processus sans limites précises et sans significations »¹².

Mais le tome I ne traite quasiment que de la totalisation synchronique et l'auteur le reconnaît lui-même dans les dernières lignes de son livre. Cette théorie suspendue, puis inachevée, a poussé plusieurs commentateurs à se demander comme Mikel Dufrenne :

« Comment le statique prépare la considération du dynamique, et en particulier comment la circularité dialectique . . . peut faire place au mouvement irréversible de l'histoire orientée, ou encore comment la totalisation peut être à la fois synchronique et diachronique »¹³.

10. *Critique de la raison dialectique*, p. 146. C'est Sartre qui souligne.

11. *Critique de la raison dialectique*, p. 246.

12. *Critique de la raison dialectique*, p. 247.

13. « La critique de la raison dialectique », in *Esprit*, 20^{ième} année, no. 294, avril 1961, p. 679.

C'est le tome II qui aurait dû répondre. Mais aurait-il su le faire ? Universellement ?

Que sur le plan de la totalisation synchronique il y ait une grande richesse dans le livre de Sartre, cela n'est pas sérieusement contesté. Par ailleurs, l'histoire n'est pas absente du volume : on parle de la prise de la Bastille, de l'époque de la colonisation, etc. ; reste, il est vrai, que les événements historiques sont analysés synchroniquement. Mais si l'ouvrage de Sartre tente surtout de montrer comment les humains se regroupent, c'est bien pour montrer comment ils font l'histoire. Diachronie et synchronie ne sont pas à ce point séparées qu'on puisse parler de l'une sans toucher à l'autre. Toutes deux sont bien plus des concepts méthodologiques que des données empiriques ; *L'idiot de la famille* et les notes inédites présentées par Aronson illustrent bien le fait qu'une synthèse particulière ne puisse être qu'à la fois synchronique et diachronique. L'analyse de la totalisation synchronique permet de voir comment on a pris la Bastille, comment a pu avoir lieu la colonisation, etc. ; mais chacun de ces phénomènes a une histoire, chacun est un résultat de l'histoire et, en même temps, un point de départ. L'histoire humaine est le résultat des regroupements humains et ce sont les différentes formes de ces regroupements qui sont traités dans le tome I. Il n'y a pas à s'étonner de ce que la totalisation synchronique soit aussi diachronique.

Mais la question est plus fondamentale et Sartre la pose lui-même : comment, en dépit de la multiplicité des sociétés, est-il possible de parler d'une seule histoire humaine ? Pour Sartre, on ne peut parler d'une histoire humaine que si la totalisation est possible, « que si l'aventure humaine peut se totaliser » — sans quoi, craint-il, elle est « une coïncidence dans l'espace et une succession dans le temps d'histoires particulières »¹⁴. Par la voie de la totalisation, donc, Sartre envisage de montrer que, dans l'histoire humaine, il existe des liens entre les différentes sociétés : une ou plusieurs sociétés laissent quelque chose à une ou plusieurs autres sociétés, de même que toute société prend quelque chose d'une ou de plusieurs sociétés. Sartre reconnaît

14. Colette Audry, *Sartre et la réalité humaine*, Paris, Seghers, Philosophes de tous les temps, 5^{ème} édition, 1966, p. 105.

ainsi qu'il puisse y avoir différentes histoires. Tout processus de totalisation n'est possible que par la *praxis*, la raison dialectique. Toute société se maintient, apparaît ou disparaît d'après l'activité synthétique des humains. La totalisation est alors le procès par lequel toute société synthétise son histoire, se synthétise elle-même par un tissu de médiations individuelles, produit son histoire ou est synthétisée par une autre société dans et par l'action humaine. Il faut aussi souligner que pour l'existentialisme marxiste l'humanité ne constitue pas un hyper-organisme ; « les groupes se présentent comme une multiplicité de temporalisations distinctes chaque groupe se modifiant peu à peu par les résultats de sa propre action et se dissolvant à plus ou moins brève échéance dans le pratico-inerte »¹⁵. L'histoire humaine, donc, peu importe où on la prend, apparaît comme un flux de synthèses.

Mais comment trouver un sens à ces totalisations ? Le sens de l'histoire ne se donne qu'à celui qui le donne en tant que *praxis* ; c'est-à-dire à celui qui, en situation, comprend le présent en même temps qu'il projette un avenir et qu'il subit un passé. Comme le remarque Colette Audry, le moyen de voir dans l'histoire un sens ne réside pas dans une conclusion *a priori* d'une continuité orientée, mais dans le fait de prendre sur l'histoire un point de vue¹⁶. Il est certain que pour Sartre il ne doit pas y avoir de sens *a priori* de l'histoire humaine — il faut établir *a priori* que la dialectique ne saurait avoir de sens *a priori*. Il est certain aussi qu'un sens ne peut être donné à l'aventure humaine que par celui qui, constitué par l'histoire et constituant l'histoire, le découvre. Pour illustrer le phénomène Sartre prend l'exemple de celui qui, constatant sa situation, repère dans son passé les étapes qui l'ont conduit à cette situation, étapes dont il est la synthèse, étapes dont l'essence des liaisons est révélée par et à une intelligence totalisatrice en situation. La nécessité d'un point de vue n'empêche pas de déceler une espèce de nature des choses ; nature qui n'a de raison que pour celui qui la produit (ou la

15. Sartre et la réalité humaine, p. 106.

16. Ce point de vue, pour l'existentialisme marxiste, est celui de l'existence de la lutte des classes. « Ce point de vue, écrit Colette Audry, n'a rien d'arbitraire, il n'est pas autre chose que la reconnaissance des rapports de violence fondés sur la rareté (rareté de fait et rareté intériorisée) tels qu'ils règnent dans nos sociétés complexes ». Sartre et la réalité humaine, p. 106.

reproduit) — l'analogie avec le savoir analytique, ici, pourrait être intéressante.

Or la totalisation aurait dû éventuellement faire découvrir une seule histoire. Mais les obstacles sont de taille : Sartre soutient qu'il n'y a pas de nature humaine ; que les sociétés dans l'espace et dans le temps ne forment pas un hyper-organisme ; que l'humanité est, sur le plan ontologique, absolument libre ; que les sociétés sont particulières et multiples et, tout compte fait, que l'histoire de chacune d'elle est particulière. Il est alors permis de douter que l'unicité de l'histoire soit un jour établie.

Que vient faire finalement une telle préoccupation dans la problématique existentialiste-marxiste ?

Nous admettrons volontiers qu'il soit possible de retracer des étapes de totalisation dans le cas de la société occidentale : d'une époque à l'autre tout ne se perd pas. Nous pourrions même admettre que toute histoire de toute société se joue sous le mode de la totalisation. Enfin, ce qui est l'essentiel de la *Critique de la raison dialectique*, nous accorderions que toute société se maintient grâce à l'activité synthétique de chacun des individus membres. Mais nous ne voyons pas bien pourquoi tout humain de toute société devrait avoir existé, et surtout si cela est donné d'après un point de vue, sous le signe d'une seule histoire humaine. Que l'histoire de l'Occident se totalise, soit. Peut-être est-il possible de montrer que cette histoire exerce dans le monde et a exercé dans l'histoire universelle une espèce de synthèse. Nous pouvons même *imaginer* que cette histoire parvienne à unifier tout le monde, que l'Occident s'étende sur toute la planète ! Mais il nous semble ambitieux voire contradictoire, puisqu'il faut tenir en considération la contingence, de parler de l'unicité de l'histoire humaine. Que l'Occident, par sa culture, son mode de production, sa technologie arrivât à s'imposer partout sur la terre, ce n'est pas dire qu'il le fit sans annihiler d'autres cultures, d'autres humains ou qu'il y parvint absolument. Quand bien même nous admettrions l'universalité de la raison dialectique, quand bien même nous reconnâtrions que cette histoire se fait sous le mode de la totalisation, nous ne voyons pas ce qui conduirait à parler d'une seule histoire humaine, ou encore ce qui pourrait permettre de soutenir à la fois l'unicité de cette histoire puis la multiplicité et la spécificité d'histoires

humaines dans l'espace et dans le temps. Si toute histoire de toute société devait être totalisatrice, on pourrait tout de même avoir affaire à une multitude de phénomènes et d'activités totalisants spécifiques. On répliquera peut-être que dans la mesure où la synthèse est progressive il faut dire que la multiplicité tend à s'unifier. C'est aller bien vite. Dire que la *praxis* est totalisatrice et dire que l'histoire est unique ou tend à l'unification, c'est dire deux choses bien différentes qui ne relèvent pas de la même problématique. Passer de *praxis* à totalisation, à histoire, à humanité puis à histoire unique, c'est procéder à des extrapolations sans contenu. Pourquoi ne pourrait-on pas observer une multiplicité de synthèses collectives progressives mais irréductibles ? Entre l'idée d'une seule histoire humaine et la pensée évolutionniste des sociétés occidentales il n'y a qu'un pas. L'enjeu, c'est l'identité véritable des sociétés, c'est-à-dire leur constitution dans une histoire véritable.

Débarrassée du préjugé selon lequel il n'y aurait qu'une seule histoire humaine, la notion de totalisation, aussi vague et aussi lâche qu'elle puisse être (c'est le propre, souvent, des concepts féconds), offre à l'analyse une humanité en cours, hétérogène, déterminée par elle-même, un acteur se faisant, à la fois produit et produisant, à la fois social et historique, une complexité simplifiée.

SARTRE ET LÉVI-STRAUSS

Le raisonnement totalisant, propre à la raison dialectique, est transparent. Il n'est accessible qu'à lui-même. Cela signifie que la dialectique ne peut être conçue par un savoir qui considère en extériorité les objets et que la rationalité de la *praxis* est particulière.

On peut mettre en doute la possibilité d'un savoir transparent en faisant renaître le dualisme sujet-objet, signalant — Marx à l'appui, comme Jacques Guérémy qui cite à partir de *L'idéologie allemande* : « L'histoire doit être écrite d'après une norme située hors d'elle »¹⁷ — que toute enquête ne peut approcher son objet que par l'intermédiaire d'une méthode. Mais on

17. « Dialectique et Anthropologie », in *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, Série M., no. 10, no. 111, p. 103.

observe tout de suite qu'on tombe dans le piège que Sartre tente de déjouer : la dialectique n'est qu'une méthode, elle n'est pas mouvement dans l'objet. Une telle méthode, dirait Sartre, est construite en extériorité, elle est transcendante et élimine la possibilité de voir l'humain faire réellement l'histoire.

Dans son fameux article, « Histoire et dialectique », Lévi-Strauss soutient le même argument mais le développe davantage. Cet article, qui est une réaction contre la *Critique de la raison dialectique*, étant donnée l'autorité des deux personnages qu'il engage, a soulevé un vif débat. La réaction de Lévi-Strauss s'explique, en partie tout au moins, par ces deux raisons : dans son ouvrage, Sartre adresse certaines critiques à Lévi-Strauss, particulièrement à ses *Structures élémentaires de la parenté* ; deuxièmement, Sartre annonce qu'il veut « jeter les bases des « prolégomènes à toute anthropologie future » »¹⁸. La discussion entre Sartre et Lévi-Strauss soulève des problèmes d'une extrême profondeur. Sont confrontées deux visions du monde qui sont aussi des conceptions épistémologiques. Ce n'est évidemment pas le rôle de cet article que de discuter de toutes les facettes de ce débat. Lévi-Strauss nous intéresse ici seulement en tant que critique des notions de transparence et de totalisation.

L'ethnologue commence par rejeter la distinction entre raison dialectique et raison analytique. « Cette distinction des deux raisons, écrit-il, n'est fondée que sur l'écart qui sépare la raison analytique de l'intelligence de la vie »¹⁹ : par là, Lévi-Strauss entend que l'idée d'un savoir totalisant (opposé au savoir analytique) est propre à la « pensée sauvage », angoissée par l'éternel passé, qui n'a pas les moyens de se limiter ou n'y consent pas, et que seul un savoir limité, tel que le savoir analytique, peut atteindre une intelligence vraie de la vie. Vouloir totaliser l'histoire est une intention de la « pensée sauvage ».

Nous venons de voir que la totalisation, pour autant qu'elle aspire à unifier l'histoire, est victime d'un certain idéalisme : elle porte en elle un désir étonnant, injustifiable. Lévi-Strauss parle d'angoisse. Nous avons aussi vu cependant que cette aspiration n'est pas nécessaire à la problématique existentialiste-

18. *Critique de la raison dialectique*, p. 153.

19. « Histoire et dialectique », in *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 326.

marxiste, c'est-à-dire qu'on peut parler de totalisation sans envisager l'unicité de l'histoire. D'ailleurs, dans la *Critique de la raison dialectique*, il s'agit là d'un projet en marge des problèmes traités et des analyses faites. Et puis quand Sartre dit que la raison dialectique est totalisatrice, il n'entend pas que tout humain sait tout ; il veut dire que tout humain sait tout ce qu'il sait et fonctionne en organisant toutes ses connaissances ; il veut dire que tout humain est, dans un système, marqué de multiples relations (politiques, économiques, scientifiques . . . politiques-économiques . . .) qu'il synthétise en tant que *praxis* ; il veut dire que le passé est toujours totalisé par la *praxis*, c'est-à-dire qu'un moment dépassé se retrouve dans le moment qui l'a dépassé.

Pour Lévi-Strauss, la raison dialectique n'a rien à voir avec un savoir totalisant ; elle est la raison analytique en marche. Lévi-Strauss insiste donc sur la raison analytique. Il faut dire que les méthodes qu'il a mises au point, les découvertes dont il est l'auteur lui révèlent une certaine puissance de l'activité analytique. Mais cette science n'a jamais été contestée en tant que telle par Sartre. Celui-ci n'a jamais refusé les analyses rigoureuses de Lévi-Strauss. Ce qu'il a condamné, c'est que ce travail ne nous montre pas les agents des systèmes conçus, l'humain libre et son serment au groupe²⁰. Question fortement discutée alors, il a aussi souligné que les structures doivent être situées dans l'histoire. En fait, Sartre ne rejette pas l'analyse structurale (Pouillon a déjà très bien illustré cela) ; ce qu'il déplore, c'est l'abus de certains structuralistes pour lesquels la structure est suffisante.

Aux yeux de Lévi-Strauss, l'ouvrage de Sartre est « contradictoire » parce qu'« intitulé *Critique de la raison dialectique* [il] est le résultat de l'exercice, par l'auteur, de sa propre raison analytique »²¹. Mais Sartre avoue lui-même que son ouvrage est théorique. Lévi-Strauss exige que la thèse de Sartre, pour être valable, soit elle-même réalisée par la raison dialectique. C'est oublier que le livre de Sartre n'est pas présenté comme étant la raison dialectique se critiquant, n'est pas la *praxis*. Le livre pré-

20. *Critique de la raison dialectique*, pp. 490-493.

21. *La pensée sauvage*, p. 325.

sente bel et bien la critique *de* la raison dialectique et ne procède aucunement à l'« expérience critique » seule apte à rendre compte de la dialectique et du raisonnement dialectique : Sartre fait la « Critique *de* l'expérience critique »²². *L'être et le néant* n'était pas la conscience de la conscience, la pensée qui se pense. Qu'y a-t-il de contradictoire en ce que la raison analytique montre qu'elle est inapte à découvrir la dialectique ? Sartre veut montrer que la raison dialectique ne peut être fondée ou découverte que par elle-même. Mais ce principe, lui, peut bien être analytiquement établi. Quand Sartre dit que ni la rationalité positiviste, ni la rationalité analytique ne peuvent découvrir la dialectique sans tomber dans le dogmatisme ou dans le transcendantal (accusation que Lévi-Strauss accepte avec un grain de sel), ou sans que l'humain soit évacué, il n'entend pas que ne puisse être montré analytiquement comment doit se fonder la dialectique si elle doit exister. Il veut éviter qu'une entreprise théorique invente une dialectique et l'impose ensuite à l'histoire humaine.

Lévi-Strauss écrit aussi que la distinction sartrienne des deux raisons est « superflue » : « les deux raisons apparaissent complémentaires : voies différentes conduisant aux mêmes vérités »²³. Chez Sartre, la raison dialectique est le mode d'intelligibilité de la *praxis*, son mode d'être. C'est le savoir d'un humain qui agit avec tout ce qu'il sait. Ce savoir déborde donc le cadre de la méthodologie et du savoir institué. Ce savoir est l'organisation en intériorité de la conscience d'un agent historique et social. Le savoir analytique est celui dont un humain se sert pour analyser des objets ; il fonctionne avec ses méthodes propres. Tout type de rationalité autre que dialectique n'existe que par et pour la raison dialectique et doit pouvoir servir à éclairer la *praxis* historique (elle-même sans cesse modifiée en retour par le rapport qu'elle entretient avec le champ analytique). Pour qu'un problème fasse objet du savoir analytique, dans lequel réfléchissent analytiquement des humains dont les motifs ne peuvent être que dialectiques à la base, il faut qu'il soit posé par une *praxis* qu'il préoccupe. Cette *praxis* n'est pas que raisonnements analytiques, n'est pas que science ; tout savoir n'est

22. *Critique de la raison dialectique*, titre de la section B de l'introduction, p. 135. C'est nous qui soulignons.

23. *La pensée sauvage*, pp. 324-325.

pas qu'analytique, et la *praxis* est tout le savoir²⁴. La raison dialectique est totalisatrice et ne retient de vérité que totale, c'est-à-dire par rapport à une synthèse vécue. Elle totalise le monde en synchronie et en diachronie ; elle est passion ; elle s'instruit des découvertes de la science ; etc. Dire que la raison dialectique est le lien synthétique, c'est dire qu'elle intègre la raison analytique « comme moment premier d'une Raison synthétique et progressive »²⁵. Si on ne l'insère pas dans le champ de la raison dialectique, dans le champ de la *praxis*, un savoir analytique sera, pour Sartre, ou bien inutile, ou bien impossible. La raison dialectique, c'est le savoir d'un humain en situation dans le temps et dans l'espace. On ne déclarera superflue la distinction entre raison dialectique et raison analytique qu'au prix, premièrement, d'une incroyable réduction de l'être-au-monde de l'humain puisqu'il faudra dire que toute connaissance humaine, allant des émotions aux acquis scientifiques, est analytique, et, deuxièmement, d'une triste apologie du savoir analytique.

Lévi-Strauss insiste ensuite sur le fait qu'il soit impossible à un historien de totaliser l'histoire. Une connaissance de l'histoire est toujours limitée²⁶. L'historien doit se résoudre à perdre « en information ce qu'il gagne en compréhension »²⁷. La distance qui sépare l'histoire du sujet détermine le niveau possible d'intelligibilité et, dépendant de l'éloignement, l'histoire sera plus ou moins intériorisable²⁸. Mais ce qui réduit davantage l'accès au passé, c'est que l'histoire, comme toute autre science, « utilise un code pour analyser son objet », et, par là-même est réduite à ce que permet l'usage de ce code.

« L'histoire n'échappe . . . pas à cette obligation commune à toute connaissance, d'utiliser un code pour analyser son objet, même (et surtout) si l'on attribue à cet objet une réalité continue. Les caractères distinctifs de la connaissance historique ne tiennent

24. Sartre ne parle pas d'inconscient, d'accord ; mais il n'est pas inutile de rappeler que Freud avait remarqué que l'inconscient a sa propre logique.

25. *Critique de la raison dialectique*, p. 119.

26. On a souvent reproché à Sartre de ne pas savoir quoi faire avec les « sociétés dans l'histoire ». Sa réponse est simple pourtant : il a bien fallu qu'un processus historique mène à leur structure réalisée dans la matérialité ; la permanence et la stabilité de ces sociétés ne sont que les résultats de *praxis* particulières. *Critique de la raison dialectique*, p. 203.

27. *La pensée sauvage*, p. 346.

28. *La pensée sauvage*, p. 338.

pas à l'absence de code, qui est illusoire, mais à sa nature particulière : ce code consiste en une chronologie »²⁹.

Les événements seront obtenus en séries linéaires et, partant, échapperont les faits simultanés, synchroniques³⁰. L'histoire est infiniment complexe et « les trous sont bien plus nombreux que les pleins »³¹.

« Pour autant que l'histoire aspire à la signification, elle se condamne à choisir des régions, des époques, des groupes d'hommes et des individus dans ces groupes, et à les faire ressortir, comme des figures discontinues, sur un continu tout juste bon à servir de toile de fond »³².

Quand, maintenant, on parlera de fait historique, il faudra être très prudent, non seulement parce que le sujet est lui-même situé dans une complexité, mais aussi parce que « chacun [des] mouvements de l'histoire traduit des évolutions inconscientes, et [que] celles-ci se résolvent en phénomènes cérébraux, hormonaux ou nerveux, dont les références sont . . . d'ordre psychique ou chimique . . . »³³.

Il n'y a plus à insister. Lévi-Strauss montre très bien comment il est impossible pour l'historien d'aboutir à une connaissance totale de l'histoire. Cependant, l'historien dont il est question est le chercheur qui étudie analytiquement l'histoire, son objet. Certes, Lévi-Strauss est conséquent puisqu'il refuse la possibilité d'une distinction entre raisons dialectique et analytique. Mais nous avons pu voir qu'il n'était pas très convaincant là-dessus. Pour lui la totalisation de l'histoire est impossible, premièrement, parce qu'il n'y a pas de savoir totalisant, deuxièmement, parce que toute connaissance est médiée par un code — ce qui élimine la possibilité d'un savoir transparent. La conclusion se réduit à ceci : une totalisation analytique de l'histoire est impossible. Mais Sartre lui-même en conviendra ; la *Critique*

29. *La pensée sauvage*, p. 342.

30. « Le codage chronologique dissimule une nature beaucoup plus complexe qu'on ne l'imagine, quand on conçoit les dates de l'histoire sous la forme d'une simple série linéaire. En premier lieu, une date dénote un moment dans une succession : d2 est après d1, avant d3 ; de ce point de vue la date fait seulement fonction de nombre ordinal. Mais chaque date est aussi un nombre cardinal . . . » *La pensée sauvage*, pp. 342-343.

31. *La pensée sauvage*, p. 340.

32. *La pensée sauvage*, p. 341.

33. *La pensée sauvage*, p. 340.

de la raison dialectique n'a jamais prétendu le contraire. C'est d'ailleurs pourquoi la raison dialectique déborde le cadre de la méthodologie, du codage, et doit être translucide. Sartre utilise le concept de totalisation, premièrement, pour comprendre le rapport qu'entretient la *praxis* et avec l'histoire et avec le social entre lesquels elle évolue, deuxièmement, pour rendre intelligible le fait que dans la succession des sociétés, celles qui suivent retiennent quelque chose de celles qui précèdent. Mais la totalisation ne concerne aucunement le travail de l'historien qui doit reconstruire les événements historiques par l'intermédiaire d'une chronologie. La totalisation serait, selon Sartre, l'acte par lequel les humains font l'histoire et créent les liens synthétiques nécessaires. La dialectique n'est pas que méthode (c'est sûrement ce qu'elle est le moins), elle est mouvement dans l'objet. La *praxis* (en situation) ne comprend pas qu'analytiquement la complexité de son être en acte ; l'ensemble des déterminations historiques et sociales qu'elle subit, l'avenir dont elle élabore le projet procédant d'une intelligibilité particulière qui se donne dans et par l'action. Ce n'est pas après une seule recherche analytique qu'un certain humain d'une certaine société à tel moment bouleverse une structure aliénante. Expliquer analytiquement les conditions de la misère n'en rend pas tout le vécu intérieur. La *praxis*, c'est-à-dire la raison dialectique, est le vécu. La compréhension d'une situation, du passé, du présent, les projets d'avenir (qui eux-mêmes éclairent la situation au présent) existent tout à la fois dans un humain qui en est la synthèse. Cette synthèse est la totalisation exercée par la *praxis*. Sartre n'espère pas qu'un jour toute raison sera analytique. En cherchant à voir comment comprend et agit l'humain, il tend à le mettre en pleine possession de ses moyens et revendique son droit à la complexité et à la spécificité existentielle. Le savoir de la *praxis* est fondamentalement totalisant et une raison purement analytique ne saurait être équivalente.

Lévi-Strauss, pour une large part, pourfend un Sartre imaginaire de sorte que sa critique laisse intacte la vraie question : celle de la nature de la *praxis*, question à laquelle se rattache, au demeurant, celle de l'origine du savoir analytique. L'objet de la *Critique de la raison dialectique*, ce n'est pas l'histoire, c'est la *praxis* historique et sociale. Ce livre cherche à comprendre

comment l'humain, en tant qu'être et connaître, où et comme il est, agit sur et dans le monde qui agit sur lui.

*
**

Sartre a-t-il réussi à conjuguer marxisme et existentialisme ? On ne peut le nier qu'en refusant l'interprétation sartrienne du marxisme qui est à l'origine de cette fusion.

Le pour-soi s'est-il concrétisé ? Bien sûr. Dans la *Critique de la raison dialectique*, plus que dans *L'être et le néant*, la conscience rencontre le social et l'historique.

Le marxisme a-t-il été fondé ? Si cette fondation consiste à éliminer la contradiction entre la liberté humaine et la dialectique historique, il est certain que Sartre fonde abstraitement le marxisme.

L'existentialisme a-t-il été absorbé par le marxisme ? Sartre fait du marxisme une chose si vaste qu'on peut quasiment se demander si ce marxisme pourrait ne pas tout contenir.

Mais tout cela n'est pas très important. Toutes ces questions sont désormais d'un intérêt archivistique. Sartre aura livré un chef-d'œuvre de spéculation, la très élégante théorie d'un fidèle libre penseur. La force de la *Critique de la raison dialectique* est ailleurs ; elle se trouve dans ce qui est découvert à travers ces problèmes doctrinaux ; elle est dans la distinction qui est faite entre raison dialectique et raison analytique ; elle est dans la théorie de la *praxis*.

Sartre, contre un rationalisme abusif et imposant, affirme que la conscience du vécu (ou encore le vécu tout court) n'est pas réductible au raisonnement « scientifique », qu'elle ne le sera jamais, que s'il n'y a pas de vécu, il n'y a pas de science, que ce vécu, enfin, en tant que tel, n'est accessible qu'à lui-même. Et il ne faut pas tout à fait voir ici l'opposition cartésienne entre passion et raison ; chez Sartre, ces deux dimensions sont confondues, sont les deux aspects indissociables d'un humain non arbitrairement disséqué. Dans Situations X, Sartre écrit :

« Pour moi [la notion de vécu] représente l'équivalent de conscient-inconscient, c'est-à-dire que je ne crois toujours pas à l'in-

conscient sous certaines formes, bien que la conception de l'inconscient chez Lacan soit plus intéressante . . . J'ai voulu donner l'idée d'un ensemble dont la surface est tout à fait consciente et dont le reste est opaque à cette conscience et, sans être de l'inconscient, vous est caché. Quand je montre comment Flaubert ne se connaît pas lui-même et en même temps il se comprend admirablement, j'indique ce que j'appelle le vécu, c'est-à-dire la vie en compréhension avec soi-même, sans que soit indiquée une connaissance, une conscience thétique »³⁴.

Il ne suffit pas de dire que la *praxis* fait l'histoire ; il faut ajouter qu'elle la subit cette histoire. Tout comme dans *L'être et le néant*, l'humanité est responsable d'elle-même ; mais plus qu'avec la formule marxienne qui déclare que l'humain est le produit de son produit, cette responsabilité nous semblera désormais réelle. Sans *praxis*, sans raison dialectique, sans conscience totalisatrice il n'y aurait pas de producteur d'histoire humaine.

Dans cette réflexion, non seulement la contradiction de la philosophie entre détermination et liberté s'éclaire-t-elle davantage, mais aussi la construction d'un point de vue général pour les théories de l'action a été amorcée ; et il faudrait être aveugle pour ne pas retrouver ce point de vue dans les récentes sociologies de l'action collective.

La raison dialectique, nous dit Sartre, est totalisatrice. Il s'agit évidemment d'une notion passe-partout, mais féconde. Bien que cette notion ait son origine dans une problématique de la dialectique historique, en laissant aux collectifs leur intelligibilité propre et en déployant dans le monde une raison confuse (autant que l'existence) mais humaine, elle arrive à rendre compte de l'action collective.

La richesse de la *Critique de la raison dialectique* est d'avoir rappelé aux théoriciens du social la pensée dans le système et d'avoir amorcé une théorie de l'action sociale et historique.

Nous n'avons pu discuter dans cet article que de la vision générale qui se dégage du volume de Sartre. En débarrassant cette vision de son inutile projet d'unifier l'histoire humaine, nous espérons en avoir fait saisir la très grande vérité. Nous n'avons pas parlé de la méthode régressive-progressive, du mariage

34. Situations, vol. X, Politique et autobiographie, Paris, Gallimard, 1976, pp. 112-113.

douteux de la méthode et du mouvement dans l'objet, des nombreuses analyses qui se succèdent dans le livre . . . Nous n'avons pas, non plus, dénoncé la nébuleuse formée d'une dialectique universelle, d'une dialectique produite, d'une dialectique transparente et d'une dialectique découverte par Hegel. Mais les sociologues savent bien que tout phénomène social a son histoire et que toute théorie est rationalisation en extériorité. Ce dont ils doutent souvent, par contre, c'est de ce que la société puisse être étudiée comme réalisation vivante entre système et conscience, c'est, pour peu qu'ils mesurent la distance entre raison pratique et raison théorique, de ce que l'activité psychique, aussi irréductible soit-elle, puisse être intégrée à la théorie. En insistant sur ce qui nous apparaît l'essentiel de la *Critique de la raison dialectique*, la *praxis* conçue comme totalisation, nous croyons avoir souligné un précieux effort susceptible de réduire ces doutes. Si le sociologue est déçu de constater que la totalisation passe par l'individu ou, dans le groupe, par le tiers, qu'il se rappelle que la pensée est le fait de l'individu, que le groupe ne peut penser que par ses individus et que le social est pensée.

Grammaire et psychologie

Remarques sur la nature et les origines de la grammaire générative

Michel Bourdeau

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203213ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203213ar>

[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

Bourdeau, M. (1983). Grammaire et psychologie : remarques sur la nature et les origines de la grammaire générative. *Philosophiques*, 10 (1), 75–96.
<https://doi.org/10.7202/203213ar>

Résumé de l'article

Une grammaire est avant tout un mécanisme qui engendre les énoncés et rend ainsi compte de leur mode de formation. Comment cette idée, passée sous silence dans le chapitre quatre de Structures syntaxiques, pourtant consacré au rapport de la grammaire générative et des syntaxes structurales, est-elle apparue?

Il ne suffit pas d'invoquer l'échec des procédures de découverte puisque Chomsky, pour résoudre le problème de la justification, utilise une méthode assez proche de celle de ses prédécesseurs. Le concept de grammaire surgit du problème de la projection. Mais celui-ci relève de la psychologie. Il s'agit d'expliquer l'usage, de contribuer à un modèle de performance. La stratégie du linguiste lui serait dictée par la psychologie.

GRAMMAIRE ET PSYCHOLOGIE

Remarques sur la nature et les origines de la grammaire généralive

par Michel Bourdeau

RÉSUMÉ. Une grammaire est avant tout un mécanisme qui engendre les énoncés et rend ainsi compte de leur mode de formation. Comment cette idée, passée sous silence dans le chapitre quatre de *Structures syntaxiques*, pourtant consacré au rapport de la grammaire généralive et des syntaxes structurales, est-elle apparue ?

Il ne suffit pas d'invoquer l'échec des procédures de découverte puisque Chomsky, pour résoudre le problème de la justification, utilise une méthode assez proche de celle de ses prédécesseurs. Le concept de grammaire surgit du problème de la projection. Mais celui-ci relève de la psychologie. Il s'agit d'expliquer l'usage, de contribuer à un modèle de performance. La stratégie du linguiste lui serait dictée par la psychologie.

ABSTRACT. A grammar is primarily a device which accounts for the underlying processes of sentence formation. How does this idea arise ? Chapter four of *Syntactic Structures*, dedicated to the relationship between generative grammar and distributional syntax, does not stress this point.

It is not sufficient to set forth the failure of discovery procedures, because Chomsky, in order to solve the problem of justification, uses quite a similar method to his predecessors'. The concept of grammar appears only in reference to the problem of projection. But it belongs to psychology. It aims to account for the use of language and to contribute to a model of performance. The linguist's strategy would then be dictated to him by psychology.

1- POUR UNE PRÉHISTOIRE DE LA GRAMMAIRE GÉNÉRALIVE.

Évoquant les débuts de la linguistique généralive, Chomsky a un jour déclaré : « Parmi les linguistes, personne ne manifestait d'intérêt pour ce genre de travail. Je n'étais pas parti-

culièrement surpris : moi-même, je n'estimais pas faire de la linguistique »¹. L'histoire s'est chargée de démentir cette opinion. Les idées formulées alors n'ont pas seulement bouleversé de fond en comble le panorama de la linguistique, elles ont aussi exercé une influence considérable sur les disciplines voisines. Si la grammaire générative est déjà bien connue, il reste encore beaucoup à découvrir, en particulier sur les conditions dans lesquelles elle est apparue, car notre connaissance présente sur ce point d'étranges lacunes. Les vues de Chomsky se sont assez largement imposées et le choc ressenti par ses premiers lecteurs n'est maintenant plus qu'un lointain souvenir. Pourtant, la tranquille familiarité qui lui a succédé est à certains égards trompeuse et, pour qui veut bien en faire un instant abstraction, *Structures syntaxiques* n'a pas fini de réserver des surprises.

L'activité de Chomsky s'est déployée dans des domaines si divers que l'on est bien embarrassé pour fixer un point d'où on puisse en découvrir tous les aspects. La volonté de rattacher la linguistique à la psychologie peut servir de premier repère dans la mesure où elle se situe à mi-chemin des innovations techniques, trop précises, et des positions philosophiques, trop générales. L'originalité de la grammaire générative se manifeste en ce qu'elle rompt radicalement les liens privilégiés qui depuis Saussure unissaient la linguistique à la sociologie. Elle renoue du même coup avec une tradition plus ancienne, encore vivante au début du siècle dans des œuvres comme celles de Husserl ou de Marty, mais qui avait été entre-temps oubliée. L'idée même de grammaire, la recherche d'universaux, l'intérêt pour les rapports du langage et de la pensée renvoient à cette tradition et témoignent, chacun à sa façon, du rôle central attribué à la psychologie.

Définir de cette façon l'apport majeur de Chomsky peut toutefois prêter à controverse. L'idée paraît extérieure à son travail de linguiste et n'a d'ailleurs été explicitée qu'assez tard, preuve qu'il ne s'agit que du contrecoup d'une rupture plus décisive qui reste à déceler. Si l'on accepte que le développement de la pensée de Chomsky obéit à une logique interne, il faut suivre la trace de cette coupure jusque dans ses premiers travaux

1. CHOMSKY, N., *Dialogues avec Mitsou Ronat*, p. 137.

et demander à la préhistoire de la linguistique générative le secret de sa fortune singulière. Parmi les idées élaborées à cette époque, il en est une qui mérite de retenir plus particulièrement l'attention, celle de grammaire. Son apparition marque le point de clivage où Chomsky prend définitivement congé de ses maîtres. C'est en demandant à la syntaxe de rendre compte non seulement de l'énoncé, mais aussi de son mode de formation, qu'il a révolutionné la linguistique. Le retour en force de la psychologie devient alors aisément compréhensible, puisque cette exigence équivaut à dynamiser la langue saussurienne et, pour la rapprocher de la parole, à y réintroduire le locuteur. Définir la révolution chomskyenne revient donc pour l'essentiel à expliquer la genèse de l'idée de grammaire et à voir à quelle nécessité correspond la décision d'étudier les mécanismes sous-jacents qui président à la formation des énoncés.

L'examen de cette question se décompose en trois étapes. Il s'agit tout d'abord de repérer le lieu exact des innovations de Chomsky et pour cela de comparer son approche de la syntaxe à celle de ses prédécesseurs : la rupture réside bien dans l'introduction de grammaires génératives où les énoncés apparaissent comme produits par l'application des règles. Séparé par une distance à la fois infime et immense du type d'analyse alors prédominant, le concept qui surgit ainsi représente l'aboutissement d'un long travail commandé par deux problèmes autant épistémologiques que linguistiques et au cours duquel la théorie linguistique avait été ébranlée jusque dans ses fondations. Le premier problème porte sur la façon dont le linguiste peut justifier ses analyses. Effectuée à l'intérieur de la théorie alors en vigueur, cette réflexion en constate l'effondrement interne. Les résultats obtenus présentent un caractère avant tout négatif et rien n'y laisse présager l'idée de grammaire. L'issue n'en est pas moins décisive : les principes sur lesquels s'appuyait le travail du linguiste, en particulier les fameuses procédures de découverte, se révélant irrecevables, il devient nécessaire d'en chercher d'autres. Le problème de la projection répond à ce dernier impératif. Il concerne l'objet de la linguistique et affirme la nécessité de passer du corpus au langage.

Dès qu'on l'accepte, on ne peut échapper à l'idée de grammaire qui trouve donc là sa raison d'être. C'est lui encore qui

réintroduit l'usage et la psychologie, et l'exemple de Saussure montre que cette question place le linguiste face aux décisions les plus délicates.

2- SYNTAXE DISTRIBUTIONNELLE ET GRAMMAIRE GÉNÉRATIVE :
DE L'ANALYSE DE CONSTITUANTS IMMÉDIATS AUX GRAMMAIRES
DE STRUCTURE SYNTAGMATIQUE.

2.1- Parler, comme on en a pris l'habitude à propos de Chomsky, de révolution pose aussitôt un problème : en quoi cette révolution a-t-elle pu consister ? Linguistique mathématique, réfutation de deux modèles d'analyse, règles génératives, buts de la théorie linguistique, transformations, presque tout est nouveau et la force de Chomsky vient d'ailleurs de ce qu'il a su ordonner ces diverses composantes en un tout organique. Admettre pourtant que cette doctrine constitue un ensemble indécomposable signifierait qu'on renonce à l'analyse et tendrait à faire croire qu'elle est tombée du ciel. Pour qui se refuse à cette hypothèse, cette profusion d'idées nouvelles représente un obstacle supplémentaire : si toutes ne se situent pas au même niveau, laquelle privilégier, et à quel titre ?

Dans les premiers temps, on semble avoir surtout retenu la nécessité d'ajouter aux analyses traditionnelles un niveau supplémentaire, celui des transformations, et la linguistique née de *Structures syntaxiques* a parfois été nommée « transformationnelle ». L'idée est à coup sûr inséparable du projet chomskyen mais, à vouloir identifier les deux, on s'interdirait d'en saisir la nature véritable. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler que le mérite d'avoir introduit les transformations revient à Harris et non à Chomsky. Celui-ci leur confère il est vrai un statut très différent. Mais cela ne prouve-t-il pas précisément que le pouvoir de cet instrument d'analyse varie avec le cadre conceptuel dans lequel il est utilisé, autrement dit, que son impact révolutionnaire renvoie à une rupture préalable qui reste à localiser ? Chez Harris, il s'agissait de relations observées à l'intérieur d'un corpus et à ce titre non falsifiables ; pure technique pour manipuler et organiser des données auxquelles elles restent étrangères, les transformations ne « font » rien. Chez Chomsky, elles acquièrent un caractère dynamique et deviennent en quelque sorte « actives », puisque l'énoncé observable est le produit de leurs appli-

cations successives. En un mot, elles engendrent les phrases. L'expression « linguistique générative », qui a prévalu dans l'usage courant, indique parfaitement l'idée centrale de Chomsky.

Présenter ainsi l'énoncé comme engendré par une suite d'opérations constitue bien une révolution. La linguistique quitte le point de vue du « tout fait » pour celui de « se faisant », et Chomsky a maintes fois souligné la nécessité d'ôter à la langue saussurienne son caractère statique en lui incorporant le mode de formation des énoncés. Ce nouveau projet prend la forme d'une grammaire puisque celle-ci est « une hypothèse sur les principes de formation des énoncés »², plus précisément, un système de règles qui spécifient un ensemble infini d'énoncés, le langage engendré par cette grammaire. Ce dernier concept, à la différence de celui de générativité, n'est pas nouveau. Chomsky renoue, comme il l'a lui-même fait remarquer très tôt, avec une longue tradition disparue, de façon régulière, de la linguistique moderne.

Les grammaires génératives se distinguent des grammaires traditionnelles moins par leurs buts que par les ressources dont elles disposent pour y parvenir. Dans les deux cas, il s'agit de découvrir les règles qui permettent à un locuteur de construire des phrases. Mais une grammaire classique, comme celle de Jespersen, souffrait de nombreuses insuffisances : appel inavoué aux intuitions de l'utilisateur, méconnaissance des régularités profondes, attachement excessif aux épiphénomènes et aux exceptions. Chomsky considère que le linguiste peut maintenant, grâce au développement des mathématiques, remédier à ces défauts. La reconnaissance de cette profonde communauté de vue rend moins surprenants le retour ultérieur aux thèmes « rationalistes » et oubliés du langage et de la pensée, ainsi que le conflit irréductible avec la linguistique taxinomique³. La grammaire générative ne se présente pas comme une nouvelle

2. CHOMSKY, N., « Some Methodological Remarks on Generative Grammar », *Word* 17 (1961), p. 219.

3. Chomsky nomme tantôt « taxinomique », tantôt « structurale » la linguistique issue de Saussure ou de Bloomfield. Quoique moins courant, le premier terme semble préférable dans la mesure où il renvoie à ce qui caractérise cette tendance pour le fondateur de la grammaire générative. De plus, celui-ci donne à l'expression « linguistique structurale » un sens assez particulier, ce qui peut prêter à confusion. Sur ce dernier point, cf. O. DUCROT, *Le structuralisme en linguistique*, p. 114.

façon d'aborder un même objet mais, d'emblée, comme la définition d'un nouvel objet. Très tôt, Hiž avait souligné l'importance de ce changement lorsqu'il remarquait qu'une syntaxe

qui prend comme point de départ un corpus d'énoncés empiriquement donnés, qui compare ces énoncés, les arrange dans des ensembles grammaticalement reliés et (. . .) arrive à la structure des énoncés et à des unités plus petites dans lesquelles ces énoncés sont analysables (. . .) est manifestement à l'opposé de la voie constructive ou générative où l'on s'efforce de composer les énoncés à partir de constituants plus élémentaires⁴.

En ce sens, la question décisive pour toute interprétation de la pensée de Chomsky se ramène à déterminer d'où vient cette idée de grammaire et quelles en sont les implications.

2.2- Précisons un peu les circonstances de ce bouleversement et cherchons sous quelle forme initiale l'idée de grammaire est apparue chez Chomsky. Tout le problème à ce niveau revient à comprendre comment on est passé de l'analyse de constituants immédiats (désormais ICA, « *Immediate Constituents Analysis* ») aux « grammaires de structure syntagmatique » (désormais PSG, « *Phrase Structure Grammar* »). Chomsky s'est assez souvent expliqué sur ce point et on trouve chez lui deux versions assez différentes des faits.

Structures syntaxiques traite longuement de cette question, en particulier dans son chapitre quatre, dont l'interprétation présente certaines difficultés. En effet, que s'y passe-t-il ? On a parfois proposé d'y voir une formalisation d'ICA, mais cette réponse est inacceptable. De l'aveu même de Chomsky, ICA se trouvait déjà formalisée et les efforts entrepris par celui-ci pour achever cette formalisation menaient, comme le montre le « Système d'analyse syntaxique » de 1953, dans une autre direction. Et pourtant il s'agit bien des rapports d'ICA et de PSG. Le chapitre quatre s'ouvre par une question qui explique le caractère assez trompeur des pages qui la suivent : « Habituellement, la description linguistique au niveau syntaxique est formulée dans les termes d'une analyse en constituants (décomposition). Cherchons à présent quelle forme de grammaire est présupposée par

4. HIŽ, H., « Congrammaticality, Batteries of Transformations and Grammatical Categories », in R. JAKOBSON (ed.), *Structure of Language and its Mathematical Aspects*, p. 43.

une description de ce type »⁵. Tout dans le chapitre tend à démontrer l'équivalence d'ICA et de PSG. De fait, il devient alors tentant de considérer la deuxième comme une simple formalisation, c.-à-d. reformulation, de la première, qui en saisit l'essentiel sans rien y ajouter de nouveau. Mais ce serait oublier qu'ICA n'est pas une grammaire et n'a à strictement parler aucune capacité générative. Loin de mettre en valeur le concept de grammaire, Chomsky l'introduit subrepticement et passe sous silence le problème fondamental : pourquoi préférer la formulation de PSG à celle d'ICA, où l'on dispose aussi de transformations ? Pour corriger cet effet de perspective, il apparaît donc indispensable d'insister sur l'opposition d'ICA et de PSG beaucoup plus que sur leurs similitudes. La rupture décisive a lieu au moment où on abandonne la première pour la seconde et l'adjonction d'un composant transformationnel est, de ce point de vue, assez secondaire. De la syntaxe taxinomique, Chomsky n'offre ni nouvelle version, ni même une formalisation. Demander quelle grammaire correspond à ICA indique qu'on a définitivement rompu avec celle-ci, car rien n'y suggérerait l'idée de grammaire.

Par bonheur, il existe une autre version qui présente sous un autre jour beaucoup plus éclairant comment on passe d'ICA à PSG. Aucun texte ne décrit mieux que les premières pages de « A Transformational Approach to Syntax » les rapports singuliers, étroits et distants à la fois, qui lient la réflexion de Chomsky à celle de ses prédécesseurs immédiats. Dès la première ligne est proclamée la dette à l'égard de Harris, que seul un détail insignifiant semble séparer de l'idée de grammaire. Pour obtenir celle-ci, il suffit de modifier les analyses présentées dans « From Morpheme to Utterance » en remplaçant par exemple l'équation $P = SN + SV$ par la règle de réécriture $P \rightarrow SN + SV$. Si ce changement de notation était anodin, il resterait à comprendre pourquoi il ne s'est pas effectué à l'intérieur de la taxinomie. Force est d'admettre que l'introduction des règles de réécriture fait éclater les cadres d'ICA et présuppose un bouleversement autrement plus profond dont il n'est que le reflet et l'aboutissement. Chomsky le déclare d'ailleurs explicitement : pour en arriver là, il faut commencer « par remettre en cause

5. CHOMSKY, N., *Structures syntaxiques*, p. 29 (traduction légèrement modifiée).

l'adéquation d'une certaine conception de la nature de la théorie linguistique qui a dominé beaucoup de travaux récents, (puis tenter) de reformuler les buts de la théorie linguistique de façon à faire surgir des questions de nature tout à fait différente »⁶.

La révolution manifestée dans ce changement de notation doit donc être située avant tout à un niveau théorique. À la substitution de $\hat{D}$ à $=$ correspond un changement total des buts de l'analyse syntaxique. « Au lieu de concevoir la grammaire essentiellement comme une liste d'éléments (. . .) découverts par des procédures d'analyse, c'est la grammaire elle-même qui est le premier but de l'analyse linguistique, et les constructions, syntagmes, etc . . ., du langage (. . .) sont les résultats indirects (*by-products*) de l'engendrement des énoncés par la grammaire »⁷. Dès que l'accent est mis sur le processus de formation des énoncés, les exigences imposées auparavant sur la définition des divers types d'éléments deviennent pour la plupart sans objet. Si PSG diffère radicalement d'ICA, c'est qu'elle se présente comme la réponse à des questions que l'autre ignorait.

Le problème alors se déplace : pourquoi préférer un objectif à un autre ? Sur ce point, « A Transformational Approach to Syntax » est pratiquement silencieux. La genèse qu'il expose est plus idéale que réelle et tait les tâtonnements qui ont précédé la découverte. Les nouveaux buts y sont présentés sans être vraiment justifiés. Il faut donc suivre de plus près le chemin parcouru par Chomsky et interroger en épistémologue la structure logique des théories linguistiques.

3- LA STRUCTURE LOGIQUE DE LA THÉORIE LINGUISTIQUE ET LE PROBLÈME DE LA JUSTIFICATION.

3.1- Non content de donner à l'analyse linguistique un nouvel objet, la grammaire, Chomsky a en outre fixé de nouveaux buts pour la théorie linguistique. On connaît les analyses justement célèbres du chapitre six de *Structures syntaxiques*. Les taxinomistes croyaient pouvoir exiger qu'aux divers niveaux de leurs inventaires, les éléments soient définis de façon mécanique,

6. CHOMSKY, N., « A Transformational Approach to Syntax », in FODOR et KATZ (eds.), *The Structure of Language*, p. 212.

7. Ibid., p. 218-9.

formelle, par les fameuses procédures de découverte. Rejetant cette prétention comme démesurée, Chomsky propose de se contenter plus modestement de procédures pour évaluer les analyses obtenues. Pour l'essentiel, l'ouvrage de 1957 s'en tient là et une fois encore on ne s'est peut-être pas assez étonné du caractère énigmatique des explications fournies. Si l'on songe que, pour Chomsky comme pour beaucoup de ses contemporains, les procédures de découvertes constituaient un des dogmes les plus inébranlables de la linguistique, il apparaît de la plus haute importance de savoir comment celui-ci a été amené à les rejeter. En d'autres termes, il s'agit maintenant de cerner les étapes qui ont conduit Chomsky d'une acceptation sans réserves des procédures de découverte à leur abandon définitif, et de présenter ainsi sous un autre éclairage les résultats bien connus exposés au chapitre six de *Structures syntaxiques*.

La préhistoire de la grammaire générative reste encore tout entière à écrire et nous sommes mal informés sur les activités initiales de Chomsky.

Très longtemps, on n'a disposé que de quelques articles peu accessibles et assez techniques. Vingt ans après sa rédaction, la publication de *La Structure logique de la Théorie Linguistique*, accompagnée pour la circonstance d'une substantielle préface, a comblé en partie ce vide. Aujourd'hui, grâce à ces indications et à celles fournies dans les *Dialogues avec Mitson Ronat*, nous pouvons commencer à nous faire une image moins imprécise de cette période de la pensée de Chomsky. Comme il le reconnaît, il n'avait lui-même pas l'impression de faire de la linguistique. Il s'agissait en effet moins de produire une analyse d'une langue donnée que de réfléchir en épistémologie sur les fondements de la linguistique.

Deux grandes étapes ont marqué cette époque. Dans un premier temps, Chomsky cherchait à donner à l'idée encore intuitive de procédures de découverte un statut plus rigoureux en les définissant et les codifiant de façon purement formelle. Mais ces efforts ne donnaient aucun résultat satisfaisant. L'idée a alors surgi que cet échec de fait relevait d'une impossibilité de droit. Dans un deuxième temps, cet effondrement a fait passer au premier plan un problème que les taxinomistes méconnaiss-

saient au moment même où ils croyaient y apporter une solution, le problème de la justification des analyses du linguiste. Chomsky a eu le mérite de le poser dans toute son ampleur et a été amené, pour le résoudre, à redonner vie à la théorie linguistique, alors moribonde. Il ne suffit pas de constater qu'il a fixé de nouveaux buts à la théorie linguistique. Sa contribution a été beaucoup plus considérable puisqu'il a fallu pour cela redécouvrir le problème de la justification et créer presque de toutes pièces une théorie générale de la structure linguistique. Et pourtant, la solution proposée ne pointe pas vers l'idée de grammaire. Elle consiste plutôt à réintroduire à un autre niveau le formalisme qui avait mené les taxinomistes à l'échec, et il faudra chercher dans une autre direction, psychologique et non plus épistémologique, les sources véritables de la grammaire générative.

3.2- Les procédures de découverte correspondent à un souci de rigueur qu'on retrouve dans la méfiance caractéristique des post-bloomfieldiens à l'égard du sens et de la psychologie. La linguistique n'étudiait que des formes. Celles-ci étant, à la différence du sens, bien définies, il en allait de même des divers éléments. Dans son analyse distributionnelle, expression la plus achevée de cette tendance, Harris repérait la réapparition de certaines formes dans des contextes différents et, par un jeu de substitutions, parvenait peu à peu à construire des classes de plus en plus abstraites. De cette manière, on peut définir en anglais l'adjectif comme la classe des mots susceptibles d'être suivis de « -er » et « -est ». Cette définition donne une procédure de découverte, formelle et automatique. Dans l'ensemble, les taxinomistes s'en tenaient là. La rigueur des techniques employées leur paraissait suffire à assurer la validité des résultats, les procédures servant à la fois à construire les descriptions et à les justifier. Il restait toutefois à rendre effective cette suggestion attrayante mais vague et c'est ce à quoi Chomsky a consacré ses premiers efforts, comme en témoignent, pour le cas privilégié des catégories grammaticales, les « Systèmes d'analyse syntaxique »⁸.

La faillite de cette tentative a pesé lourd sur le développement de la pensée de Chomsky. Avant de voir comment elle

8. CHOMSKY, N., « Systems of Syntactic Analysis », in *Journal of Symbolic Logic*, 18 (1953), p. 242-256.

mène à la formulation de nouveaux buts, cherchons à tirer la leçon de cet échec et à repérer la faille cachée du projet taxinomiste. Penser justifier une analyse en produisant les procédures formelles qui y conduisent présuppose un grave contresens sur la nature de l'exigence posée. Les procédures de découverte permettent de décrire les langues mais, pour savoir si ces descriptions sont adéquates, encore faut-il justifier les procédures. Les taxinomistes sont passés à côté du véritable problème de la justification, qu'ils confondaient avec celui de la construction.

Pour justifier l'affirmation que telles et telles sont les catégories syntaxiques d'une langue, il est nécessaire de donner une caractérisation complètement générale du concept de catégorie syntaxique et de montrer que les catégories choisies satisfont cette définition tandis que d'autres ne le font pas. Si le linguiste veut justifier pour une langue une assignation de mots à des catégories syntaxiques en faisant appel à une certaine définition, formelle ou autre, du concept de catégorie syntaxique, il doit être prêt à établir les catégories syntaxiques de tout autre langage au moyen d'une définition strictement identique (. . .). Nous ne pouvons pas justifier le choix d'un élément ou d'une catégorie linguistique comme grammaticalement pertinente pour une langue donnée en offrant un critère distributionnel de cet élément. Tout élément ou catégorie de justification de cette sorte passe précisément à côté de la seule question intéressante, à savoir, pourquoi la propriété distributionnelle particulière a été choisie comme pertinente (. . .). Le fait que de telles constructions soient formelles, au sens de non-sémantiques, ne les justifie pas⁹.

Dans le meilleur des cas, on peut dire qu'elles sont choisies parce qu'elles mènent à la grammaire la plus simple. Mais alors le travail de justification est accompli par cette notion de simplicité qu'il devient nécessaire d'analyser.

Les résultats de cette étape sont décisifs. L'essentiel ne se situe pas au niveau du fait, mais du droit. Si le problème n'a pu être résolu, c'est d'abord qu'il avait été mal posé. Sans le savoir, par une sorte de myopie théorique, les taxinomistes avaient dénaturé le problème de la justification. Chomsky s'interdira de demander aux procédures de découverte plus que ce pourquoi elles sont faites, et à quoi elles ne parviennent d'ailleurs même pas. Il proposera de résoudre le problème « de façon entièrement

9. CHOMSKY, N., *The Logical Structure of Linguistic Theory*, p. 82-84.

différente, avec une procédure pour évaluer un système de catégories achevé plutôt qu'avec une procédure pour construire pas à pas ces catégories »¹⁰. C'est ainsi que se sont ouverts devant lui des horizons nouveaux, que la théorie linguistique sera chargée d'explorer.

La volonté de justifier les grammaires et d'assurer ainsi à la linguistique un statut scientifique à part entière compte parmi les projets les plus constants de Chomsky, et devrait servir de fil conducteur dans l'histoire parfois déroutante de la grammaire générative. Sous diverses formes (recherche des universaux, modèle d'acquisition du langage, étude des conditions sur les règles), la théorie générale de la structure linguistique n'a cessé de constituer le point de convergence des efforts de Chomsky. Mais l'examen de cette doctrine aussi ambitieuse que complexe déborderait les cadres de ce travail et nous n'en retiendrons qu'un aspect, celui des rapports de Chomsky et de ses prédécesseurs immédiats.

Sur ce point d'histoire, qui met en cause l'originalité de la grammaire générative, les jugements les plus divers ont été émis. Une opinion fort répandue veut que « L'étudiant qui apprend la linguistique dans *Structures syntaxiques* apprend pratiquement un sujet différent de l'étudiant qui apprend la linguistique dans, par exemple, la *Linguistique structurale* de Zelling Harris »¹¹. À l'inverse, Jakobson voit dans les mêmes *Structures syntaxiques* l'aboutissement logique du programme distributionnaliste. Chacune de ces deux interprétations peut se réclamer de faits incontestables. Nul ne niera que *Structures syntaxiques* a sonné le glas du distributionnalisme. Et pourtant, à côté de la dénonciation de résidus taxinomistes dissimulés dans ses hypothèses, le développement de la grammaire générative a montré que Chomsky se refusait à abandonner quelques principes hérités de ses prédécesseurs. Situation intriquée, et qui attend encore d'être étudiée en détail. La solution devrait être cherchée le long des lignes suivantes : par l'exclusion du sens, par la thèse de l'autonomie de la syntaxe, la grammaire générative est sans

10. CHOMSKY, N., *The Logical Structure of Linguistic Theory*, p. 31.

11. THORNE, J.P., *Journal of Linguistics* 1 (1965), p. 74. Cité d'après LEPSCHY, G.C., *A Survey of Structural Linguistics*, p. 121.

l'ombre d'un doute un rejeton du distributionnalisme et on peut donc donner raison à Jakobson. Pour un représentant du structuralisme européen, Chomsky se range, aux côtés de Harris et, à moindre degré, de Bloomfield, parmi les formalistes. L'échec des procédures de découverte est attribué moins à la méthode elle-même qu'à son point d'application. Mais Jakobson sous-estime la portée de cette révision. Le formalisme n'est maintenu qu'au prix de modifications considérables et la solution au problème de la justification passe désormais par une étude de la forme des grammaires.

À la vérité, certains distributionnalistes avaient pressenti une telle issue. Avant 1955, Hockett avait reconnu les limites théoriques des techniques distributionnelles et demandé la constitution de métacritères qui permettent au linguiste de justifier ses analyses. C'est Harris qui a le premier attiré l'attention sur l'importance des propriétés formelles des grammaires et suggéré en linguistique l'idée d'une mesure de simplicité. Chomsky n'a jamais songé à nier ces dettes, qui restent d'ailleurs minimes. Avant lui, de telles remarques restaient isolées, programmatisées. Il les a systématisées, et a exploré les voies qui lui avaient été fixées jusqu'en un lieu où il n'était plus possible de revenir au point de départ. Pourtant, ce changement ne suffit pas à lui seul à briser les cadres de la taxinomie. La solution est nouvelle, mais le problème demeure le même : définir le concept de grammaticalité signifie toujours définir les catégories syntaxiques, et non les modes de formation des énoncés. Dans la *Structure logique de la théorie linguistique*, ces deux objectifs sont parfois présentés comme équivalents, mais c'est mettre du vin nouveau dans de vieilles outres. L'idée de grammaire reste absente, car elle surgit moins du problème de la justification que de celui de la projection.

4- LE PROBLÈME DE LA PROJECTION : DU CORPUS AU LANGAGE ET À LA PSYCHOLOGIE.

4.1- Avec le problème de la projection, nous quittons l'épistémologie pour revenir à la question laissée en suspens à la fin de la deuxième section : comment expliquer l'apparition de l'idée de grammaire générative ? Nous avons vu alors les changements techniques introduits par Chomsky. Il reste maintenant

à en dégager toute la portée. Ce faisant, on se trouve amené à déborder le cadre strict de la linguistique et à reconsidérer la place de celle-ci parmi les sciences humaines. Solidaire de ces innovations, on découvre en effet ce qu'on pourrait appeler une psychologisation de la linguistique. « Le linguistique est une branche de la psychologie ». Cette déclaration célèbre mérite qu'on s'y arrête un instant. Loin de la prendre à la légère, comme un slogan sans effet sur le travail quotidien du linguiste, il y a lieu de croire qu'elle a commandé la naissance de la grammaire générative. La psychologie ne vient pas se greffer par une décision arbitraire, ni comme un ajout extérieur et superflu, à une linguistique dont l'objet aurait été défini au préalable de façon autonome. L'orientation nouvelle qui se fait jour dans l'idée de grammaire s'explique en bonne partie par des motifs psychologiques.

Pour s'en convaincre, il convient d'abord de préciser le problème de la projection. Il s'agit de rappeler au linguiste qu'il ne peut s'en tenir à une simple description de ses données et doit nécessairement projeter son corpus fini dans un langage infini. Mais ce dernier concept, aux contours mal définis, rend l'entreprise très délicate et les taxinomistes ont préféré reculer devant les obstacles auxquels ils se heurtaient. Si l'on continue par contre à exiger de décrire un langage, le recours aux idées génératives et l'introduction de la psychologie deviennent inévitables. L'interdit sur l'usage est levé, le locuteur reprend possession de sa langue. Contemporaine de *Structures syntaxiques*, la critique de Skinner met bien en évidence le rôle d'un modèle de performance dans la genèse de l'idée de grammaire : le linguiste doit contribuer à expliquer l'usage et toutes ses constructions sont subordonnées à ce but.

4.2- La grammaire d'une langue peut être considérée comme une théorie de la structure de cette langue. Toute théorie scientifique est fondée sur un certain ensemble fini d'observations et, en établissant des lois générales formulées en termes de certaines constructions hypothétiques, elle tente de rendre compte de ces observations, de montrer leurs inter-relations et de prédire un nombre indéfini de nouveaux phénomènes. Une théorie mathématique offre en outre l'avantage que les prédictions découlent rigoureusement du corps de la théorie. De même une grammaire se fonde sur un nombre fini d'énoncés, le corpus du linguiste,

et « projette » cet ensemble dans un ensemble indéfini d'énoncés grammaticaux en établissant des « lois » générales, les règles grammaticales¹².

Ces lignes formulent le nouvel objectif, mentionné dans « A Transformational Approach to Syntax » et auquel aucun linguiste, dès qu'il entend faire de sa discipline une science, ne peut échapper. Le problème de la projection n'est que la version linguistique de l'exigence d'explication et de prédiction inscrite au cœur de toute science. Refuser de projeter, s'en tenir au corpus, c'est priver la linguistique de tout intérêt théorique. C'est aussi renoncer à justifier ses analyses, puisque plus rien ne permettrait de départager les divers résultats possibles. Tous se valent car aucun ne prétend à la vérité. De science, la linguistique s'est convertie en un jeu formel sans contenu ni portée. Les taxinomistes avaient clairement reconnu cette situation. Bloomfield le premier l'affirmait, « nous sommes obligés de prédire » et ses successeurs l'ont répété après lui. Les efforts déployés par Harris pour dégager des critères formels d'évaluation témoignent d'un souci qui ne prend son sens que si, comme le demande le problème de la projection, on accepte de passer de l'exemple à la loi, c'est-à-dire du corpus au langage.

Et pourtant, si ces linguistes méritent d'être appelés taxinomistes, c'est qu'ils se sont arrêtés à mi-chemin et s'en sont tenus, dans leur pratique, au corpus. Comme le rappelle Chomsky, ils se sont contentés de définir des éléments, de dresser des inventaires, sans chercher à donner à leurs analyses le moindre dynamisme.

Plusieurs raisons expliquent ce revirement. Faire de la linguistique une science naturelle à part entière, comme y invite le problème de la projection, ne va pas de soi. Dans la plupart des cas, nous sommes toujours incapables de prédire ce que dira quelqu'un, et même s'il parlera. Ce fait, que Chomsky invoque contre Skinner, suffit déjà à porter un coup fatal au projet d'une science de la parole. De plus, prédire signifiant aussi prescrire, on est amené à réintroduire la conception traditionnelle d'une grammaire qui fixe le bon usage, avec les incertitudes pratiques

12. CHOMSKY, N., « Three Models for the Description of Language » (1956), in LUCE, BUSH and GALANTER (eds.), *Reading in Mathematical Psychology*, Vol. II, p. 105.

et les présupposés idéologiques que cela comporte. Par crainte de tomber dans ces pièges, les taxinomistes ont préféré adopter une position résolument descriptive. Acceptant en droit, rejetant en fait ce problème dont ils désespèrent de trouver la solution, ils en renvoient l'examen au moment hypothétique où la linguistique sera enfin sortie de l'enfance. Chomsky se refuse à ces compromis. Rien ne sert de différer sans cesse la tâche explicative qui, comme il l'a souvent répété, doit constituer le souci principal du linguiste alors même que ses analyses n'atteignent pas la simple adéquation descriptive. Pourtant, Chomsky hésite aussi. Il a fort bien décrit l'attitude ambivalente de la taxinomie, mais on n'a pas manqué de lui adresser des reproches analogues. Dans les deux cas, les équivoques doivent être rattachées au caractère énigmatique du problème de la projection et au désarroi dans lequel on se trouve dès qu'on tente de décrire un langage. Mais les hésitations des uns et des autres ont abouti à des résultats opposés. À la position minimale des taxinomistes, qui faisaient plus qu'ils ne prétendaient, répond celle, maximale, de la grammaire générative qui commence par se fixer des objectifs très exigeants, quitte à se situer par la suite à un niveau plus réaliste.

4.3- Que trouve-t-on en effet quand on quitte le corpus ? En d'autres termes, qu'est-ce que le langage obtenu par la projection ? Dans ses grandes lignes, la réponse est simple : « Il fallait traiter toute une série de faits qui avaient été exclus de la théorie linguistique : les faits dûs à la créativité du langage, conçue comme l'usage normal du langage. (. . .) Il fallait donc rendre explicite cette contribution du locuteur intelligent, que les grammaires antérieures présupposaient. Ce fut le premier but de la grammaire générative, c'est-à-dire en termes psychologiques : quelle est la nature du savoir inconscient, intuitif qui permet au locuteur d'utiliser sa langue ? »¹³. Le retour de la psychologie, sous la forme de l'usage et du locuteur, ne s'opère pourtant pas sans réserves.

Ainsi, dans le cas du premier, il ne s'agit pas, comme on s'y attendait, des phénomènes sémantiques impliqués dans la production ou la compréhension des énoncés. Fidèle en cela au formalisme de ses maîtres, Chomsky exclut catégoriquement de

13. CHOMSKY, N., *Dialogues avec Mitsou Ronat*, p. 120.

la grammaire toute considération du sens. De même, le locuteur du linguiste ne se confond pas avec celui du psychologue. Sujet abstrait, il sait comment il doit parler mais non ce qu'il doit dire. Dans les deux cas, nous nous trouvons en présence de la stratégie grâce à laquelle Chomsky entend résoudre le problème. Pour lui, l'autonomie de la grammaire, autrement dit le formalisme, loin d'exclure l'appartenance de la linguistique à la psychologie, en est la condition puisque les phénomènes nouveaux qu'il s'agit d'introduire ne sauraient, sous peine de circularité, être utilisés dans l'explication. La grammaire a donc un objet propre, compétence du locuteur ou intuitions de grammaticalité. Mais celles-ci permettent de rendre compte des phénomènes psychologiques de la performance et de l'usage et c'est d'ailleurs dans ce but que le linguiste construit sa grammaire. Mais on peut s'interroger sur la portée des résultats ainsi acquis. Comme on l'a souvent fait remarquer, la démarche de Chomsky souffre, à partir de ce moment, d'hésitations ou d'ambiguïtés qui en compromettent assez sérieusement la valeur. L'appartenance de la linguistique à la psychologie doit être conciliée avec l'autonomie de la grammaire ; l'usage est réintroduit, mais uniquement à titre d'explicandum ; le locuteur reste abstrait et il faudra établir une distinction toujours fragile entre compétence et performance.

La validité de cette solution repose sur la possibilité de distinguer clairement compétence et performance, grammatical et acceptable, et c'est pourquoi Chomsky ne cesse d'insister, sans grand succès semble-t-il, pour que ces notions ne soient pas confondues. On peut débattre sans fin l'existence ou la non-existence d'intuitions de grammaticalité, l'argument essentiel se situe à un autre niveau.

Nous devons prendre conscience de ce que cette approche du langage nous est imposée, du moins en partie, par le fait que nos concepts nous font défaut quand nous essayons d'étudier l'usage du langage. Nous sommes réduits à des platitudes ou à des observations qui, sans être dépourvues d'intérêt, ne se prêtent pas à une étude systématique menée avec les outils intellectuels dont nous disposons actuellement¹⁴.

14. CHOMSKY, N., *Language and Mind*, p. 111-112.

Les intuitions de grammaticalité s'appuient moins sur des faits que sur une exigence. Il faut qu'elles soient là, car elles constituent actuellement notre seule chance de résoudre l'énigme de l'usage. Quelle que soit la valeur de ce qu'on a appelé un « what else argument », un fait ressort clairement : la primauté du problème de l'usage, c'est-à-dire du modèle de performance. La stratégie du linguiste est commandée tout entière par des préoccupations qui relèvent en droit de la psychologie. Dans cette perspective, le rattachement de la linguistique à la psychologie change d'ailleurs de sens. Derrière la formule d'allégeance se cache à peine une mise en garde adressée aux psychologues : hors de la linguistique, il n'y a pas d'issue aux problèmes de la psychologie du langage.

Les privilèges accordés au modèle d'apprentissage ont rejeté quelque peu dans l'ombre le modèle de performance. Une fois reconnu le rôle décisif de celui-ci, les rapports de Chomsky et de Skinner se présentent sous un jour nouveau. Frappé surtout par ce qui opposait les deux hommes, on ne s'est peut-être pas assez étonné qu'une telle rencontre ait été possible. Si leur conflit a été si violent, c'est qu'ils revendiquaient tous deux le même terrain. Ils poursuivent le même but, contribuer à expliquer le comportement linguistique, et ne divergent que sur les moyens d'y parvenir. Entre psychologie et linguistique, il n'est plus possible de tracer une frontière nette. Le concept de grammaire appartient autant à l'une qu'à l'autre, puisqu'il désigne indifféremment les théories proposées par le savant et la connaissance que tout locuteur a de sa langue.

4.4- L'activité du linguiste reste cependant distincte de celle de l'enfant qui apprend sa langue maternelle, et l'on pourrait reprocher aux considérations qui précèdent de ne nous avoir guère rapproché de notre but spécifique qui est de préciser l'idée de grammaire et d'en expliquer l'apparition. Ces déclarations de principes paraissent sans grand rapport avec les recherches concrètes des grammairiens génératifs, alors qu'il existe un accès direct à l'idée centrale de Chomsky. Rien peut-être ne permet mieux de mesurer l'importance et l'originalité de sa pensée qu'une comparaison avec Saussure. Pour définir la grammaire générative, Chomsky a dû en effet revenir sur les questions qui avaient préoccupé l'auteur du *Cours de linguistique générale* et y apporter

des réponses incompatibles avec celles sur lesquelles reposait depuis lors la linguistique moderne.

Dans les phénomènes du langage, Saussure avait été amené à reconnaître deux grands ordres, et il avait assigné comme objet à la linguistique la description de la langue, à l'exclusion de la parole. En un sens, la distinction établie par Chomsky entre compétence et performance répond au même souci : dans les deux cas, le linguiste revendique le droit de prendre ses distances par rapport aux données et de se construire un objet idéalisé. Cette similitude met particulièrement en relief un point de désaccord. Comment tracer la frontière qui sépare ces deux domaines, de quel côté situer l'énoncé ? Contre Saussure, Chomsky entend réintégrer l'énoncé dans la langue. Tel est le sens premier de l'idée de grammaire. Non sans hésitation, Saussure avait placé l'énoncé du côté de la parole. Chomsky reproche à cette décision de négliger les contraintes proprement linguistiques qui régissent l'énoncé et de transformer ainsi la parole en un phénomène énigmatique et arbitraire. De fait, l'exclusion de la phrase a longtemps freiné le développement d'une syntaxe structurale. Toutefois, elle ne l'interdisait pas formellement et certains ont réussi à concilier la théorie saussurienne et l'étude des structures syntaxiques. Ce n'est donc pas tant la volonté de constituer une syntaxe que la façon particulière d'en déterminer l'objet qui caractérise la grammaire générative : rendre compte de l'énoncé par l'étude de son processus de formation. Cette idée commande toute la pensée linguistique de Chomsky, qui a saisi l'occasion offerte par la question du statut de la phrase pour soumettre la définition de la langue à une révision radicale.

Avec la grammaire générative, la linguistique passe du produit à l'acte, de l'énoncé à l'énonciation. Associée aux processus par lesquels elle est engendrée, la phrase, conçue jusqu'alors comme objet linéaire et « superficiel », prend de nouvelles dimensions. En cherchant à la saisir *in statu nascendi*, le linguiste découvre derrière le donné inerte un ensemble complexe de mécanismes. La linguistique taxinomique du produit a cédé la place à la linguistique générative du procès. Mais ces opérations ne peuvent s'effectuer seules. Le locuteur reprend possession de la langue, auparavant anonyme, et la psychologie se trouve inscrite ainsi au cœur de la linguistique. Parler d'é-

nonciation peut prêter toutefois à malentendus. Tel qu'il est employé d'ordinaire, le terme s'applique en effet à l'acte concret, performance ou parole, par opposition à l'énoncé qui en résulte. Mais Chomsky conteste précisément cette distinction classique dont on retrouverait l'écho chez Saussure, et qui conduit à interdire à la linguistique l'étude de l'acte pour la confiner à celle du produit. Bien sûr, il continue à abandonner au psychologue les circonstances et les causes concrètes du discours. Mais il propose en quelque sorte d'approcher la parole en acte à un double niveau. À l'intérieur de l'aspect traditionnel, qui relève de la performance et qu'on pourrait appeler pragmatique ou psychologique, l'énonciation présente un aspect proprement linguistique. À côté des données fournies par la situation, nos intentions ou les convenances, elle est soumise à des contraintes imposées exclusivement par la langue et dont l'étude incombe au linguiste. En ce sens, la grammaire générative peut être considérée comme une linguistique de l'énonciation : « linguistique », pour la distinguer de la psychologie, et « énonciation », pour la distinguer de la taxinomie.

Assez énigmatique, l'idée d'un acte abstrait risque de compromettre les bénéfices que Chomsky attend de la nouvelle orientation donnée à la linguistique. Pourquoi alors abandonner la confortable position offerte par la théorie saussurienne et refuser de considérer l'énoncé sans son processus de formation ? Ce qui précède suggère déjà la réponse. Le choix du nouvel objet de la grammaire s'explique avant tout par des soucis psychologiques : il n'y a pas d'autre moyen de résoudre le problème de la projection et d'expliquer les phénomènes de l'usage. D'emblée dynamique, acte virtuel, la compétence peut sans difficulté rendre compte d'une performance dont elle dessine déjà les contours. Le point de vue de l'énoncé ne permettait pas de dépasser les limites du corpus — c'est d'ailleurs la définition du corpus que d'être un ensemble d'énoncés —. Ensemble des règles génératives, la grammaire décrit un langage défini, selon la formule de Humboldt, comme « l'usage infini de moyens finis ».

Bien entendu, l'édifice théorique de la grammaire générative est beaucoup trop complexe pour qu'on puisse songer à réduire celle-ci à une psychologisation de la linguistique. Il n'en reste pas moins que cet acte d'allégeance à la psychologie peut

être considéré comme un des lieux où se manifeste le plus clairement l'originalité de sa démarche. Nous avons cherché à montrer comment il s'agit non d'un ajout arbitraire mais d'une nécessité inscrite dans la définition même de la grammaire. Il est essentiel de ne pas placer l'apport majeur de Chomsky dans les transformations. Pour la linguistique, la rupture décisive est accomplie quand on passe d'ICA à PSG, et non quand on ajoute à celle-ci un composant transformationnel. Et c'est trop peu que de définir une grammaire comme un ensemble de règles qui permettent de décrire un langage. Une fois prise la décision de chercher derrière l'énoncé les principes par lesquels il est engendré, il devient impossible d'échapper à l'idée que la linguistique s'occupe de l'énonciation, même s'il faut pour cela modifier quelque peu la définition classique de celle-ci et distinguer de l'énonciation pragmatique une énonciation linguistique entendue comme l'activité d'un sujet abstrait et impersonnel, le locuteur.

Cette décision commande les positions philosophiques de Chomsky. L'adoption du mentalisme, la critique de l'empirisme et le retour au rationalisme ne servent qu'à assurer à la psychologie la place privilégiée qui lui avait été assignée au préalable et à permettre ainsi au linguiste de remplir son programme. La réintroduction du locuteur mène droit à des thèmes longtemps oubliés, comme celui du langage et de la pensée. L'apprentissage de sa langue maternelle par l'enfant fait écho aux fameux débats du dix-huitième siècle sur l'origine du langage. Un progrès considérable a certes été accompli puisqu'en situant le problème au plan individuel on peut disposer de données expérimentales. Il est pourtant vraisemblable que les recherches actuelles aboutissent avant tout à la conclusion que, aujourd'hui comme il y a deux siècles, nous ne sommes pas en mesure de répondre à cette question, ni même de la poser en termes satisfaisants.

LISTE DES TEXTES CITÉS¹⁵

- CHOMSKY, N., « Systems of Syntactic Analysis », *Journal of symbolic logic* 1953 (18), p. 242-256.
- « Three Models for the Description of Language », *I.R.E. Transactions on Information Theory*, Vol. IT.2, 1956, p. 113-124 ; cité d'après R.D. LUCE, R. BUSH, et E. GALANTER (eds.), *Readings in Mathematical Psychology*. Vol. II. New York, Wiley, 1965, p. 105-124.
- *Syntactic Structures*, La Haye, Mouton, 1957. Traduction française : Paris, le Seuil, 1969.
- « A Transformational Approach to Syntax », in A.A. HILL (ed.), *Proceedings of the 1958 Conference on Problems of Linguistic Analysis in English*. Austin, 1962, p. 124-148 ; cité d'après J.A. FODOR et J.J. KATZ (eds.) *The Structure of Language : Readings in the Philosophy of Language*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1964, p. 211-246.
- « Some Methodological Remarks on Generative Grammar », *Word* 17 (1961), p. 219-239.
- *Language and Mind*. Enlarged Edition, New York, Harcourt, 1972.
- *The Logical Structure of Linguistic Theory*. New York, Plenum Press, 1975.
- *Dialogues avec Mitsou Ronat*. Paris, Flammarion, 1977.
- DUCROT, O., *Le structuralisme en linguistique*. Paris, le Seuil, 1968.
- HIZ, H., « Congrammaticality, Batteries of Transformations and Grammatical Categories », in R. JAKOBSON (ed.), *Structure of English and its Mathematical Aspects, Proceedings of the Twelfth Symposium in Applied Mathematics*. Providence, American Mathematical Society, 1961, p. 43-50.
- LEPSCHY, G.C., *A Survey of Structural Linguistics*. Londres, Faber, 1970.

15. Sauf indication contraire, nous avons traduit nous-même les citations de l'anglais.

D'une falaise d'où l'on voit poindre le soleil de la culture savante

Contribution au premier cahier de l'Institut Québécois de Recherche sur la culture

Robert Hébert

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203214ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203214ar>

[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

Hébert, R. (1983). D'une falaise d'où l'on voit poindre le soleil de la culture savante : contribution au premier cahier de l'Institut Québécois de Recherche sur la culture. *Philosophiques*, 10 (1), 97-110. <https://doi.org/10.7202/203214ar>

ÉTUDES CRITIQUES

D'UNE FALAISE D'OÙ L'ON VOIT POINDRE LE SOLEIL DE LA CULTURE SAVANTE.

Contribution au premier cahier de l'Institut Québécois
de Recherche sur la culture.

par Robert Hébert

La première moitié de ce texte est parue dans *Philosophiques*, IX (1982). Pour en saisir le dispositif spatial, il est important de mentionner qu'elle comportait deux parties, respectivement intitulées : « Faire des distinctions et les habiter dans le champ de la culture savante », « Cultures savantes et situation de la philosophie ».

DU CONFLIT DES FACULTÉS AU SITE D'UNE FIN DE SIÈCLE PARMI D'AUTRES.

La philosophie s'épuise donc à répéter l'origine de son malaise, malaise qui n'est autre que la mise en place hétéroclite d'un nouveau langage qui résume son impuissance à se décrire et à critiquer ce qui la détermine ici-maintenant en son essence. À la lumière de cette situation particulière au Québec et pourtant universelle dans ses colorations les plus fines, revenons maintenant sur l'ensemble de ce premier cahier de l'IQRC. Titre de noblesse en apparence ironique : « Cette culture que l'on appelle savante ». Livre dans son ensemble signifiant. Impensable il y a quelques quinze ans, il nous délivre aujourd'hui (à le lire jusqu'à ses sources) l'impensé d'une rupture à la fois consommée et non consommée avec le *mythe de la philosophie* tel que celui-ci a pu et peut encore circuler sur le territoire québécois.

Dans toute politique culturelle — y compris celle qui s'articule depuis le *Livre blanc* (1978) préparé par le ministre d'État au développement culturel et scientifique, Camille Laurin —, les disciplines du savoir doivent consentir à un mode d'enra-

cinement territorial tout en conservant cette autonomie méthodologique issue de leur rapport aux critères fondamentaux de la rationalité. Langage des objectifs socio-économiques découpés selon le langage du milieu et de ses besoins ; multiples prescriptions qui organisent et autorisent la satisfaction (langagière ?) de ces besoins. Cette autonomie méthodologique est relative cependant, car elle n'est pas libre des conditions (matérielles, financières) de croissance et d'expansion, ni même de ces bouleversements occasionnels de la recherche qui font osciller la rationalité entre écoles divergentes, diverses formations professionnelles, différents secteurs de pointe. Voilà pourquoi à des moments précis comme ceux d'une planification rattachée d'office à la création de certaines institutions para-gouvernementales — où celles-ci s'attribuent un rôle d'éclairage (*Aufklärung*) sur l'avenir culturel du pays, voir le doublet auréolé « urgence de notre société/urgence de la science » —, ces disciplines du savoir sont forcées d'exposer dans l'espace politique une lutte de fonds entre elles, réactualiser la polèmos des savoirs et de leurs pouvoirs au fil des alliances parfois les plus étranges. Telle est la lutte pour l'autorité scientifique à l'ère de la rationalité moderne.¹ On pourrait croire que le processus impensé de cette institutionnalisation sans doute nécessaire n'atteint pas la pensée, ne l'infléchit d'aucune manière et ne la perd jamais de vue. Il suffira de relire la Postface du sociologue Marcel Fournier pour se rendre compte à quel point la notion de « culture savante » (et donc le langage ad hoc de sa thématique et de ses titres de noblesse) tient avant tout au « plan politico-administratif » qu'elle recèle et à l'élargissement ad hoc du mandat institutionnel de l'IQRC. Ce qui devient clair alors, côté démonstratif de ce collectif : le *muthos* de la culture dite populaire, traditionnelle-paysanne, empirique, profane ou du sens commun, représente la contrepartie complice et enracinante du *logos* rayonnant de la culture savante, *logos* autour duquel se disséminent diverses disciplines « plus ou moins scientifiques » et qui doivent alors se justifier non plus devant ces cultures diversement nivelées, mais devant le tribunal d'une raison uni-

1. Sur ce thème, voir l'analyse ob-scène (au sens étymologique du terme) de Pierre Bourdieu, « La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison », *Sociologie et sociétés*, VII (1975), pp. 91-118.

verselle, d'une raison d'État qui s'approprie toujours sur un mode intime.

Or, à ce conflit des disciplines intellectuelles dans leur rapport aux pouvoirs que secrète L'Idée québécoise, nous savons que la philosophie est irrémédiablement écartée, comme activité dont la présence serait publiquement reconnue, comme production d'un certain savoir-faire utilisable. Et je ne crois pas qu'il faille succomber à la tentation de le prouver. Pour être plus précis, disons qu'elle s'écarte devant une histoire en apparence irrémédiable, feint parfois l'indignation de l'autruche², et se consomme dans l'inutilité réflexive d'un discours de manque et de lamentation qui n'y trouve sa fin que dans une espérance, partageable par tous bien sûr, mais mal dite et inscrite en méconnaissance de son terrain. La philosophie est mise en défaillance, elle défaille de par sa propre présence, sa propre histoire : le texte de Claude Savary « D'un malaise dans la culture savante. Destin de la philosophie dans la culture québécoise » en montre le paradigme partiel, et tout le traitement télégraphique fichtéo-para-kuhnien d'une « doctrine du savoir » en fait foi. Mais d'où vient ce malaise du sujet et de son objet ? Elle défaille pour avoir été un jour dans une posture triomphante, inviolable, intouchable dans ses assises métaphysico-institutionnelles ; aujourd'hui donc perçue comme instance mythique elle-même, pratique honteuse de nos idéologies (« idéologies » au sens le plus intuitif du terme) alors que les autres disciplines du savoir tiennent en silence ce procès intenté à toute philosophie non-scientifique tout en l'invitant selon le protocole académique, tout en répétant ce même mouvement triomphal puisqu'elles peuvent maintenant justifier non seulement leur enracinement territorial mais encore leur proximité aux nouvelles formes d'autorisation savante. Savante ? ajoutons idéologiquement savante ; par exemple, il est extrêmement significatif que ni sociologues,

-
2. Qui se souvient des réactions à cette étude para-gouvernementale *Dossier-Philosophie* (appelée aussi Rapport Gendreau-Cazalis, 1975) ? Ses recommandations symptomatiques ont-elles vraiment été relevées-critiquées ? Sur le style de discussion autour du thème « spécialisation et auto-planification des départements universitaires », cf. le compte-rendu de Louise Marcil-Lacoste d'un atelier qui groupait comme personnes-ressources Jean Gagné, Claude Savary et Fernand Couturier, lors du colloque *La situation institutionnelle de la philosophie au Québec* tenu au Collège de Maisonneuve (novembre 1975) : *Bulletin* de la S.P.Q., II (1976) pp. 29-38.

ni historiens des sciences, des arts ou des lettres, ni surtout le philosophe — tous québécois — n'aient pensé même s'interroger par conscience professionnelle envers le lecteur sur l'origine de l'usage québécois de cette notion de « culture savante » au tribunal de la raison universelle. Sans vouloir réduire à un cas d'espèce, je renvoie le lecteur à Pierre Angers (s.j. à l'époque) : « Les disciplines obligatoires dans le collège public : leurs objectifs sont-ils valides ? », *Prospectives*, IV (1968), pp. 247-262.³ Qu'est-ce que *ne pas s'interroger* sur le processus local d'un questionnement, qui se veut sérieux mais n'est pas instructif ? Livre impensable il y a quinze ans, « cette culture que l'on appelle savante » nous montre autant la rupture issue du divorce éreintant entre philosophie et sciences sociales depuis la Révolution tranquille, autant la reproduction d'un même rapport entre pratique d'un discours autorisé et société (québécoise) qui risque encore une fois de payer à long terme les frais d'une inconscience particulière. Une historiographie engagée ne garantirait-elle pas désormais un moyen sûr d'échapper à la structure auto-colonisante de notre propre *Aufklärung* ? Ne permettrait-elle pas de viser un discours approprié en affirmant la santé par la traversée d'une *shame-culture* qui pourrait chanter-inventer la tragédie de sa *guilt-culture*⁴, une fois pour toutes ?

Ce qui nous amène, à vagabonder ainsi de site en site dans le champ de la culture savante, au fond du problème québécois des rapports entre pouvoir et savoir tels qu'ils s'entretiennent encore avec onctuosité. Le premier versant de ce problème concernera la démission circonstanciée des philosophes sur la scène publique. C'est-à-dire l'effacement de la fonction critique de la philosophie par l'effacement de la conscience publique du fonctionnement de toute pensée.

Déjà, dans une importante communication au colloque sur *l'Histoire de la philosophie au Québec : 1800-1950* tenu à Trois-Rivières en 1975 — vingt mois avant l'élection du Parti Qué-

3. Cet usage québécois (c'est-à-dire clérico-humaniste) de la notion de culture savante nous renvoie également aux « explosions culturelles » et sa contrepartie populaire-mass-média telles que décrites dans le *Rapport Parent* ; par exemple, T. 11 (1964), Première partie, ch. 1, « L'humanisme contemporain et l'éducation », pp. 3-19.

4. Terme utilisé par l'helléniste Eric Robertson Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951 ; Berkeley, University of California Press, 1964, pp. 28-63.

bécois aux suffrages inoubliables de 1976 —, Marcel Fournier avait introduit quelques remarques et quelques commentaires significatifs sur *Le conflit des facultés* (1798) du philosophe Emmanuel Kant ; il avait mis en question à ce moment-là la légitimité culturelle que s'accorde la philosophie (« reine des sciences ») par une interprétation délicate pour le moins pénétrante :

Si la philosophie perd de son importance, le principe d'explication de cette modification de position ne réside pas principalement dans l'incapacité des philosophes québécois à produire des œuvres originales de haute qualité : l'affaiblissement du poids de la philosophie dans le champ intellectuel apparaît, en fait, largement tributaire du « déracinement » des philosophes, c'est-à-dire non seulement de leur impuissance à se préoccuper des problèmes contemporains et à répondre aux diverses demandes sociales, émanant principalement du champ politique mais aussi et surtout de la faiblesse structurelle de leurs « groupes-soutiens », anciens et nouveaux. Aussi n'est-il guère étonnant que . . . la philosophie puisse donner l'image d'une discipline « en crise ». Avant d'être intellectuelle, cette « crise » est d'abord politique et sa solution ne passe pas tant par une modification du discours philosophique lui-même que par une transformation de la structure des rapports entre groupes et classes sociales⁵.

Texte capital dont tous les mots et toutes les inflexions savantes devraient être soupesés, parce qu'il repose sur le *présupposé* qu'une révolution en philosophie passe nécessairement par le désir d'une re-preise prestigieuse de pouvoir à l'occasion d'une re-transformation des rapports sociaux à l'intérieur des rapports institutionnels. Ce qui *en fait* fut actualisé et accompli par le mou-

5. « Les conflits de discipline : philosophie et sciences sociales au Québec, 1920-1960 », *Philosophie au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1976, p. 235. En mai 1975, paraissait l'important numéro spécial « Science et structure sociale » de *Sociologie et sociétés* avec une contribution de Marcel Fournier et à l'automne de la même année, avec la collaboration de Louis Maheu : « Nationalismes et nationalisation du champ scientifique québécois », *Sociologie et sociétés*, VII (1975), no. 2, pp. 89-114. Méditer l'épigraphie de Jacques Derrida, « L'origine d'une science n'est pas l'origine de la science ». Lire aussi tout le numéro spécial « Critique sociale et création culturelle », *id.*, XI (1979), no. 1 ; pour l'introduction typique de Fernand Dumont « L'idée de développement culturel : esquisse pour une psychanalyse » ; pour la discussion des niveaux de culture (savante/populaire) par Marcel Fournier « Discours sur la culture et intérêts sociaux » mais surtout pour découvrir là, une autre voix ; il s'agit du texte de l'ethnologue engagé Rémi Savard « À la recherche d'une culture perdue . . . » qui veut éviter de « servir de caution à tous les candidats au rôle de *petits pères du peuple* » (p. 62) et qui rappelle, non sans mordant localisable, la distinction critique entre société et État. Relire après coup l'article ambivalent de Marcel Fournier : « Les scientifiques et la politique », *Possibles*, VII (1982), pp. 165-183, numéro spécial sur les « Territoires de l'art ».

vement des sciences sociales : les effets pénétrants de l'analyse porteraient-ils déjà l'ombre d'une projection désirante ? Sans commentaires.

Sur cette lancée explicative, notre point de départ, deux mises au point nous semblent nécessaires. Une course contre la montre, contre les lieux communs de certaines solutions par lesquelles les philosophes pourraient croire échapper entre eux à ce verdict externaliste sur la « crise de la philosophie ». Premièrement, l'institutionnalisation récente de l'activité philosophique au Québec pourrait dans l'ensemble avoir comme effet de renforcer la structures des divers groupes-supports et d'augmenter même les justifications (parfois ironiques) du couple « ouverture au monde »/« service à la collectivité ». Cependant, elle ne résoudra jamais la question autrement politique de l'enracinement créateur et du sens onto-épiphanique de l'acte philosophique parce notre rapport à la pensée risque entretemps de demeurer le même. Parce que l'idéologie du rattrapage (qui en représente le nerf inconscient) masque et occulte autant notre propre historicité que, d'un point de vue vraiment systématique et international, l'arbitraire local des paradigmes en jeu (devrions-nous nous faire trappeurs par delà nos frontières pour mieux apprendre à débusquer les pièges de nos propres historiographies ?) ; parce que nous sommes déterminés par des segments d'histoire des idées qui nous sont étrangers (au sens d'une *Heimlichkeit* prévisible), que nous ne voulons ou ne pouvons pas décoder depuis le processus interne de leur émergence ; parce que la thèse québécoise du milieu institué-constituant est, répétons-le, une thèse essentiellement néo-coloniale, missionnaire-gestionnaire, déjà daté par l'ambivalence des scléroses surprenantes⁶ qu'elle transporte au cœur des interprétations et de la pensée qu'elle représente. Deuxième mise au point. Le conflit entre philosophie et sciences sociales (par extension partielle en francophonie, « humaines ») est certes universel ; cela veut dire qu'il prend des colorations différentes selon les histoires aussi souveraines que localisables (France, U.S.A., . . .). Situé dans les

6. Il faudrait sans doute s'interroger sur les causes et les effets politiques de la régionalisation dans le champ de la « culture » philosophique au Québec, Cf. entre autres Roland Houde, « La région — le sacré », *Critère*, 23 (1978), pp. 123-126, et la notion dynamique de l'à découvert.

remous et la fumée de la Révolution industrielle, il n'a pas toujours attendu le XX^e siècle pour apparaître, pour se concevoir. Mais l'on ne saurait faire silence sur le particularisme québécois de cette mise au banc des accusés, de cette mise en boîte, car elle fait comprendre dans *le même laps de temps* l'apparente évacuation de la philosophie⁷ comme valeur-discipline capitalisable pour l'État, alors que par le fantasme plus ou moins sotériologique des sciences socio-logiques, se poursuivent les conversations intimes avec les pouvoirs publics ; alors qu'une partie importante de la sociologie québécoise demeure fascinée par l'antique prestige d'un Dépôt Sacré légué à la philosophie, tout en tirant profit de ses défaillances actuelles.

Que faire donc dans le champ de la culture savante ? Deuxième versant du problème québécois des rapports entre savoir et pouvoir. En effet, comment faire de la philosophie, comment inventer sous le poids de ce micmac institutionnel entre l'ancien et un nouveau déjà sénile ? Laissons tomber quelques prétentions élitistes. Il suffirait peut-être de porter le même poids mais pour une autre mesure, une autre démesure. Commencer à relire *Le conflit des facultés* pour d'autres raisons : petit ouvrage explosif territorial, idiosyncrasique à merveille ; ou l'ironie suprême d'un Kant vieillissant (et à l'écoute hypocondriaque de son corps) consiste à publier de façon oblique sa correspondance avec Frédéric-Guillaume « par la grâce de Dieu Roi de Prusse ». C'est-à-dire, dans le cas québécois de cet effacement de la philosophie par l'effacement de la conscience publique du fonctionnement de *toute pensée critique*, commencer à nommer ceux qui ont le pouvoir de nommer, de ruminer des bilans

7. Essayons de comprendre les présupposés de la critique dumontienne envers une certaine philosophie dans *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, P.U.F., 1981. « La philosophie vise la transcendance, mais en cherchant à l'instituer », p. 84. Ou son silence sur les conflits doctrinaux et politiques en sciences sociales. Prendre acte des « Réflexions sur la sociologie », numéro spécial de *Sociologie et sociétés*, XII (1980), no. 2. Pour lire l'impensé du texte de Marcel Fournier et Gilles Houle « La sociologie québécoise et son objet : problématiques et débats », et traduire la prise de position de Céline Saint-Pierre « Internationalisation de la sociologie ou résurgences des sociologies nationales ? », à partir du concept d'indigénisation. Ne serait-il pas souhaitable de désoccidentaliser la philosophie (ou les *abstracts* de ses lieux communs), tout en conservant bien sûr toutes les préoccupations liées aux mouvements de la rationalité internationale, pour amorcer un processus d'indigénisation de la philosophie qui permette à la fin de *s'unifier et d'inventer*, par des outils méthodologiques, par le travail du discours théorique, au cœur de nos écritures savantes et lettrées. Encore faut-il vouloir-pouvoir s'entre-lire pour oser vraiment s'entre-penser, et ne plus défaillir.

ou de spécifier de façon oblique le rôle de l'activité philosophique. Remettons donc sur la place publique l'intérêt fondamental d'une expérience de la réflexion qui ne promet rien d'autre que de découvrir l'impensé de nos lieux communs. Aucun jardin de roses dans le champ d'une culture lucide. Par exemple, renversant le diagnostic des sociologues (anciens et nouveaux) et leur programmation plus ou moins thérapeutique, non plus « répondre aux diverses demandes sociales, émanant principalement du champ politique » — comme si « être en mal de réponses » était guérissable, comme si la pensée devait se réifier à n'importe quel prix de n'importe quel idéologue —, mais répondre aux diverses réponses socio-logistiques par où le discours de la culture québécoise se ravitaille allègrement de nouvelles certitudes qui ne vont pas sans poser de nouveaux problèmes. Idéologie béate du défi et de la satisfaction. Demander par conséquent de faire la lumière, faire émaner les conditions, les rituels du langage autorisé. Qui sait si cette problématique ne permettrait pas une nouvelle forme de réconciliation à l'intérieur du champ philosophique, puisque les conflits d'écoles, de tendances, leur brouhaha épistémologique, les querelles de clochers qui n'ont pas même la science des clochards célestes seraient déportés vers ce référent réel qui nous concerne tous, puisque la pluralité des méthodes philosophiques pourraient voir confirmer autour de l'Idée leur inventivité ad hoc⁸ ? Laisseraient entrevoir par le fait même l'*ethos philosophique* en tant que discipline et indiscipline conjuguées ensemble par la nécessité de l'époque, cette époque-ci révélatrice de notre histoire et de notre géographie.

Que faire, plus encore ? Traduisons ce qui vient d'être dit en réaffirmant une vieille idée occidentale : la pensée déborde

8. Relire huit ans plus tard la réaction viscérale de Claude Lagadec aux *Idéologies* (Paris, P.U.F., 1976) abstraites de Fernand Dumont, « Quand la sociologie parle toute seule . . . », *Le Jour*, 26 avril 1975, p. 14. (« . . . ce n'était pas la peine de nous infliger l'extrême onction et composition d'un discours universitaire édenté . . . Je meurs d'inanition dans un Québec devenu une véritable passoire sur le plan théorique, un corridor où s'engouffrent sans rencontrer la moindre résistance . . . ») ; pour un autre changement d'orientation, les réticences quasi automatiques de Jean-Guy Meunier, « Le livre blanc de « La politique québécoise de développement culturel ». Esquisse critique d'une philosophie de la culture », *Philosophiques*, VI (1979), pp. 347-360 ; du présent auteur, « Contre la politique (généralisée) du réflexe pastoral. Ou d'un problème en philosophie québécoise », *Revue et corrigée*, 1 (1982), no. 7-8, pp. 17-27. Avec dossier pertinent.

et excède les territoires de la connaissance. Petite glose locale : et parce qu'elle n'est pas soumise à l'idolâtrie, parce qu'elle réfléchit le temps et les limites signifiantes de sa propre histoire, elle contemple les interrègnes de l'écriture et du désir non plus sur le mode transcendantal au sens strict du terme, mais en intervenant ici au cœur de l'actualité, en donnant (comme on dit « donner un cadeau . . . ») les conditions de possibilité a priori de tous les discours de (sur) la québécoitude. Commençons par conséquent à répondre de notre être et de nos passions à ceux qui demandent et qui désirent entendre formuler une certaine pensée québécoise. Car au fantasme de la philosophie entretenu de façon mytho-institutionnelle par la parole savante des sociologues s'ajoute le fantasme de la philosophie tel qu'il circule, s'expérimente selon la conjoncture sociale, se métamorphose dans le domaine de la littérature (poésie vivante, combats d'avant-garde, critique littéraire). Il y a là une *demande* d'autant plus extraordinaire qu'elle prend par surprise, puisqu'elle provient des médias d'information. Potentiel d'un public dés-encadré. Chance unique offerte aux philosophes dans les prolongements québécois de la Galaxie-Gutenberg. Le savent-ils ? Préparons-leur un voyage rapide dans le champ de la culture littéraire, pour en relever — par une *Volkfreundliche Aufhebung* — quelques graffitis qui font résonner sur la place publique ce besoin particulier.

a) Le cahier « Regards sur la littérature québécoise des années 70 » (*Devoir*, 21 novembre, 1981, 20 pp.) réserve sous la signature de Heinz Weinmann une page entière à la philosophie intitulée « Les philosophes et les autres. Fragments d'un discours disséminé ». Page étrangement noircie de coquilles (contre toute probabilité moyenne), guillemets mal placés, formules réductrices disséminées dans l'esprit d'une distribution de prix et ce, malgré le lyrisme intelligent de l'introduction. Page où le lecteur trouvera deux photographies dont l'une de Fernand Dumont (avec à l'arrière-plan, si la loupe ne m'abuse, l'ancien Ministre Jean-Paul L'Allier) et l'autre d'Esdras Minville⁹.

9. Autour duquel doivent dialoguer les récipiendaires du Prix Esdras-Minville (Société Saint-Jean-Baptiste) depuis 1979 : Richard Arès, s.j., Fernand Dumont, Jean-Charles Falardeau, et au mois de mai dernier, Jacques Grand'Maison, « théologien, animateur social et sociologue, historien, essayiste et philosophe ». Le rapport entre ces deux photographies et ce texte serait-il humoristique ? oui ou non ?

b) Dans le cadre d'*Actuelles*, la série des cinq émissions de Radio-Canada « La philosophie existe-t-elle au Québec ? » réalisée par le poète et lecteur (kierkegaardien) de philosophie Fernand Ouellette. Qu'on prenne la peine de lire l'introduction à cette question stupéfiante¹⁰ et entendre dans un autre langage, les inflexions psychanalytico-derridiennes très anti-corpus québécois (ou plus exactement, abstraites et an-historiques — ce que l'invité Yvon Gauthier a nommé verbatim « l'inconscient sympathique ») de l'interviewer Jean Larose pour qui toute pensée québécoise est d'emblée une pensée de l'identité. Comment est-ce possible de croire cela, par quelle trajectoire de lectures ou de non-décodage de certaines écritures ? Alors que par les résistances qu'elle suscite justement et la marginalisation qu'elle subit, la « pensée québécoise » est manifestement une *pensée de la différence vraie*, c'est-à-dire (entendons-nous) *vérifiable* contre certains clichés et en cela menaçante pour l'espace des médias qui s'occupent de construire des réponses sans pouvoir en exposer le travail. Chaque génération referait-elle le jeu de la méconnaissance par le miroir déformant des nouveaux lexiques à la mode ? c) Plus importants par le travail de la question, les rapports d'intériorisation et de lien territorial qu'entretiennent écrivains et poètes avec la philosophie. Un bel exemple est fourni par la récente *Parole verte. Poèmes* de Philippe Haeck (Montréal, VLB, 1981), dédiée entre autres à Paul Chamberland et Jacques Brault. Grand Prix littéraire du *Journal de Montréal*, Prix Émile-Nelligan 1982. Lire l'invocation à Saint-Denys Garneau « notre premier philosophe : tû as bu la ciguë » (p. 129), qui répond à une autre question : où sont nos philosophes¹¹ ? Lire les dérivés entre le quotidien et le fantasme d'une *Philosophie malgré tout*, le fantasme de la puissance hégélienne. Ou cette traduction (sans mention de source) des rages merveilleuses du Frère Marie-Victorin dans

10. « . . . savoir si nous avons, à l'instar des Allemands, des Grecs ou des Orientaux, un courant de pensée qui nous est personnel . . . Quel est notre héritage de précurseurs de choix, notre tradition, quelles sont les causes premières, la réalité absolue ? », *Ici Radio FM*. 499, semaine du 30 novembre 1982. Lire la transcription (malheureusement partielle) des entrevues dans le document de 54 pages disponible au *Service des transcriptions et dérivés de la Radio*. Maison de Radio-Canada, c.p. 6000, Montréal H3C 3A8.

11. Par ailleurs, G.-André Vachon écrit de *L'En dessous admirable* (Montréal, P.U.M., 1975) : « C'est peut-être aussi, fondé sur une éthique de l'écriture, le premier traité québécois de philosophie : le premier traité de philosophie québécoise », in « Jacques Brault à la recherche d'un lieu commun », *Études françaises*, 13 (1977), p. 188. Voir aussi le beau commentaire de Paul Zumthor dans l'Introduction à ce numéro spécial, pp. 9-10.

« Québec, pays à découvrir et à conquérir », *Devoir*, 26 septembre, 1925.¹²

Au cœur de la Galaxie-Gutenberg et non plus du point de vue an-historique de Sirius, le réseau de l'écriture et de ses lectures apprend et force à penser la pensée québécoise¹³. Sans gravité aucune, il y a mille et une manières de se connecter à son territoire parce qu'il y a mille et une manières — et plus encore, laissons jouer les « petites perceptions » — d'y être connectés. Quoique l'on dénie ou quoique l'on dise inventer *ex nihilo*. Quelle que soit la mise en place d'un cosmopolitisme arrogant ou d'une liberté réflexive qui n'aurait jamais besoin de penser — c'est-à-dire, (se) refusant de fonder sa propre dialectique — ce qui fait son besoin, ce grâce à quoi elle peut s'appuyer. Inéluctablement connectés par le lien universel qui rattache la pensée à des filons et à ses filigranes : processus réfléchi d'un excès de pensée suscité par les frontières de ses déterminations uniques, travaillé par une négativité réelle d'autant plus réelle qu'elle semble menaçante, et qui s'entend par analogie avec tous les espaces frontaliers qui lui allouent (et à eux-mêmes) l'histoire de ces mêmes excès de pensée.

*
**

La philosophie « reine des sciences » meurt-elle d'une violence si exquise sous le supplice solaire des Peaux-blanches ? Les « voies royales » de la métaphysique se noircissent-elles sous des échangeurs contemporains ? Tant mieux, nous le savions en fait depuis longtemps : elle appartiendra désormais à tous et à toutes. Défaillent-ils ? déraillent-ils ces antiques monopoles du savoir-pouvoir enrobés de leur légitimité culturelle ? Tant mieux et tant pis pour ceux et celles qui voudraient reconquérir encore, métaphoriser là le pouvoir béat de leurs savoirs. Voilà que s'ouvre enfin un espace de jeu critique, un espace pensable. Car si l'ac-

12. Texte accessible in Roland Houde, *Histoire et philosophie au Québec. Anarchéologie du savoir historique*. Trois-Rivières, Bien Public, 1979, pp. 85-94.

13. Philosophie et littérature sont liées par le processus territorial qui fait entendre le travail *heimatlich* de la pensée. Sur les divers modes de ce rapport depuis dix ans, il y aurait beaucoup à apprendre de la production de Madeleine Gagnon, Nicole Brossard, André Beaudet, Madeleine Ouellette-Michalska, François Charron, Normand de Bellefeuille, France Théoret, Chantal Saint-Jarre. Entre autres.

tivité philosophique n'ajoute que le recueillement conséquent de ce qui est déjà décrété, formulé et reformulable, déjà problématique pour le lecteur potentiel, elle n'a plus à se signifier par quelque principe de manque, à se contenir dans un discours d'impuissance. Au contraire, sa puissance réside dans la conversion du corpus présent-passé qui semble la rendre impuissante, dans la continuité de la tradition critique qu'elle recèle, à la condition d'avoir les *mains libres* pour mieux l'entrevoir ; elle réside aussi dans la nomination de tout ce qui prétend occuper, sur le mode d'une perfidie contemporaine, l'espace vacant des légitimités culturelles. Le programme commence donc exactement là où il semblait entendu qu'il s'achevât. Sur les injonctions de ce subjonctif imparfait, perfectionner à la lettre l'esprit de vigilance, élaborer une philosophie critique de l'avènement de la parole autorisée et de ses formes innocentes de pouvoir (au Québec et ailleurs), par le détour de la permanence historique de ce rapport entre savoir et pouvoir. Ou plus quotidiennement (qui pourrait vivre à cette hauteur troublante ?), se mettre à l'écoute de ce qui ne se dit pas ou ne se dit qu'après le bruit des gestes accomplis, ce qui fait mal à entendre sur la place publique parce que mal dit, à moitié dit ; se mettre à l'écoute du ronron institutionnel qui, se déployant dans le long et le large de chaque synchronie, substitue joyeusement au mythe de l'échec le *nouveau mythe de la réussite*¹⁴, réussite relayée par les

-
14. Sur la problématique entre mythe et désaliénation (par la philosophie) cf. le texte toujours fondamental de Jacques Brault publié alors dans *Parti pris* (mars 1965), « Pour une philosophie québécoise » reproduit dans Yvan Lamonde, *Historiographie de la philosophie au Québec, 1853-1971*, Montréal, Hurtubise HMH, 1972, pp. 173-181 — ajouter les commentaires de Roland Houde, *op. cit.*, pp. 40-41. Ces deux historiographes cependant ne mentionnent pas qu'un numéro spécial de *Parti pris* deux mois plus tôt portait sur le thème « Pour une littérature québécoise », avec un autre texte (idéologiquement excentrique) de Brault intitulé « Notes sur le littéraire et le politique » (pp. 43-51) ; de plus, la page-sommaire nous apprend que Camille Limoges, conseiller au très nouveau Ministère des Sciences et de la Technologie, était alors « représentant en France ». Récemment, le criminologue Jean-Paul Brodeur a tenté de construire sur le premier texte (mais sans mention de date ni de contexte littéraire) une filiation qui lui enlève sa virulente intelligence et toute sa contemporanéité : « His call has not remained unanswered. Quite a few younger philosophers, like Claude Savary, André Vidricaire, Normand Lacharité, Robert Nadeau, Louise Marcil-Lacoste, Claude Panaccio and Jean-Paul Brodeur, now devote at least a part of their activity to fulfilling this task ». Cf. « Francophone philosophy » (section Canada), dans *Handbook of World Philosophy. Contemporary Developments since 1945*, John R. Burr, Westport, Greenwood Press, 1980, p. 347. Version gestionnaire d'une québécity qui ne fait pas la distinction entre la forme et son contenu ? Comment interpréter le *parochialism* de cette nomination (dont une partie se retrouve encore sous le chapeau de la philosophie analytique, p. 345), compte-tenu de la confusion totale des

prouesses sémantiques de l'*Aufklärung* et de ses nouveaux défis. En cela faire œuvre de philosophie au cœur même du silence inavoué de la pensée-Sciences, la pensée-Littératures, la pensée-Politiques (sans oublier pour leur intérêt archéologique et local, la pensée-Religions, — la pensée-Philosophies) qui ne coïncident pas encore avec les figures de leur philosophie déterminante — et qui se doivent d'ailleurs dans leur inventivité prégnante, *ne pas l'être*. C'est-à-dire faire œuvre politique dans les cités de la culture savante et lettrée, ne serait-ce ici-maintenant qu'en démontrant réellement l'insertion géotopique de leur avènement tout en libérant l'écart dont se nourrit l'Idée pour être Idée, mais sans jamais plus pouvoir s'actualiser autrement que sur le mode de ce qu'elle y fait *apparaître* ; nous-mêmes invités par ironie d'un même idéal à écouter ceux qui conversent en clin d'œil, convoitent la métaphore et s'entre-déchirent à l'ombre de l'Idée.

Mais une autre chose devient en même temps évident, je veux dire terriblement évident : une nécessité nouvelle invite hommes et femmes plongé(e)s dans l'écriture de leur origine à retourner ce que l'on appelle « culture savante » à son origine propre, l'originaire de ses mises en relief. Son autre à chaque fois enracinant, contre-culture diverse. Ses autres parallèles. En cette fin de siècle habiter cette distinction et la différence qu'elle produit, et qui *la* produit en lui permettant de se reproduire comme une activité sensée, la fait être par une torsion méthodologique au centre du paradoxe méthodologique de la rétrospective et de l'objectivation (parfois folklorisante), la fait advenir en leur donnant (la) raison et en donnant raison d'être malgré elle à ce que l'on appelle « philosophie ». Car il faut le répéter : la pensée ne pourra démythifier qu'en se démythifiant sur la place publique, exposant le processus de ses passions et de son travail, habitant pour les dire les *muthoi*, et les *logoi* territoriaux qui la baignent, et lui donnent cette raison d'être, au sens onto-épiphanique du terme. Source vive de l'histoire à la recherche d'un terme qui lui manquera toujours (mais cela n'est plus grave puisque c'était l'élément moteur de l'exposé), trop plein de cons-

topiques, compte-tenu de ses propres absences matérielles « inscrites » dans la bibliographie, pp. 348-349 ? Contre-vérifier avec l'entretien que Brault lui-même accordait au poète Alexis Lefrançois pour le 100^e numéro de *Liberté*, 17 (1975), pp. 66-72.

cience et de désir polymorphes qui œuvrent par le débordement de la matière première, corpus à chaque fois nouveau à quoi se rattache le principe de ses conditions de possibilité discursives. Table des matières à réfléchir, présence, plaisir de ces arcs-en-ciel qui nous libèrent enfin du spectre de notre passé.

Du haut de cette falaise d'où l'on voit poindre le soleil de la culture savante, quelques certitudes péniblement acquises ne font plus l'ombre d'un doute : il faut plonger à corps perdu afin que l'expérience philosophique — expérience humaine de la civilisation, expérience et civilisation *unes* parmi d'autres, et en cela transférables ailleurs — devienne autant cette figure de plongée tout au long du texte que le point d'impact consenti au fleuve. Sans douleur aucune et déjà passé, pour être à nouveau présente.

Montréal, Jour de l'An, 1983.

Département de philosophie
Collège de Maisonneuve

Défaire l'histoire, de Réal Rodrigue

Claude Gagnon

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203215ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203215ar>

[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, C. (1983). *Défaire l'histoire*, de Réal Rodrigue. *Philosophiques*, 10 (1), 111–117. <https://doi.org/10.7202/203215ar>

DÉFAIRE L'HISTOIRE, DE RÉAL RODRIGUE

par Claude Gagnon

Réal Rodrigue nous offre une étude en philosophie de l'Histoire et l'objet historique considéré est l'histoire du Québec*. Il ne s'agit pas ici d'une entreprise historique, du moins à première vue, mais bien d'une entreprise de questionnement philosophique de l'entreprise historique. La « Deuxième partie » du volume s'intitule « L'envers de l'épopée canadienne », ce qui montre bien l'axe de questionnement de son auteur. Cette observation de l'Histoire est bel et bien philosophique au sens où la grille d'observation n'est ni sociologique, ni ethnologique, ni relevant d'aucune autre science humaine au sens restreint. Le regard propre à la grille de Rodrigue pourrait se situer autour de la pratique dite « anthropologie philosophique » dans la mesure où cette pratique s'opérationnalise non pas en systèmes explicatifs, comme en science humaine, mais bien en ensembles herméneutiques. La « Première Partie » de l'ouvrage porte le titre « Une certaine image de l'homme ». La pratique de l'auteur est essentiellement une herméneutique ; il dit : « Que l'on voie donc ici, dans cette phénoménologie critique que nous esquissons par une méthode poético-intuitive » (p. 50) ; « J'essaie de réfléchir, d'interpréter, et non pas de jouer l'historien » (Ibid.).

Nous avons donc en main, un essai d'herméneutique sur l'histoire du Québec qui s'alimente aussi bien des histoires antécédentes diverses (Chapais, Groulx, Hamelin, Ouellet, etc.) que sur d'autres matériaux culturels susceptibles d'être significatifs pour l'herméneute. La poésie y tient une place de choix, en un survol d'une bonne demi-douzaine de poètes nationaux (Grand-

* *Défaire l'histoire*. Longueuil, Éditions du Préambule, 1980. Cette étude critique a été lue lors de la présentation du livre de R. Rodrigue, au congrès annuel de la S.P.Q. (50^e Congrès de l'ACFAS), mai 1982, UQAM.

bois, Hébert, Nelligan, Brault, Giguère, St-Denys Garneau). Mais la bibliographie de l'ouvrage s'ouvre davantage en puisant à l'occasion dans différents essais sur la question (Barbeau, De Nevers) et surtout en s'abreuvant, pour la méthode herméneutique utilisée, de certains grands herméneutes de la philosophie contemporaine (Heidegger, Scheler, Cassirer). C'est donc l'Histoire du Québec interprété au sens fort qui est ici l'objet de l'essai. Répétons-le, Réal Rodrigue propose une réflexion sur la notion *a posteriori* du terme « histoire » pour le Québec. Qu'est-ce qu'un Québécois comprend lorsqu'il entend le terme « histoire », quel est le cryptotype du terme dissout dans l'inconscient de notre collectivité ? C'est à cela que s'attaque précisément notre auteur.

Il circonscrit, dès le début de sa première partie, le paradigme en cause : « Dans l'histoire du Québec, alors même que les Canadiens-français depuis la Confédération en étaient venus à oublier qu'ils formaient un peuple dominé, l'imagination créatrice s'exprimait librement chez les poètes. Libéré de l'idéologie dominante et des autorités constituées, le poète parlait ». (p. 12) « Il (l'homme dominé) a, sous la pression du conditionnement social, à ce point intériorisé cette situation aliénante qu'il a fini — dans bien des cas — par la juger normale ». (p. 88) C'est-à-dire, d'une part une négation psychologique d'un état de fait et, d'autre part, un mécanisme échappatoire permettant la compensation symbolique se définissant progressivement comme une dénonciation et une action tentant de reconscientiser la situation de fait. Sur ce point, la démarche de Rodrigue convainc et l'analyse interprétative du matériau poétique trace lentement mais sûrement le profil de cette domination décrite par les poètes, seuls phares dans cette société de noirceur.

En quoi consiste cette aliénation par rapport à l'état de domination : Rodrigue descend dans les abysses de l'âme québécoise via le poème : le paysage désolé qu'il y trouve et nous dépeint nous fait comprendre bien des choses auxquelles les statistiques des sciences humaines ne peuvent qu'échapper. Que trouve-t-on dans l'âme québécoise par l'expertise phénoménologique du poème-indice ? Rien de moins que la mort. La mort du propre, ce propre, cet universel nécessaire constitutif de l'homme, ce propre constituant l'individu et le collectif, la per-

sonne et le groupe ethnique. Historiquement le Québécois est mort, fut mort à tout le moins. Et le fut longtemps : « Une chose était frappée de mort : la domination française ; une chose était menacée de mort : la nationalité » témoigne au banc, Thomas Chapais (p. 51). Rodrigue souligne : « Après avoir dominé, commencer à être dominé, c'est-à-dire éprouver la menace de mort de son *propre* » (p. 51). Voilà le traumatisme du Québécois qui se présente non pas comme un simple dominé à l'exemple des Amérindiens, mais comme un ex-dominateur devenu dominé, un pêcheur bouffé par un poisson trop gros. Il y a là contradiction violente pour l'image que cet homme devra se faire de lui-même car il devra désormais vivre le rôle opposé à celui prévu dans son scénario de colonisateur ou plus simplement son cerveau de colon.

Voilà le point nodal de tout le traumatisme justifiant, selon Rodrigue, l'être de ressentiment (Ch. I de la Partie II) et de peur (Ch. II) que deviendra le Canadien-français. Qualités psychologiques qui engendreront rapidement « la haine de l'Autre et l'amour excessif de Soi » (p. 51) menant au nationalisme agressif d'une part et d'autre part au « fédéralisme québécois » (p. 60) spécifié par Rodrigue d'un vague « fédéralisme canadien » (p. 58). Nationalistes et fédéralistes, ici, se ressemblent par l'origine, c'est-à-dire par la mort du propre (le conquérant est mort puisqu'il est conquis).

Le conquis, dépossédé de son propre de conquérant, va alors basculer hors de l'histoire en se réfugiant — c'est l'hypothèse de Rodrigue — dans une éternité offerte comme drogue par une seconde génération de dominants, c'est-à-dire les religieux.

Rodrigue n'est pas tendre pour le rôle psychologique qu'aurait joué l'institution religieuse du Québec d'alors : « On comprendra que « la religion » ait pu croître admirablement sur ce sol propice : l'état d'âme de tout un peuple qui ne demandait plus qu'à trouver quelque part une vie que le réel lui refusait (. . .) son statut et sa misère de peuple dominé » (p. 15). Pour Rodrigue, non seulement l'église catholique profita-t-elle de cette désappropriation de la race pour s'imposer, mais celle-là contribua à parfaire la désappropriation en enseignant la médication apte à embaumer le cadavre du propre ; on prescrivit la

Providence. « On ne peut mieux utiliser la foi catholique pour asservir le dominé qui entreprendrait encore en lui, en son for intérieur, des velléités de révolte » (p. 62). La Providence devient paradigme de l'argument analgésique : Thomas Chapais « conclut que la défaite aux mains des Anglais fut providentielle » (p. 61) et incite à l'adaptation au nouveau régime. Rodrigue fouille dans notre matrice de subconscience et nous fait ressouvenir que nous avons tous été programmés à cette enseigne de l'adaptation inconditionnelle, dès notre petite école, lorsque nous récitons « que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (p. 62). Quel beau hasard de circonstance diront les idéologues, quelle merveilleuse synchronicité diraient les psychanalystes !

Pour sortir du « labyrinthe » (titre de sa 3^e partie), Rodrigue propose une double solution qui consiste à quitter le cul-de-sac de la domination en s'inspirant précisément de la personnalité du philosophe : « L'homme sage assume le nomadisme comme sa condition fondamentale dans le monde » (p. 30). Le nomade échappe à tout dominateur car le voyageur peut difficilement servir de cible. Ce nomadisme, le professeur de philosophie l'opérationnalisera sur les sentiments amoureux (p. 29) et humanistes (titre du ch. II de la 3^e partie) pour lutter contre le malheur et la xénophobie caractéristique de notre paysage métaphysique québécois. « Jusqu'à Grandbois, nos poètes n'ont fait que resasser le malheur » (p. 13) mais la parole de Miron est porteuse d'« une ontologie nouvelle » (p. 17) au sens où elle dépasse sa fonction symbolique et s'axe sur une fonction politique (p. 17). L'autre, c'est-à-dire aussi bien le conjoint, que le dominant, que le dominé, que l'étranger, devient alors, sous la plume de Rodrigue, un « Autrui », notion fondamentale de l'ouvrage caractérisant la plénitude de l'être consécutive d'une renaissance du propre (p. 24 et 55). Nous avons affaire à une proposition de libération ontologique, la seule dont les historiens ne traitent pas et que Rodrigue nous capture dans le miroir de sa réflexion empreinte de sensualité et d'espoir. Toute l'entreprise de libération, par le sentiment, combat tout le ressentiment (p. 20, 49, 51, 52, 54, 55) et se garde bien de s'identifier à un quelconque idéalisme, « l'humanité de l'homme étant de nature métaphysique, c'est-à-dire « érotique » et amoureuse dans son origine et sa fin » pourrait se sauver si elle était cultivée.

Car « la vie ne saurait avoir de sens que dans une relation « érotique » et amoureuse au monde » (p. 69). La violence politique ne consiste-t-elle pas à détruire « chez le dominé toute possibilité d'aimer » (p. 68). Les gens haineux seraient toujours des prisonniers d'une certaine domination, d'une domination certaine. La libération ontologique s'identifie donc à une libération érotique, puisque pouvoir être n'est possible que sur un laisser-être de l'autre comme autrui et sur une revendication similaire pour soi-même. Ainsi le couple devient le laboratoire réel de l'apprentissage de la liberté d'être, de la libération. Il y aurait un lien dialectique entre l'érotique et la politique, entre nos façons d'être amoureux et politiques, cela bien posé en termes non mécanicistes mais plutôt vitalistes, tablant sur une vie intérieure dans une réappropriation humanisante du monde extérieur (p. 80). Rodrigue résume : « Le renouveau de l'ontologie, ou mieux le refus de l'idéalisme ou du matérialisme moderne, s'avère donc indispensable à une redécouverte de l'humanisme nomade, à un art de vivre humainement orienté, à une politique faite de respect ». (p. 83).

Au début de mon commentaire, j'ai dit que l'entreprise de Rodrigue n'était pas historique, en ajoutant « du moins à première vue ». En effet il m'apparaît difficile de pouvoir défaire quelque chose sans refaire, plus ou moins involontairement, autre chose. On ne peut défaire toute l'histoire sur une base herméneutique sans fournir une substance conceptuelle positive : on ne nie que sur fond d'affirmation, d'autant plus quand on a pour objectif l'affirmation de l'être. Réal Rodrigue affirme donc, et son modèle critique de l'histoire n'est pas sans véhiculer certains éléments qui demeurent transcendants dans son étude. Ainsi, il écrit : « La moindre petite paroisse offre comme la miniature de ce que fut le Québec d'autrefois » (p. 89). Il y a ici affirmation du totalitarisme de la domination en cause. Et, par là, il est facile pour le lecteur de vérifier l'hypothèse du philosophe devant un terrain si vaste et si varié.

Par coïncidence, l'année dernière je collaborais à l'édition d'une monographie de paroisse, genre littéraire universel dans l'historiographie québécoise mais *terra quasi incognita* pour nos historiens et ethnologues férus de culture métropolitaine. Il peut s'avérer très intéressant de lire une monographie de paroisse

rurale avec l'anthropologie philosophique formulée par Réal Rodrigue. L'exercice, dans le cas de la petite paroisse que j'avais sous la main, fut fructueux.¹ Ce n'est pas ici le lieu de donner le détail de l'application de l'hypothèse Rodrigue à la paroisse des Bois Francs en question. Il y a cependant un problème qui a surgi au long de cette expérience littéraire que j'ai faite. En effet, on peut voir dans la représentation idéaliste de l'écrivain-paysan auteur de la monographie de paroisse, une bonne mesure de la vérité herméneutique de notre confrère humaniste ; notamment la domination religieuse oubliée non perçue par les dominés eux-mêmes. Mais la lecture de la colonisation nous montre tout aussi clairement que sans cette « maudite » Église, il n'y aurait probablement jamais eu de colonisation française sous régime anglais ; donc, jamais non plus de réappropriation de la terre du pays. Enlevons la motivation religieuse des pionniers des Laurentides, des Cantons de l'est et des autres régions du territoire et nous réduisons la collectivité francophone d'ici à une poignée d'émigrés aux U.S.A. et de chômeurs dans le Montréal des années 30 de notre 20^e siècle. Ajoutez si vous y tenez quelques intellectuels sur le marché de l'exportation. Comment le philosophe explique-t-il que l'institution majeure de la domination et de l'aliénation de la race est la même que celle de la conservation et de l'épanouissement de cette même race ? Comment le philosophe interprète-t-il cette contradiction de fonction dans l'histoire ? Après avoir défait l'histoire du Québec avec Réal Rodrigue en l'appliquant à des cas concrets, on a la stupéfaction du mécanicien qui aperçoit dans le ventre du moteur ouvert la pièce qu'il avait postulée être celle hors d'usage et qui semble, au contraire, être celle qui par son bon fonctionnement a évité un bris plus grave dans la mécanique. Réal Rodrigue me pardonnera cette métaphore mécaniciste pour illustrer ma critique de son herméneutique. Il sait, comme moi, qu'il est plus physiquement difficile et plus politiquement délicat dans notre société de faire que de défaire. Surtout lorsqu'on entreprend d'œuvrer sur l'histoire, ce vaste continent imaginaire dont sont friands les rois, les militaires, les religieux et les agences de voyages.

1. Émile Vincent, *Histoire de la Paroisse de Ste-Séraphine*, Municipalité de Ste-Séraphine, 1981.

Rodrigue dénoue l'énigme de notre sensibilité d'« ici », comme on dit, et qui est si chétive ou même ridiculement puritaine au banc des autres nations. Notre préoccupation de « québécutude », *notre* quête de *notre* propre offrent avec l'herméneutique de Rodrigue une interprétation nourricière à notre questionnement sur le syndrome d'ethnocentrisme de ce peuple : « Le culte du passé, la xénophobie, l'allure revancharde d'une partie de l'élite sont les résultats de ce ressentiment » (p. 54). Voilà, à mon avis, le principal mérite de l'ouvrage et sa nécessité de figurer dans *notre* bibliothèque « québécoologique ».

Mais le paradigme de la domination religieuse pose un problème immense. Peut-on imaginer un autre scénario de survivance pour nos colons exploités sans aucune référence à des scénaristes catholiques ? Peut-on imaginer ces bûcheurs héroïques sans leur idéologie mystique ? Jusqu'à quel point le catholicisme ne fut-il pas le seul et réel fixatif historique permettant une resubstantiation du propre du Québécois ? Et, à un niveau plus actuel, jusqu'à quel point, si nous rejetons cette tradition religieuse, ne nous condamnons-nous pas à mourir une seconde fois ? Le profil de la société québécoise depuis la montée de l'anticléricalisme des années 60 me porterait à croire, en effet, que la mort se réinstalle chez nous et que les nationalistes au pouvoir ont substitué aux litanies inutiles un phantasme de consultation référendaire d'un perpétuel secours. Récemment un éditorialiste parlait de René Lévesque comme d'un être de déréliction. Épithète anthropologique tout à fait pertinente à notre propos, les dictionnaires définissant la déréliction comme l'attitude d'esprit de l'homme qui se sent abandonné des forces célestes et qui sombre dans la solitude morale complète.

Département de philosophie
Collège Édouard-Montpetit

Une contribution à l'histoire de la philosophie au Québec

Fernand Dumont

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203216ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203216ar>

[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

Dumont, F. (1983). Une contribution à l'histoire de la philosophie au Québec. *Philosophiques*, 10 (1), 119–125. <https://doi.org/10.7202/203216ar>

UNE CONTRIBUTION À L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AU QUÉBEC

par Fernand Dumont

L'excellent ouvrage d'Yvan Lamonde sur *La philosophie et son enseignement au Québec* (1665-1920)¹ appelle sans aucun doute diverses lectures. J'aimerais proposer quelques remarques en marge de celle que j'ai poursuivie.

À première vue, cette monographie érudite ne nous apprend rien de très nouveau sur le passé de notre culture. Contrôle progressif exercé sur les idéologies par le clergé et l'Église à mesure que celle-ci affirmait son emprise sur notre société, « romanisation » de la pensée officielle, systématisation des énoncés qui confine au dogmatisme : nous savions tout cela avant d'ouvrir ce livre. L'auteur lui-même risque de nous égarer quand il paraît parfois ne voir, dans les résultats de ses analyses, que la confirmation d'un diagnostic largement répandu. Serions-nous donc devant un document supplémentaire qui s'ajouterait à un dossier d'études sur les idéologies québécoises désormais sans surprise ? Je ne le crois pas.

Pour le mieux marquer, je reviens à quelques remarques élémentaires sur l'examen des idéologies.

Si l'on peut isoler (d'une manière relative, certes) les idéologies dans l'ensemble des phénomènes culturels, c'est qu'elles constituent des discours particulièrement articulés — des *textes*, dira-t-on, si l'on veut bien prendre le mot dans un sens à la fois strict et élargi. Cela permet de dégager à partir des idéologies, mieux que pour l'ensemble d'une culture, des thématiques, des

1. Hurtubise HMM, 1980. À compléter par un article du même auteur : « L'histoire de la philosophie au Canada français (de 1920 à nos jours) : sources et thèmes de recherche », *Philosophiques*, VI, 2, octobre 1979, 327-339.

structures, et de les reporter aux pouvoirs et à la division du travail social. D'où le privilège, méthodologique tout au moins, qu'on accorde aux idéologies dans les investigations sur les cultures. Privilège tout relatif, j'y insiste, et qui relève de premières démarches ; car les arrangements auxquels procèdent les discours idéologiques ne sauraient être considérés comme une espèce de *résumé* de la culture. Le travail des intellectuels et des pouvoirs y est trop visible pour qu'on le prenne pour une conception de la société par elle-même. Les idéologies éclairent moins l'ensemble d'une société qu'elles ne révèlent les images que veulent en proposer — ou en imposer — ceux qui détiennent les moyens de le faire. Aussi est-il difficile de mesurer la portée de ces discours, de circonscrire leurs publics, d'évaluer le statut des idéologues, de déceler les liens des discours entre eux.

Heureusement, parmi tous ces discours, il en est certains qui invitent à resserrer l'analyse. On mesure davantage leur diffusion, on connaît plus précisément les organisations qui les portent ; on conçoit avec plus de netteté à quel point ils se sont voulus fondements de culture. À des époques où les programmes scolaires étaient plus minutieusement confectionnés qu'aujourd'hui et faisaient l'objet de contrôles et d'examens plus systématiques et plus larges, les manuels constituaient des discours de ce genre. Ils n'ont jamais été les seuls : on pense aux codes juridiques, aux prescriptions techniques, aux traités de théologie, à bien d'autres documents analogues. Mais les manuels ont un intérêt singulier : ils s'adressent à l'enfant et à l'adolescent, dans des phases décisives de leur socialisation. Leur contenu ne retiendra pas nécessairement l'acquiescement dans le jeune âge ou par la suite ; même pour les oppositions les plus vives, ils seront objets de polémiques qui leur conserveront un poids certain. Il n'est pas indifférent, pour ceux de ma génération, quel que fut leur cheminement ultérieur, d'avoir mémorisé le Petit catéchisme, l'Histoire du Canada de Farley et Lamarche ou le Manuel de philosophie de Mgr Grenier.

Le manuel résumait la « table de la loi » ; il constituait le compendium de schémas et de lieux communs que diffusaient ou contestaient, d'une façon plus vaste et plus coulante, d'autres discours idéologiques. En plus d'avoir été ainsi inséré dans un système d'apprentissage, dont il représentait comme un micro-

cosme, le manuel était l'instrument premier d'accès au baccalauréat, c'est-à-dire à un symbole fondamental d'un statut social éventuel.

*
**

C'est dans cette perspective que, pour ma lecture, le livre d'Yvan Lamonde prend toute sa portée.

Sans doute, il confirme ce que nous savions de l'allure d'ensemble des idéologies dites « conservatrices » d'antan. Il incite surtout à mieux comprendre comment certains pouvoirs et certains idéologues ont tenté de donner fondement — j'oserais dire *axiomatique* — à des idéologies autrement plus dispersées. Il permet d'observer davantage comment cette quête des *fondements* fut liée étroitement à l'emprise progressive du pouvoir.

Yvan Lamonde souligne que, dès les origines, en Nouvelle-France, l'enseignement de la philosophie est lié étroitement à celui de la théologie. Il est déjà une sorte de scolastique. J'aurais aimé que l'auteur ne se borne pas à des parallèles avec l'enseignement des collèges en France, à la même époque ; qu'il fit quelque allusion à ce qui, en Europe, séparait la philosophie des collèges et le mouvement philosophique. Nous sommes au moment où disputent et écrivent Descartes, Pascal, Malebranche . . . Bien entendu, s'il y avait place pour un enseignement des philosophies de collège en Nouvelle-France, il ne pouvait être ici en contradiction avec un mouvement philosophique autochtone. Mais cette absence de contrepartie aura des conséquences plus tard, aux siècles suivants, quand à cette philosophie des collèges s'opposera une « philosophie de l'opinion ». De cette dernière, Lamonde marque fort bien les conditions d'émergence. Avec les institutions parlementaires, les journaux, les bibliothèques, paraissent et se confirment à la fois une bourgeoisie « éclairée » et une sphère de l'« esprit public », comme on disait en ce temps-là.

Dès lors se confrontent une « philosophie de professeur » et ce que j'appelais une « philosophie de l'opinion ». Car ce sont moins des systèmes qui se heurtent que des conceptions portant sur les enracinements sociaux de la spéculation philo-

sophique. Je retiens, à titre d'illustration, deux textes que cite Yvan Lamonde. Le premier est publié dans la *Gazette de Québec* du 31 mars 1791 : « Il y a à présent seize mois que les Français vivent sous un gouvernement libre, et jouissent de la liberté de presse, et dans ce court espace la raison a fait plus de progrès, et les esprits se sont plus éclairés qu'ils n'auraient probablement fait durant un siècle avant la Révolution ». Le second texte paraît en 1791 dans la *Gazette de Montréal* : « Il ne faut pas que le ciseau de la superstition et de la théologie ronge les ailes du Génie — non il est absolument nécessaire que les hommes se servent de la raison que Dieu leur a donnée pour guide, qu'ils examinent tout, qu'ils cherchent sans cesse à découvrir la vérité qui peut seule faire le bonheur de leur existence ».

On saisit mieux, dans ce contexte, un enjeu qui ne concernait pas seulement notre société. Il renvoie à un immense débat qui la débordait de toutes parts. La « philosophie des lumières » en appelait à l'*opinion*, à l'*esprit public* dont la bourgeoisie ouvrait partout la voie. La pensée catholique européenne du début du XIX^e siècle, en voulant la réfuter, en acceptait à tout prendre le postulat : la référence à une opinion, à un consensus dont on cherchait les assises jusque dans les origines du langage. Dès lors, on ne s'étonne pas de la percée de la philosophie de La Mennais (première manière). Lamonde aurait pu souligner davantage à quel point il y a eu alors convergence d'une recherche d'ici avec les grands débats d'Occident.

Par ailleurs, il montre admirablement quelle en fut l'issue. À partir des années 1860, on assiste à un renforcement du pouvoir de l'Église, qui se traduit par l'augmentation rapide des effectifs du clergé, des effectifs des collèges, qui se révèle aussi dans un encadrement doctrinal, dont une sorte de professionnalisation des enseignants de la philosophie est une des conséquences. Le « sens commun », l'« opinion fondée » s'identifient avec le catholicisme en ses aspects les plus institutionnels. « Quand donc, s'écrie un auteur, un trop grand nombre de catholiques instruits du Canada sauront-ils qu'il y a une science catholique, une philosophie catholique, une histoire catholique, des arts catholiques, une morale et j'oserai dire, une religion catholique. » (*Mélanges religieux*, 17 janvier 1851, cité p. 134).

L'achèvement du processus fut à la fois d'ici et d'ailleurs. L'Église catholique s'acheminait vers une philosophie officielle, celle de saint Thomas, que sanctionna officiellement l'encyclique de Léon XIII. Lamonde souligne, avec pertinence, que cette encyclique ne fut pas reçue au Québec de façon passive. Elle consacrait, à sa manière, une sorte de mouvement interne, la recherche d'une unanimité. Les conditions sociologiques étaient en place pour que cette philosophie de sens commun devienne le sens commun des collèges — et d'une société. Il y fallut un effort d'uniformisation des programmes, des manuels, une centralisation des institutions dont Lamonde raconte l'histoire.

L'auteur prolongera son récit dans un autre ouvrage, souhaitons-le. Mais à la date où il s'arrête, était achevée pour l'essentiel la mise en place des conditions de l'enseignement de la philosophie. Bien plus tard, ceux de ma génération n'ont pas fait autrement leur premier apprentissage de la philosophie qu'en butinant, dans le manuel de Mgr Grenier entre autres, les derniers vestiges de l'histoire reconstituée dans cet ouvrage.

*
**

Je répète que j'ai lu ce livre à ma manière, avec mes lunettes et en y mettant mes propres questions. Aussi, je noterai rapidement comment ces questions pourraient se prolonger plus loin. Est-il meilleure façon d'étudier un ouvrage qui mérite beaucoup d'attention ?

Ces prolongements éventuels je les ramènerai, un peu arbitrairement, à trois principaux.

1. Lamonde, je l'ai remarqué, ne manque pas de mettre en relation l'histoire de la philosophie scolaire en notre pays avec le plus large mouvement des idées au Québec et ailleurs. Il me semble qu'il reste à explorer plus à fond ces lieux, ces jeux d'influences et d'assimilations. Ainsi, la référence à un Moyen Âge mythique, qui fut si importante au dix-neuvième siècle, a inspiré mais a débordé aussi de toutes parts le triomphe de Thomas d'Aquin. Elle relève d'un vaste débat de l'Occident où se sont emmêlés les courants les plus divers. Il s'agissait, dans la mouvance accélérée de l'histoire, de se donner une conscience

historique. Exalter le Moyen Âge ou le dénigrer pour comprendre l'incertain XIX^e siècle, pour le situer dans une évolution et un destin : de droite et de gauche, de Chateaubriand à Michelet, en passant par tant d'autres, que de tâtonnements où la lecture du passé était aussi une lecture du présent². Un ample regard sur la pensée québécoise de jadis, à qui n'échapperait aucune des composantes principales de la pensée occidentale d'alors, permettrait de mieux appréhender le champ où ont été élus les choix que décrit Lamonde. Il entraînerait aussi à mieux ressentir la dramatique de ces choix, de sorte que paraîtrait plus complexe le dossier conventionnel sur ce passé que les monographies, en s'accumulant, semblent un peu trop confirmer. N'est-ce pas, après tout, la vertu de la recherche que de ne point se borner à introduire dans un dossier historique de nouvelles pièces à convictions, de faire sourdre des questions qui bousculent les belles ordonnances ?

2. Grâce au matériau qu'il analyse, Lamonde fournit un point de départ pour examiner à nouveau la crise du catholicisme québécois à partir des années 60. En tout cas, j'y trouve aliment pour une hypothèse qui m'est chère. Le catholicisme d'ici s'est effondré brusquement, après un règne apparemment tout puissant ; on s'étonne parfois de ce paradoxe. Je crois, pour ma part, qu'il n'a rien de surprenant, à condition de chercher la cause de l'effondrement moins dans les années dernières que dans les années triomphantes d'avant. La systématique idéologique que reconstitue Lamonde est exemplaire de l'idéologie religieuse plus vaste ; elle en montre, par son resserrement, la précarité. La pensée religieuse était devenue un code des enseignements officiels ; elle trahissait ainsi non pas seulement sa distance par rapport aux contestataires de l'Église, mais aussi sa distance, au-dedans de l'Église, entre un enseignement tout formel et les exigences de l'action effective et de la sensibilité des chrétiens.

On saisit mieux, sous cet éclairage, les tentatives de la *Relève*, de *Cité libre*, de *Maintenant* pour détendre ces systèmes, pour manifester plus librement et par des pensées de compromis

2. Belle vue d'ensemble dans un article récent de Pierre Vallin : « Le Moyen Âge, aujourd'hui », *Études*, 356, 4, avril 1982, 481-496. Voir aussi, dans une bibliographie immense, Jürgen Voss : « Le problème du Moyen Âge dans la pensée historique en France (XVI^e-XIX^e siècles) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1977, 321-340.

ces exigences d'action et de sensibilité. Et on entrevoit mieux les causes de leur échec.

3. Dans la ligne de mes réflexions de départ sur l'importance des manuels et des codes pour l'étude des idéologies, le livre de Lamonde devrait être mis en regard d'autres cas du même genre. Le hasard de l'édition nous fournit un bel exemple, cette fois pour l'enseignement de la littérature canadienne-française. Dans une thèse de maîtrise, Lucie Robert étudiait récemment la structure du manuel de Mgr Camille Roy, son évolution selon les éditions successives³. On y voit se constituer l'espace littéraire québécois comme référence pour les jeunes générations durant un demi-siècle. Comment ne pas rapprocher ce phénomène idéologique de celui qui a retenu l'attention de Lamonde ?

À mesure qu'elles se multiplieront, ces monographies, apparemment anodines et confinées à l'érudition patiente, apporteront une contribution décisive à un immense phénomène que j'appelle, pour ma part, *l'institutionnalisation de la culture*. C'est là un des grands problèmes de notre temps, un des grands courants qui l'animent. À la culture dispersée dans la vie quotidienne fait de plus en plus place la culture fabriquée, sublimée dans des univers superposés où sont à l'œuvre des pouvoirs, des organisations, des intellectuels, des modes et des codes. L'institutionnalisation de la culture par l'Église, les collègues, les professeurs, dont Yvan Lamonde et Lucie Robert nous offrent de minutieux examens, est un cas qu'il faut désormais replacer dans un contexte infiniment plus large, celui du destin de la culture. Les agents, les pouvoirs, les modes et les codes ont changé depuis le manuel de Mgr Grenier et celui de Mgr Roy ; loin de disparaître, le phénomène est devenu partout présent dans sa dispersion même. Il y a donc profit immense à s'attarder à des cas qui, loin d'achever une histoire dépassée, préfiguraient l'histoire d'aujourd'hui. À condition de ne pas renvoyer à la vaine curiosité historique ce qui, au contraire, nous interroge au plus près de notre actualité.

Département de sociologie
Université Laval

3. Lucie Robert : *Le manuel d'histoire de la littérature canadienne de Mgr Camille Roy*, thèse publiée par l'Institut québécois de recherche sur la culture, 1982.

Texte à plusieurs voix autour d'un livre ou les suites d'une table ronde sur Le Singulier de Marc Renault

Léon Charette, René Champagne, Robert Imlay et Marc Renault

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203217ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203217ar>

[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

Charette, L., Champagne, R., Imlay, R. & Renault, M. (1983). Texte à plusieurs voix autour d'un livre ou les suites d'une table ronde sur Le Singulier de Marc Renault. *Philosophiques*, 10 (1), 127–151. <https://doi.org/10.7202/203217ar>

INTERVENTIONS

TEXTE À PLUSIEURS VOIX AUTOUR D'UN LIVRE

ou les suites d'une table ronde sur *Le Singulier*

de Marc Renault

Lors d'un récent congrès¹, trois commentateurs étaient invités à adresser des questions au livre de Marc Renault, *Le Singulier. Essai de monadologie*². La densité et la difficulté de cet ouvrage, où sont discutées les perspectives modernes sur l'interpellation de l'étant singulier et de ses intérêts par la métaphysique, ont permis aux participants de se situer eux-mêmes, en formulant interrogations et objections. Ainsi, les professeurs Léon Charette, Robert Imlay et René Champagne ont élargi le débat en choisissant de présenter dans le cadre d'une table ronde, des interventions relativement autonomes et engagées, auxquelles Marc Renault a alors répondu sur le vif. La puissance de ce livre tient en effet à sa manière de serrer de près les options premières dans tout discours théorique, et par là, de renvoyer le lecteur à l'examen des siennes. D'où la diversité des intérêts exprimés dans ces trois contributions ; elles méritent d'être considérées autant pour leurs qualités propres qu'en tant qu'explicitation de la problématique du *Singulier*.

Une fois le congrès terminé, l'auteur a eu l'occasion de s'arrêter sur ces commentaires qui avaient pris une forme écrite, et de rédiger une réplique. On trouvera ici les trois interventions et la réponse qui leur a été faite, pour donner une suite à ce que les échanges d'un congrès comportent de spontané et d'inachevé.

D.L.

1. Congrès de l'Association canadienne de philosophie, Ottawa, 1982.

2. Collection « Recherches » no. 22, Desclée/Bellarmin Paris/Montréal, 1979. (cf. compte rendu in « Philosophiques » IX. 2.

INTERVENTION DE LÉON CHARETTE

Dès le début de son ouvrage sur *Le singulier*, l'auteur, M. Marc Renault, nous prévient qu'il s'agit d'un essai, et que sans vouloir faire œuvre d'historien, il s'inspire néanmoins de M. Maurice Blondel.

Ces précautions de l'auteur autorisent sinon encouragent celui qui n'est ni spécialiste de Blondel, ni historien de la philosophie, à ne pas recenser dans le détail les points de rencontre ou de divergence entre les deux auteurs, mais à tenter de saisir l'intention fondamentale de cette démarche qui se veut du même esprit que celui de M. Blondel. C'est surtout de ce point de vue de l'intention fondamentale que je voudrais proposer certaines réflexions très libres et très sommaires, qui ne constituent en aucune façon un commentaire suivi des analyses magistrales et difficiles effectuées par M. Renault, mais qui représentent une sorte d'éventail des principaux thèmes de réflexion que la lecture de son ouvrage a provoqués dans mon esprit, de même que l'énoncé de certains prolongements possibles.

M. Renault, comme Blondel, prend son point de départ dans le problème de la destinée humaine, et veut poser le problème à partir de l'être singulier concret. Plus spécifiquement, il veut parler non seulement des conditions de possibilité de la pensée, mais encore, et peut-être davantage, des conditions de son parachèvement. Par là, M. Renault me semble élaborer, comme M. Blondel, une philosophie « de l'insuffisance » (pour ne pas dire de la contingence), et révéler son intention fondamentalement métaphysique. Qu'on se rappelle la remarque de Blondel :

Je n'entends ou ne lis jamais l'étiquette qu'on m'accrole « Philosophie de l'action » sans une irritation secrète : car enfin, si j'avais publié d'abord, comme c'eût été possible et peut-être prudent pour commencer, mon étude élaborée depuis les débuts sur la Pensée ou celle sur l'Être que je n'ai cessé de ruminer, ne m'eut-on pas honoré d'une autre affiche ?

On ne disputera probablement pas que M. Blondel voulait procéder à une étude de tout ce qu'implique la finitude humaine et son inachèvement. À première vue, l'entreprise de M. Renault me paraît à la fois plus restreinte et plus radicale : plus restreinte

parce que centrée davantage sur la question du savoir et moins explicite sur ses propres thèses métaphysiques et épistémologique ; plus radicale parce que plus globale dans sa remise en question de tout l'effort de compréhension philosophique déployé depuis Descartes, effort qui en raison de la séparation introduite entre la pensée et l'étendue est constamment guetté par la tentation de l'immanence sous une forme ou sous une autre.

Quelques textes pourraient étoffer cette brève comparaison. En ce qui concerne les ressemblances d'abord. M. Blondel écrivait dans *l'Action* de 1893 :

Croire qu'on peut aboutir à l'être et légitimement affirmer quelque réalité que ce soit sans avoir atteint le terme même de la série qui va de la première intuition sensible à la nécessité de Dieu et de la pratique religieuse, c'est demeurer dans l'illusion . . .

M. Renault dit de manière semblable :

Si la pensée se fragmente chez nous en pensées, il reste que dans chacune de ces pensées la loi du développement intégral de la pensée est présente : chaque moment de la progression implique la progression entière comme règle d'intégration des pensées particulières (p. 9).

Et maintenant quant aux différences : M. Blondel écrivait dans *l'Action* de 1936 :

J'affirme en conséquence la vérité objective des concepts, leur contenu réaliste, l'immanence vitale en eux des réalités auxquelles ils donnent accès en notre intelligence ; et cela d'autant plus que je ne confonds pas tous les concepts en une même foule — où tous les substantifs se feraient prendre pour le vêtement d'authentiques substances — Il y a donc à opérer un triage, mais sans diminuer pour cela la portée essentielle de ce pouvoir de former des concepts ; car — il implique toujours la puissance intellectuelle qui est captatrice de vérité et d'être.

M. Renault semble moins optimiste quand il écrit :

L'étant singulier s'éveille à l'indubitable évidence qu'il y a un ordre universel de l'être, mais sans comprendre tout ce dont cette évidence enveloppante est grosse, de sorte qu'il ne sait pas comment son être s'ajuste dans le puzzle universel : quelle est la destinée d'un singulier, dont la pensée est ouverte à l'infini sur l'universelle réalité, et qui ne peut par suite se comprendre par des concepts théoriques ? (p. 13)

M. J. Maritain a traité autrefois de ce problème de la valeur des concepts par rapport à la philosophie bergsonnienne. Il raconte la chose en ces termes :

C'est en 1908, tandis que nous délibérions — si nous pouvions accorder la critique bergsonnienne du concept et les formules du dogme révélé, que l'irréductible conflit entre les énoncés « conceptuels » de la foi théologale — et la doctrine philosophique pour laquelle nous nous étions passionnés pendant nos années d'études — nous apparut comme un de ces faits trop certains dont l'âme — sait aussitôt qu'elle ne leur échappera pas. (. . .) Il fallait choisir : il est clair qu'on ne pouvait choisir que pour l'infailible. (. . .) Puisque Dieu nous propose dans des concepts et des propositions conceptuelles (. . .) les vérités les plus transcendantes et les plus inaccessibles à notre raison, la vérité même de sa vie divine, son abîme à lui, c'est donc que le concept n'est pas un simple instrument pratique incapable à lui seul de transmettre le réel à notre esprit, bon à morceler artificiellement des continuités ineffables, et qui laisse fuir l'absolu comme l'eau à travers un filet . . . (*La ph. bergsonnienne*, Préf. à la 2^e éd. p. XII-XIII).

Le dilemme soulevé par M. Maritain reste posé, et il ne me semble pas, à première vue, que l'ouvrage de M. Renault l'ait considéré avec suffisamment d'attention. Quoi qu'il en soit de ce point, il est vrai que nos constructions théoriques resteront toujours inachevées tant en extension qu'en compréhension ; et il est peut-être encore plus facile d'admettre avec M. Renault que :

Quand l'intellectuel a dévidé le fuseau de son discours savant, il lui reste encore à penser et à faire, comme sait le faire l'homme simple. Les réfutations spéculatives de l'intériorité sont une *ignoratio elenchi* : elles prennent le papier pour le théorème ou la partition pour la musique (p. 89).

Sans entrer dans le détail des analyses serrées effectuées par M. Renault, il peut apparaître que c'est bien, en effet, la disparité constatée entre le savoir et le vécu concret, entre l'être et les êtres, entre la pensée et les pensées, entre le vouloir et le voulu actuel, entre le fini et l'infini, qui conduit ultimement la personne (ou monade) à la nécessité d'une option fondamentale que M. Renault décrit en ces termes :

ou bien la raison sera seulement l'outil technique de la possession du monde (et alors la destinée humaine se déroule entièrement

dans la temporalité historique et naturelle), ou bien la raison ouvre effectivement un horizon nouveau, un monde spirituel transcendant, (et alors notre situation mondaine a comme sens de nous permettre d'entrer au royaume de l'esprit par consentement plutôt que d'y être mis d'office) (p. 111-112).

Ainsi, poursuit-il,

La monade tranche nécessairement cette alternative par une option qui manifeste sa volonté d'être et définit quel être elle veut (p. 115).

Mais pour donner un visage encore plus concret à cette option, peut-être pourrait-on la décrire de la façon suivante. Dans les deux cas, la personne (ou monade) choisit le transcendant, c'est-à-dire, l'autre. Mais ce choix peut se faire en deux sens possibles : par en bas, du côté de la matière conçue comme auto-suffisante, et on retrouvera soit le mythe nietzschéen de l'éternel retour, soit différentes formes d'immanentisme ou de positivisme, soit encore l'utopie marxiste de la société sans classes ; par en haut, du côté de l'esprit, on retrouvera le Transcendant au sens du tout autre et du divin.

Cette deuxième partie de l'alternative, à mon avis, peut elle-même être pressentie par une autre analyse métaphysique de l'être concret qui en laisse déjà entrevoir le projet, ne serait-ce que confusément : je cite un passage de S. Thomas d'Aquin :

Quand un être trouve en un autre toute la raison de son existence et de sa bonté, il ne se peut qu'il n'aime cet autre naturellement plus que lui-même, car, — toute partie aime naturellement le tout plus que soi (. . .) Sous ce rapport tout être aime Dieu naturellement plus que lui-même (*Ia Pars*, q. 60, art. 5, ad. 1).

Quant au point de vue de l'origine métaphysique de l'être concret, S. Thomas écrit encore :

Aussi longtemps qu'une chose possède l'être, il faut que Dieu lui soit présent, et cela conformément à la manière dont elle possède l'être. Or, l'être est en chaque chose ce qu'il y a de plus intime et de plus profondément inhérent, puisqu'il joue à l'égard de tout ce qui est en elle le rôle de forme, de principe déterminateur. On doit donc en conclure nécessairement que Dieu est en toutes choses, et cela de la manière la plus intime (*Ia P.*, q. 8, a. 1, Resp.).

Qui n'a pas reconnu dans cette dernière phrase un écho des *Confessions* de S. Augustin :

Dans ma laborieuse et haletante indigence de vérité, je vous cherchais, mon Dieu — mais vous étiez au-dedans de moi plus profondément que mon âme la plus profonde, et au-dessus de mes plus hautes cimes » (L. III, Ch. 6).

On entrevoit déjà, j'imagine, où je veux en venir par ces textes. C'est que si l'hypothèse ou l'option d'un Dieu Transcendant et personnel a du sens, les données mêmes du problème de le connaître ont totalement changé. En effet, chacun sait que celui qui est savant dans les choses morales peut se conduire d'une manière immorale, et que même l'expert en sciences religieuses peut ne pas être croyant. C'est que le savant ici parle *de* quelqu'un, tandis que le croyant parle *à* quelqu'un. Or, de même qu'on ne peut apprendre à connaître une personne seulement à penser à elle — on en resterait seulement au niveau du rêve ou de la fantaisie — de même la connaissance de Dieu ne s'acquiert pas par la simple pensée, mais par sa fréquentation (et peut-être aussi par celle de ses meilleurs amis). Il me semble donc que, au-delà de la science des savants et des philosophes, les interprètes les plus autorisés de l'expérience religieuse se trouvent chez les auteurs spirituels ou les mystiques, en qui se réalisent le plus parfaitement à mon avis la réconciliation de l'intelligence et de la volonté, l'union complète de la connaissance et de l'amour — (Henri Bergson, dans *Les deux sources* etc. a montré, à mon avis, l'importance de l'étude du mysticisme pour la philosophie. Et la philosophie de la religion rejoint ici la théologie mystique.) Mais, laissons ce dernier point.

Si l'on revient maintenant au point de départ de l'ouvrage de M. Renault, on se souviendra qu'il s'enracine dans le singulier. Selon les termes de l'auteur :

Nous ne pouvons pas aborder le problème philosophique là où nous ne sommes pas, dans une raison théorique détachée de la destinée concrète de chacun (p. 11).

L'auteur postulait donc l'importance et la valeur de cette destinée de l'être pensant concret. En un sens, toute la démarche de l'ouvrage consiste à vérifier cette hypothèse. Mais voilà que par l'option qui a déjà été indiquée précédemment, la monade

ou personne peut : ou bien se choisir et s'affirmer comme auto-suffisante, mais pour se perdre ultimement dans le déferlement sans fin de la matière, ou bien elle peut choisir la Transcendance divine et en un sens se perdre, mais dans l'espoir d'être ensuite rendue pleinement à elle-même. Et M. Renault note avec raison ici :

Le consentement à Dieu ne se fait pas sans un désistement ressenti comme la mortification de notre appétit d'autonomie et de suffisance : la monade n'accepte pas d'être par l'Autre sans en rabattre d'une volonté propre qui se flatte de ne rien devoir qu'à soi (p. 117).

Peut-être est-ce là, en effet, la forme la plus haute et la plus exigeante du détachement intellectuel. Mais il avait écrit quelques lignes plus haut une phrase qui me paraît appeler certaines précisions. Je cite :

L'option pour la transcendance implique la thèse d'un droit à la singularité au sein d'un ordre universel dont la monade attend qu'il lui permettra d'être à la mesure de ses exigences idéales (id.).

Mais pour paraphraser la façon dont l'auteur voit l'existence des anges en métaphysique médiévale, « la réalité des monades est relative à la transcendance d'une liberté créatrice » (p. 108). En d'autres termes, l'existence même des monades peut bien être due à la liberté créatrice, mais leur nécessité ou permanence, leur « droit à la singularité » s'enracinent dans un autre aspect de la Transcendance, et plus précisément dans le fait révélé que Dieu est Amour.

En effet, au jugement attribué à Dieu et répété sept fois au sujet de sa création : « Dieu vit que cela était bon » (*Genèse*, c. i), le *Livre de la Sagesse* fait écho à son tour dans la prière du prophète :

Tu aimes en effet tout ce qui existe et tu n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait ; car si tu avais haï quelque chose, tu ne l'aurais pas formé.

Et comment une chose aurait-elle subsisté, si tu ne l'avais voulue ?

Ou comment ce que tu n'aurais pas appelé aurait-il été conservé ?
(c. 11, v. 24-25)

Dans ce contexte, il conviendrait alors tout à fait de dire que « les monades sont pensées, élues, voulues, dans leur singularité même, par le Créateur » (p. 108). C'est ultimement par l'amour gratuit dont elle est l'objet que la monade peut voir assuré et garanti son droit à la singularité. Car si aimer consiste à vouloir le bien de ce que l'on aime, comment celui qui aime pourrait-il envisager la destruction de ce qu'il aime vraiment ?

Mais s'il en est ainsi, c'est alors que survient pour la monade la question soulevée par notre auteur :

Sur ce plan de l'option fondamentale, serait-il plus difficile d'accepter qu'on nous donne que de donner ? (p. 117)

La question mérite en effet la plus sérieuse réflexion.

Je me rends bien compte, pour terminer, que les brefs commentaires qui précèdent relèvent, à vrai dire, moins de la critique que de l'interrogation et de l'échange. C'est pourquoi je voudrais ajouter que je sais gré à M. Renault d'avoir contribué par son ouvrage à alimenter la méditation philosophique personnelle de ses lecteurs.

Département de philosophie
Université d'Ottawa

INTERVENTION DE ROBERT A. IMLAY

Mon ignorance de la philosophie de Maurice Blondel est, hélas, totale. Fort heureusement, mon ignorance de la philosophie de Descartes, bien que profonde, n'est pas pour autant complète. Il me serait, par conséquent, avantageux d'aborder le très intéressant et très audacieux livre de M. Renault par le biais de ma connaissance des spéculations du grand philosophe français. Cela m'est d'autant plus avantageux que M. Renault en parle abondamment, si ce n'est que pour le critiquer.

Qu'est-ce qu'il reproche à Descartes au juste ? Si je comprends les grandes lignes de sa critique, il lui reproche d'avoir essayé de convertir, d'une manière théorique, une philosophie de la représentation en philosophie de l'être. Une telle conversion, selon M. Renault, implique le monisme spinoziste. Mais Descartes n'est pas spinoziste et, à moins que je ne m'abuse, M. Renault non plus. Celui-là, par conséquent, toujours selon M. Renault, n'a d'autre choix que de recourir au dogmatisme pour effectuer la conversion tant désirée de la représentation en être. Et si l'on s'obstine à héberger des doutes là-dessus, M. Renault nous cite l'autorité de Kant, selon lequel l'être (Sein) n'est pas un prédicat réel, pour nous extraire l'assentiment ferme et inconditionnel.

Permettez-moi de dire d'abord que, l'autorité de Kant nonobstant, j'ai la témérité de ne pas être convaincu que l'existence ne soit pas un prédicat réel. Pour trancher une telle question, il faudrait d'abord une idée beaucoup plus claire, voire distincte, de ce qu'on entend par « prédicat réel ». Et ce n'est pas, que je sache, chez Kant que l'on va la trouver. Mais quand même l'existence ne serait pas un prédicat réel, je ne vois pas en quoi la conversion de la représentation en être serait nécessairement vouée à l'échec. Car quoi qu'on entende par « prédicat réel », l'imprédictabilité de l'existence ne signifierait point que je ne pusse comprendre l'être dans un concept. C'est une chose de dire que du concept à l'être la conséquence n'est jamais bonne — corollaire, il faut croire de la thèse que l'existence ne soit pas un prédicat réel. C'est une tout autre chose de dire que du concept à la *compréhension* de l'être, la conséquence n'est jamais bonne. Il me faudrait d'ailleurs, pour ma part, des arguments

bien solides — je n'en vois malheureusement pas dans l'œuvre de M. Renault — avant de verser dans un scepticisme aussi irrémédiable.

Mais n'y a-t-il vraiment pas de remèdes ? M. Renault parle à cette fin des intérêts pratiques de la raison. À la bonne heure ! En même temps, les intérêts pratiques ne peuvent remplir le rôle que la tradition et — oserais-je dire ? — le bon sens confie à la raison eu égard à ses intérêts théoriques. Qui plus est, les intérêts pratiques de la raison peuvent difficilement s'avérer efficaces tant qu'ils dépendront — et comment dénier une dépendance quelconque — d'une raison théorique aussi impuissante, pour ne pas dire trompeuse, que nous présente M. Renault.

L'un des éléments de cette prétendue impuissance de la raison théorique telle que la conçoit Descartes est, toujours selon M. Renault, son incapacité de saisir l'étant singulier. Je crains fort, cependant, que cette incapacité ne soit que le produit d'une interprétation abusive de la part de M. Renault de la pensée de Descartes à ce sujet. Prenons, par exemple, le fameux *cogito* que M. Renault, à juste titre d'ailleurs, nomme « le socle du système cartésien ». Celui-ci, si je le comprends bien, prétend que la certitude de la pensée n'établit que l'existence d'un sujet logique. Et il faut toujours distinguer entre un sujet logique et l'étant singulier. Mais Descartes serait entièrement d'accord. Le *cogito* n'est point, à son avis, un exemple du principe que chaque attribut en acte, si j'ose dire, exige un sujet d'inhérence qui existe. Descartes, à vrai dire, y admet des exceptions. L'argument dit ontologique, par exemple, présuppose que l'on peut qualifier Dieu d'une certaine manière dans les prémisses sans pour autant affirmer par ce fait même qu'il existe. Sinon l'argument constituerait une pétition de principe flagrante. Or, il n'en est rien. On peut décrire des entités tout en laissant ouverte la question de leur existence. Du moins telle est la conviction de Descartes.

Mais le *cogito* alors ? Est-ce tout simplement une autre exception au principe que chaque attribut en acte exige un sujet d'inhérence qui existe ? Si la réponse est affirmative, comment serait-il en état de prouver que Descartes existe ? Si la réponse est, au contraire, négative, comment celui-ci justifie-t-il l'ex-

ception faite pour le cas de Dieu, tandis qu'il ne consent pas à faire une pareille exception pour son propre cas ? La seule façon de dénouer le nœud gordien, c'est de reconnaître que le principe en question n'a rien à voir avec le *cogito*. Celui-ci n'est ni une confirmation de ce principe, ni une exception à ce même principe. Il passe outre. Il s'agit d'une simple inspection de l'esprit où la pensée apparaît telle qu'elle m'appartient. Et en même temps je m'apparais à moi-même en tant qu'être singulier — pour rejoindre le propos de M. Renault — et non pas en tant que sujet logique. Descartes, autant que Blondel, accède au singulier.

Department of Philosophy
University of Toronto

INTERVENTION DE RENÉ CHAMPAGNE

Je ferai d'abord deux remarques préliminaires :

1) Je dois avouer à ma courte honte n'avoir jamais lu les grandes œuvres de Blondel. Aussi m'est-il impossible de juger, pour cet essai dans lequel la pensée de Blondel joue un si grand rôle, ce qu'il faut rendre à Blondel, ce qu'il faut rendre à Renault.

2) J'ai lu *Le Singulier* après une session consacrée au marxisme. Cette session m'a poussé à ne retenir de ce livre d'une grande densité intellectuelle qu'un point précis, celui du rapport immanence-transcendance. L'immanentisme marxiste me poussait, en effet, à saisir — sous la plume de Renault ou de Blondel-Renault, que sais-je ? — Comment des philosophes se trouvaient justifiés à briser le cercle de l'immanence et d'opérer le passage à la transcendance.

Immanence ou transcendance ?

Une telle question, ce n'est pas dans l'abstrait que cet essai veut la poser. Elle surgit par rapport au *singulier*, et, d'une façon plus précise, comme il est souvent dit, par rapport à l'intérêt du singulier que la pensée authentique ne peut jamais délaisser.

Mais de quel intérêt s'agit-il ? Ce n'est pas n'importe quel intérêt qui fera surgir la nécessité de l'option entre immanence et transcendance. La monade pensante doit élargir l'horizon de son intérêt « aux dimensions de l'intentionnalité de la raison » (82). Elle doit se hausser au niveau du désir — qui lui est spécifique — de l'intégrale réalisation de soi. « La philosophie se distingue de toute autre recherche intellectuelle en ce qu'elle adopte comme normatif de ses travaux le point de vue compréhensif de la *monade concrète et singulière* en qui la pensée intervient comme fonction de l'*universelle* assimilation du réel dans le singulier » (89).

À l'égard de cet appétit d'être qui lui est propre, les aliments cosmiques de l'expérience empirique dispersée n'offrent que des « expériences apéritives » (83).

Il est plusieurs visages de l'immanentisme :

— l'immanentisme spinozien avec sa réduction discursive de toute chose à l'unique substance et le monisme de l'idée absolue ;

— l'immanentisme positiviste qui ramène l'intérêt de la raison à ce qui est accessible à l'entendement positif et s'impose la discipline de l'agnosticisme ;

— l'immanentisme sartrien qui revendique à la fois la liberté devant les catégories de l'objectivité et le transcendant qui fonderait son être ;

— l'immanentisme idéaliste hégélien ou schellingien qui se donne un contenu par l'histoire ou par une cosmo-théogonie.

Il y a plusieurs visages de l'immanentisme, mais selon Renault-Blondel, il y a un fondement général, qualifié d'illusion volontaire aux divers immanentismes.

C'est une décision volontaire *non-rationnelle* qui est à la source de l'opération immanentiste. L'impératif du *pouvoir* pousse l'homme à vouloir une réalisation de sa destinée qui soit en ses propres mains. La *théorie* immanentiste vient en second lieu.

Cet impératif du pouvoir amène la raison à décréter que son intérêt et en *dedans* des limites de l'ordre phénoménal positif ou de l'idéalisme transcendantal. Il force le jugement soit à se satisfaire du phénomène, c.-à-d., à phénoménaliser l'idée, soit à idéaliser le phénomène. L'immanentisme apparaît donc comme une mystification théorique.

Si l'option pour l'immanence n'est pas rationnelle, il nous importe de voir comment l'option pour la transcendance se présente, elle, comme rationnelle et portant le « véritable intellectualisme ».

Il faut choisir car il en va du salut et de la destinée de la monade concrète et singulière ;

— ou bien nous pensons que la monade inscrit sa singularité dans un absolu transcendant ;

— ou bien nous nous engageons à l'oblitération de la monade dans une totalité moniste et immanentiste ;

— ou bien la volonté de se suffire commande la spéculation ;

— ou bien la volonté refuse comme suffisante pour la pensée et une réalité positive inadéquate à son idée de l'universel et cette même idée fixée dans un monisme logique.

Le choix entre ces ou bien . . . ou bien . . . ce sont les exigences inscrites dans la nature de la monade pensante qui le commandent et l'orientent.

Dans l'opération immanentiste, il y a un rabais quant à soi-même. La monade, dans une telle option, porte sur elle-même un verdict décisif quant à sa capacité d'être le singulier universel dont elle a l'idée. Elle n'accorde pas crédit à ses exigences rationnelles. Elle refuse la possibilité de réalisation de ce dont elle a l'idée.

L'immanentisme, quel qu'il soit, a pour loi de « gommer d'une manière ou d'une autre, la singularité de l'étant » (107).

Il conduit soit à un retrait spinozien, réducteur du singulier, soit à un phénoménisme du sujet sans cohérence et voué à l'absurde, soit à une systématique idéaliste ignorant le sujet. Il conduit à la schizophrénie ou du sujet sans raison ou de la raison sans sujet.

Opter pour la transcendance, c'est proclamer, au contraire, les droits de la singularité au sein d'un universel dont la monade espère qu'il la comblera.

On ne peut qu'être sensible à l'attention que cet essai de monadologie apporte au sort de la monade concrète et singulière. C'est bien en effet au nom de cet intérêt pour la monade pensante que se fait le passage à la transcendance.

Il y a trois questions que je voudrais ici poser à monsieur Renault, questions qui renvoient à mes remarques du début.

1) Est-il bien sûr que tous les immanentismes reposent sur un impératif du pouvoir ? Si l'on songe à Hegel, on soulève un problème immense, pour ne citer qu'un exemple.

2) Il m'apparaît qu'il y a dans le livre de Marc Renault un non-dit en ce qui touche la transcendance. De mystérieux chu-

chotements accueillent la monade pensante dans sa démarche philosophique. En vertu de quoi, est-on enclin à demander, la monade qui opte pour un absolu transcendant opte pour sa propre transcendence par rapport à la totalité immanente ? Tout comme il n'est pas dit de quelle nature est la réalisation de la monade singulière, il n'est pas dit de quelle nature est cette transcendence qui permet la réalisation.

3) Il est souvent question dans ce livre de la monade concrète et existante. Mais est-ce vraiment le cas ? De quel secours peut être le blondélisme pour tant d'êtres concrètement engagés dans un labeur quotidien opprimant, aux prises avec des déterminismes sociaux et économiques, incapables de se hausser au désir de la réalisation intégrale de soi et, ainsi, à la transcendence, si ce n'est à une transcendence aliénante, au sens de Marx ?

Il n'est pas sûr dans un tel cas que ce soit l'impératif du pouvoir qui maintienne dans l'univers clos de l'immanence.

Y a-t-il dans le blondélisme une réflexion sur les aspects sociaux et économiques soulignés par Marx et pour leur intégration sensée dans le passage de l'immanence à la transcendence ?

Département de philosophie
Université de Sudbury

RÉPONSE AUX COMMENTAIRES DE MM. LÉON CHARETTE, ROBERT IMLAY ET RENÉ CHAMPAGNE

par Marc Renault

I

Le professeur Imlay note que Descartes est très présent dans *Le Singulier*, mais semble trouver qu'il y est trop uniquement objet de critiques. Cela prouve combien j'ai été malhabile, puisque la présence des philosophes dans cet ouvrage devrait témoigner d'un endettement et d'une gratitude à leur égard. Il y a bien peu de pensées originales dans *Le Singulier*. Cependant, quand on se propose de faire autre chose que la seule histoire de la philosophie, quand on veut s'approprier la pensée de ces philosophes pour lesquels on éprouve quelque chose comme de l'amour, on frappe des limites, on constate des points de rupture. Cette impossibilité d'épouser intégralement la pensée d'un philosophe admiré, c'est mon échec à son égard, et les critiques formulées sont l'autopsie de cet échec. Cela ne concerne pas Descartes, ou Spinoza, ou un autre, en eux-mêmes. Cela me concerne en tant que je ne peux pas être cartésien, spinozien, etc, jusqu'au bout. C'est la seule façon d'éviter l'outrecuidance d'avoir adéquatement compris ces philosophies inépuisables. On peut seulement répondre de ceci devant une grande philosophie : partant de la compréhension qu'on en a au moment où l'on parle, on présume d'abord l'adhésion et on ne se résout à lever cette présomption que là où elle crée une contradiction avec soi-même. Ce point de rupture change à mesure que l'on pénètre plus loin dans la pensée d'autrui, à mesure aussi que soi-même, on change. Et ces deux « mesures » sont peut-être la même . . . , de sorte qu'il est peut-être toujours trop tôt pour prendre position. De toute manière, on n'entre pas dans une grande philosophie sans consentir à être changé par elle, à quelque degré, entre un point

de rentrée et un point de rupture. Et même, à un niveau plus humble, quel professeur niera qu'il est changé, parfois, par la copie d'un élève ?

II

Le professeur Charette trouve dans *Le Singulier* des symptômes de dévaluation de la pensée conceptuelle, alors que, par ailleurs, mon texte n'offre pas grand-chose comme justification. Le professeur Imlay se demande à son tour comment on peut éviter le scepticisme quand on n'admet pas le passage « du concept à la *compréhension* de l'être. » — Tout ce qui est pensé dans un concept peut se trouver en position de prédicat dans une proposition. Pour l'être (esse), par contre (et c'est le sens de la remarque de Kant : *Sein ist offenbar kein reales Prädikat*), seule la position de sujet est possible. Les questions conceptuelles concernent la prédication. Les questions d'être concernent la référence. Il est vrai que dans les mouvements spontanés de la pensée, nous allons et venons sans cesse entre ces deux ordres, mais pas au hasard, car nous savons placer l'*étant* en position de sujet quand les autres termes sont de simples concepts. La pensée finie et discursive ne peut affirmer l'être que d'une façon relative, à partir de soi. En conséquence, dans un « c'est », il y a des médiations transcendantales ; temps, espace, concepts, idées. Ces médiations ne sont des réceptions (temps-espace), des constitutions (concepts) et des règles (idées) que dans l'ordre de la possibilité, pas dans l'ordre de l'être. En particulier, le concept constitue en subsumant et cette subsumption ne gouverne que la possibilité *générique* de ce qu'elle subsume. Donc, pas de compréhension de l'être par les a priori du pouvoir de connaître (rupture avec Heidegger qui accorde un privilège à l'a priori du temps). Pas de compréhension, mais structuration de la référence de la pensée à l'être. Les a priori donnent à la pensée de pouvoir constituer un système immanent et cohérent de ses exigences par rapport à l'être. Et selon la manière dont chacun élabore ce système, il y aura différents discours ontologiques. L'important est de noter comment il est impossible d'éviter soit la cristallisation du système immanent (ordre de la prédication) soit de s'en servir dans des jugements d'être (ordre de la référence). — De cette manière, on est loin, me semble-t-il, de déprécier la

pensée conceptuelle puisqu'on lui attribue un rôle autrement plus décisif que dans tous les systèmes où l'être est de quelque manière ramené à la compréhension des concepts. Et l'on n'est pas sceptique, puisque concepts et idées sont cela même sur quoi la pensée prend appui pour dire oui ou non à l'être. Je laisse au bergsonisme la responsabilité de sa critique du concept, mais dans une perspective blondélienne « les énoncés conceptuels de la foi théologale » (pour reprendre le mot de Maritain cité par M. Charette) sont loin d'être négligeables : ils sont la représentation d'une médiation décisive, inévitable, entre le croyant tel qu'il peut connaître dans sa situation historique et le Dieu transcendant tel qu'il échappe à toutes les conditions de possibilité de l'expérience et de la connaissance humaines. Dans l'hypothèse d'un rapport où c'est Dieu qui prend l'initiative, il importe que soient données au croyant les structures immanentes qui lui permettent de faire retour d'une manière qui s'accorde avec les intentions de Dieu à son égard. Or, dans ces structures, il y a des représentations conceptuelles, inévitablement, dont les humbles et les petits se servent aussi bien que les savants. Rien n'empêche, bien sûr, que les savants isolent ces concepts pour les fixer en énoncés dogmatiques ou en thèses de théologie spéculative, mais on les mutile dans leur vérité si l'on croit que c'est en cela qu'ils sont vrais, c'est-à-dire si l'on pense que *c'est* leur vérité que d'être un énoncé dogmatique ou une thèse théologique. Si cela était exact, la vérité qui sauve serait réservée au seul théologien. Dans les controverses entre néo-scolastiques et Blondel, qui a davantage magnifié le concept, sinon Blondel, puisqu'en l'insérant dans le devenir effectif de chacun, il lui accorde l'importance la plus décisive dans l'accomplissement de la destinée humaine ? Est-ce déprécier le concept que de mettre en lumière comment notre jugement sur sa valeur de vérité contient une option sur ce que nous espérons être ? Je préférerais l'étiquette d'agnostique (celui qui ne sait pas) à celle de sceptique (celui qui en reste à l'examen des choses), car c'est mon propos d'amener la réflexion à ce moment où l'on sait que rien du savoir et de la connaissance ne peut suppléer à l'action et à l'engagement pratique. Oui, nous connaissons quelque chose dans le concept : nous connaissons qu'il est la médiation vraie qui nous ouvre sur un inconnu. Il est la science de notre non-connaissance, science qui nous met en demeure de prendre une *décision* envers ce que

nous ne connaissons pas. Et cette science est au moins assez éclairante pour nous rendre responsable de cette décision. Cela laisse loin derrière les concepts de Maritain dont la vérité est trop fragile pour devenir un ingrédient de « l'effectuation » de la destinée humaine, puisqu'elle doit être pesée dans la balance d'un intellect spéculatif séparé de l'usage que nous faisons de notre liberté. — Cette réponse est une ébauche. Il faudrait aussi situer le concept dans l'ensemble de l'analogie de l'être. Une autre fois.

III

Il ne serait pas exact de dire sans nuances que le cartésianisme est une philosophie de la représentation. D'abord le cogito s'affirme être, et ensuite le système mise sur l'être de Dieu comme fondement de sa vérité. C'est déjà beaucoup d'engagement dans l'être avant même que ne démarre le système théorique du savoir. Reste que sur ce socle ontologique, le discours cartésien se déroule comme représentation dans la substance pensante. Les réalités objectives de la représentation sont autant de déterminations appartenant à cette substance. Ainsi Descartes peut-il construire sa physique en entier sans avoir à trancher la question de la réalité formelle des corps. Voilà ce que l'on pourrait appeler la « forme » spinozienne du cartésianisme : une substance pensante et tout un monde de déterminations qui sont les prédicats de cette substance. En invoquant le Dieu créateur, Descartes s'efforce de briser la limite de ce monde objectif de la représentation pour déboucher sur la réalité formelle, mais cet effort prend appui sur un seuil que Spinoza choisira de faire sien, sans essayer, comme Descartes, de l'outrepasser en convertissant des représentations en substances (ce que Kant appelait « idéalisme rêveur »). Le prof. Imlay pense que je suis contre une telle conversion, c'est-à-dire contre le passage de la prédication à la référence. Oui et non. Avec Kant, je pense qu'une telle conversion n'est pas fondée théoriquement et qu'elle ne relève pas d'un savoir. Par contre, je pense que nous *faisons* cette conversion ou *refusons* de la faire, car c'est un fait que dans ce que nous pensons nécessairement, il y a quelque chose qui nous reste à vouloir ou à refuser, et que cette détermination volontaire prise par rapport à la représentation change notre manière d'être. Cela

implique que la philosophie de l'être n'est pas un savoir théorique, et aussi qu'il n'est pas nécessaire d'être philosophe patenté pour en avoir une. Y a-t-il moyen d'expliquer autrement comment un idéaliste et un matérialiste, un sceptique et un dogmatique, un athée et un croyant en Dieu, peuvent se parler et se comprendre ? Mais cette compréhension, bien sûr, en reste au palier des vœux possibles. Il y a une autre communication, plus haute, qui présuppose une concorde des vœux effectifs, mais dans notre monde éclaté, les philosophes doivent le plus souvent se contenter d'échanger des possibles.

IV

Le professeur Charette se glisse avec aisance entre les lignes du *Singulier*, mais non sans les faire bouger un peu . . . Il souligne les implications religieuses de l'ouvrage. Cet aspect est volontairement atténué dans le texte, afin que l'option religieuse reste, dans le discours philosophique, simplement une *possibilité* pensée par la raison autonome, et une proposition faite à la liberté. À la limite, il s'agirait de rendre manifeste qu'une idée comme celle de « salut », telle que véhiculée dans la tradition chrétienne, est nécessairement pensée comme *possible*, même si le salut ne peut *être* sinon par don gratuit de Dieu. À cette condition, la foi ne serait pas une aliénation, car elle pourrait s'appuyer sur l'a priori immanent de sa possibilité. Il appartient à la philosophie de penser analytiquement à ce salut possible qui ne sera considéré comme effectif que dans l'acte synthétique de la foi prononçant que *c'est*. Ce passage du prédicatif à la référence marque le moment où le philosophe sort de son système pour en disposer, ou au contraire choisit de rester dedans comme si le système devait disposer de lui. Et il appartient aussi à la philosophie de mettre en lumière cette alternative, non pour démontrer théoriquement quel parti est à prendre, mais pour faire voir qu'on ne peut éviter de prendre parti.

V

Quand le professeur René Champagne ne sait trop s'il a affaire à Blondel ou à Renault, cela montre que je ne sais pas encore où se trouve le point de rupture à partir duquel Blondel deviendrait un lieu de comparaison extérieur, une

référence parmi d'autres dans l'histoire de la pensée. Cette ambiguïté ne me gêne pas, pourvu que le lecteur sache qu'il n'y a pas d'a priori méthodique de m'en tenir à une interprétation de Blondel pour lui-même. L'analyse de M. Champagne fait ressortir que *Le Singulier* est une prise de position ou une espèce de manifeste philosophique. C'est juste. Et d'emblée il met le doigt sur un point névralgique de cette position, à savoir que le discours théorique d'un philosophe n'est pas ce par quoi il se trouve une position, mais ce par quoi il trouve quelle est la position qui lui donne de quoi penser une théorie. C'est mon postulat que, de toute manière, il y a une prise de position chez celui qui se met à philosopher. Elle se coagule au centre de la tornade des désirs, des vœux, des pensées et des actions. On sent d'abord cette masse comme un *daimôn* socratique qui incline les jugements dans un sens défini. L'analyse réflexive vient ensuite et le discours qu'elle produit a pour office, non de constituer, mais d'élucider ce qui se constitue à ce point de convergence singulier qui fait du discours philosophique une parole à la première personne : Je. Or ce Je est si peu une évidence théorique sûre de soi, que la théorie peut revenir sur lui et l'expliquer comme une apparence produite par des conditionnements qui sont, eux, exactement déterminables et doivent donc être pris pour la réalité vraie. Depuis la *Critique* de Kant, on devrait savoir qu'une telle opération consiste à prendre les représentations théoriques d'entendement pour les tourner vers une idée de la raison afin de la réduire. Mais comment se fait-il que les règles idéales de l'usage de l'entendement théorique deviennent ainsi victimes des théories ? Il n'y a aucun savoir qui puisse fonder une telle « autophagie ». Je sais bien aussi qu'il n'y a pas de savoir pour fonder ma position, mais en optant pour une *emaiologie* (néologisme pour éviter *ontologie*) du Je, j'aligne la volonté sur la possibilité idéale d'un singulier fondé, tandis que la dissolution du singulier dans le savoir aligne cette possibilité idéale sur la volonté de tenir toute réalité dans l'immanence du système théorique, avec la conséquence que le jugement d'être est contraint de s'arrêter à court des possibilités que lui ouvre la raison. Ces options divergentes ne nous rendent ni plus savants ni plus ignorants, mais elles sont une confiance ou une défiance envers la rationalité : confiance que l'on peut être à la mesure de l'idée, défiance envers une idée qu'il faut faire rentrer dans le rang par

une explication immanente, afin qu'elle ne nous égare pas en ce qui transcende notre connaissance. La confiance conteste la souveraineté de la théorie. La défiance a besoin que la théorie soit souveraine. Ceux qui accordent le plus à la théorie accordent moins à la raison. La volonté intervient d'un bord comme de l'autre, mais il me semble que l'on est plus respectueux de la rationalité avec une volonté qui mesure son consentement éinaïlogique sur la possibilité de l'idée, qu'avec une volonté qui somme l'être de rester dans les limites de ce qui peut être déterminé par entendement. L'immanentisme est une restriction de la portée de l'idée, restriction par laquelle la monade singulière cesse d'échapper au savoir puisqu'elle implique la croyance qu'il n'y a pas de monade.

Dans sa première question, M. Champagne demande s'il est « bien sûr que tous les immanentismes reposent sur un impératif de pouvoir ». Il a noté que j'attribue cette option immanentiste à un tel impératif, puisqu'en ramenant la réalité à sa compréhension dans le savoir on la met à la portée de la domination volontaire. L'immanentisme me paraissait comme le miroir du totalitarisme : rien n'échappe à la volonté là où le savoir est la compréhension adéquate de ce qui est. À la réflexion, je me demande s'il n'y a pas encore un autre type d'immanentisme, celui d'un singulier qui se désisterait de son désir d'être, sans pour autant se donner une justification théorique totalitaire, et cela précisément parce qu'il aurait compris comment le savoir totalitaire se contredit en excluant la réalité du principe qui le produit, à savoir la volonté dominatrice du théoricien. À celui qui serait ainsi brouillé avec le savoir dominateur et qui ne s'aimerait pas assez pour faire crédit à l'idée d'une identité singulière fondée sur un principe transcendant, il resterait la voie du nihilisme esthétique où il s'attribuerait assez de réalité pour se sentir vivre, mais pas assez pour que la succession temporelle de son expérience soit cohérente, et constitue la gestation d'une destinée à la mesure de l'idée monadologique. Pour le nihiliste, le temps et l'histoire ne sont pas une genèse, ni une montée vers la lumière, mais une destruction et un obscurcissement. Et l'existence est une apparence rejetable quand son spectacle n'offre plus d'attrait. — Enfin, M. Champagne avance le « problème immense » qu'est l'exemple de Hegel. C'est trop pour moi, mais

je lui retourne son problème avec une hypothèse : est-ce qu'on ne tiendrait pas un symptôme de pensée immanentiste chaque fois que, à la suite de Hegel, les intellectuels des 150 dernières années ont ramené les questions d'éthique à des questions de culture ? Quant à Schelling, je ne l'accouplerais plus avec Hegel comme je l'ai fait à la page 117.

Deuxième question : là où M. Champagne perçoit des chuchotements, M. Charette avait entendu des paroles assez distinctes. Je me permets de renvoyer au paragraphe IV ci-dessus. Ce sera au moins un commencement de réponse pour une question qui perdrait son sens si elle recevait sa solution adéquate dans le système même.

La troisième question formule un doute sur la prétention de s'occuper « de la monade concrète et existante » dans un discours comme *Le Singulier* qui semble planer au-dessus des oppressions très concrètes de la vie quotidienne, au-dessus des déterminismes sociaux et économiques, et n'apporte ainsi aucun « secours » à la piétaille humaine où se trouvent, en définitive, les singuliers. Cette question est l'effet d'une générosité que j'apprécie depuis longtemps chez mon collègue Champagne. Si l'on se place du point de vue du contenu conceptuel de mon texte, la question manifeste fort à propos un vide : je sais bien qu'il y a tout un continent de conditionnements immanents non explicités dans mon manifeste. Cela n'a rien à voir avec les lacunes du blondélisme, mais concerne seulement mes limites. Donc, oui, si l'on cherche les *prédicats* qui feront connaître quelles sont les aliénations à surmonter, la récolte est mince et je ne chercherai pas à m'en excuser. Cependant, la pertinence d'un discours philosophique pour une monade singulière dépend-elle de son degré de richesse conceptuelle et de l'exhaustivité de ses analyses ? Le sens global de mon plaidoyer était de revendiquer le droit pour la monade de n'être jamais réduite à l'état de prédicat dans le système afin qu'elle demeure irréductible comme sujet auquel appartient le système. Et alors je pourrais retourner la question modifiée à son auteur : pense-t-il que pour se réaliser effectivement la monade a besoin du « secours » de tous les concepts qui nomment ses conditionnements (Un « secours », la philosophie ?) Le philosophe qui pourrait nommer toutes les aliénations n'aurait aucun privilège décisif par rapport aux autres

s'il est vrai que l'identité de la monade ne dépend pas de son habileté à se donner une justification théorique de sa transcendance par rapport à ses déterminismes. C'est dans les actions dont elle est le sujet que la monade est un singulier fondé ou qu'elle ne l'est pas. Rien ne supplée à l'action, mais l'action peut suppléer aux déficiences des analyses qu'on en fait, puisqu'elle ne tire pas sa réalité de ces analyses. La volonté n'a pas besoin de savoir tout ce qu'elle veut pour vouloir effectivement tout ce qu'elle est, comme dirait Blondel. Sans que cela me serve d'excuse pour ne pas avoir « désimpliqué » les très réelles médiations dont mon collègue fait état, je crois que d'autres experts en d'autres niveaux d'analyse pourraient eux aussi trouver d'autres continents conceptuels laissés à l'état implicite dans mon très mince essai.

Que mes trois collègues soient remerciés pour leurs interventions bienveillantes et stimulantes. Quelle que soit la qualité de cette discussion, le crédit pour sa réalisation revient au professeur Danièle Letocha qui en a eu l'idée et qui l'a organisée.

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières
Le 6 septembre 1982

La traduction française d'un ouvrage de H.G. Gadamer, *Warheit und Methode*

Jean-Claude Petit

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203218ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203218ar>

[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

Petit, J.-C. (1983). La traduction française d'un ouvrage de H.G. Gadamer, *Warheit und Methode*. *Philosophiques*, 10 (1), 153–175.
<https://doi.org/10.7202/203218ar>

LA TRADUCTION FRANÇAISE D'UN OUVRAGE DE
H.G. GADAMER
Warheit und Methode

par Jean-Claude Petit

La traduction française de l'ouvrage de H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960 (2. Aufl. 1965, 4. Aufl. 1975) 524 p., est parue en 1976 aux Éditions du Seuil, à Paris, sous le titre : *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*.

Une note en exergue à la traduction se lit ainsi :

La traduction est celle de la 2^e édition (1965), édition comportant quelques modifications sur le texte de 1962 (sic !) et une importante préface qu'on lira ci-dessous. Une traduction intégrale n'ayant pu être donnée, un choix, accepté par l'auteur, a été fait, qui laisse de côté la première section — de caractère historique et critique — de chacune des deux premières parties, soit : dans la première partie, la section « Die Transzendierung der ästhetischen Dimension », p. 1-96 et, dans la deuxième partie, « Geschichtliche Vorbereitung », p. 162-249. La traduction est d'Étienne Sacre, recteur de l'Université du Saint-Esprit à Beyrouth ; elle a été possible grâce à la générosité de cette institution à l'égard du traducteur. La révision est de Paul Ricœur, qui exprime sa dette à l'égard de la traduction italienne, parue sous le titre *Verità e metodo*, par Gianni Vattimo, édition Fratelli-Fabbri (Milan, 1972).

L'éditeur aurait pu rappeler également que le lecteur n'y trouvera pas non plus les six *Excursus* sur des points particuliers qui accompagnent l'édition allemande, ni le texte « Hermeneutik und Historismus », introduit à la fin de la seconde édition de 1965 et qui avait pour but de mieux situer les travaux

de Gadamer dans la production contemporaine, ni non plus d'index.

Voilà déjà qui fait de cette traduction française une œuvre « inachevée ». Il est bien difficile de deviner quelles ont pu être les contraintes qui ont présidé à de telles décisions lorsqu'on connaît l'importance de l'ouvrage traduit et l'urgence qu'il y avait à le rendre accessible aux lecteurs français. Mais tout ceci aurait été simplement un moindre mal si la traduction offerte avait été de qualité. Or, tel n'est pas le cas et c'est la raison qui explique cette intervention. Traduire un texte est une entreprise difficile, voire périlleuse. Le traducteur doit sans cesse « prendre position », prendre sur lui des décisions qui l'exposent à la critique des autres, « il ne peut rien laisser en suspens, comme le rappelle Gadamer dans l'œuvre traduite, de ce qui n'est pas clair pour lui » (WuM. p. 363), « il doit annoncer la couleur », bref il se trouve toujours sous une contrainte qui l'oblige à dire constamment, dans son travail même de traduction, « comment il comprend ». Tâche difficile, à la vérité, tâche dangereuse. Mais « s'il prend cette tâche au sérieux » rappelle également Gadamer, le traducteur proposera un texte plus plat mais aussi « plus clair que l'original » (WuM. p. 364).

Or, il n'est pas nécessaire de lire longtemps cette traduction française de *Wahrheit und Methode* pour s'apercevoir qu'elle n'est pas « plus claire que l'original ». Elle se caractérise plutôt par une quantité étonnante de fautes et de contresens ; en plus d'un endroit, le texte est inintelligible et l'accès au sens original est souvent impossible. Faute de pouvoir refaire à nouveaux frais la traduction de l'ouvrage et compte tenu de l'importance que celui-ci ne cesse de revêtir, il est apparu utile de proposer une liste de corrections qui rendent le texte français plus conforme à l'original. Il aurait été fastidieux de relever toutes les erreurs ou les imprécisions de la traduction. Nous avons essayé de ne retenir que les plus grossières ou celles qui risquent d'orienter le lecteur sur des pistes qui engagent dans une autre direction que celle de l'herméneutique philosophique de H.-G. Gadamer.

Parmi les concepts fondamentaux de *Wahrheit und Methode* dont l'accès est rendu difficile par la traduction en question, il y a ceux, par exemple, de « Wirkungsgeschichte » et de « wir-

kungsgeschichtliches Bewusstsein ». En fait, ils ont été traduits de plusieurs façons en français mais sans que ces traductions n'arrivent à montrer vraiment de quoi il s'agit. Une tentative récente cependant paraît bien y être arrivée. Il s'agit de celle de J. Grondin dans un article intitulé « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique¹. Après E. Sacre qui propose dans sa traduction française « l'histoire de l'efficiencia » ; P. Ricœur qui traduisait par « la conscience exposée aux effets de l'histoire » ou « la conscience de l'efficace historique » ; Fataud, qui selon Ricœur proposait « la conscience insérée dans le devenir historique » ; P. Fruchon, qui traduisait par « la conscience engagée dans l'histoire » et J. Greisch qui proposait « l'effectivité du sens »², J. Grondin propose de traduire la « Wirkungsgeschichte » par « le travail de l'histoire » et « wirkungsgeschichtliches Bewusstsein » par « la conscience du travail de l'histoire ». Cette traduction paraît de loin supérieure à celles qui avaient été proposées jusqu'ici et les raisons invoquées à son appui entraînent l'adhésion. On se facilitera ainsi de beaucoup la compréhension de ce qui est en question dans *Vérité et méthode* si on introduit à chaque fois dans le texte de la traduction « le travail de l'histoire » là où on lit « l'histoire de l'efficiencia »³.

Faculté de Théologie

Université de Montréal

1. Archives de Philosophie 44 (1981) 435-453.

2. Références dans J. Grondin, loc. cit. 436-437.

3. Ces corrections doivent beaucoup à la collaboration de M. le professeur Fernand Couturier, du département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, qui a bien voulu les relire et nous faire part de plusieurs observations utiles. Dans la liste qui suit, le premier chiffre indique la page de la traduction française, le second renvoie à la ligne ; le chiffre entre parenthèses indique la page correspondante de l'original allemand, en l'occurrence celui de la seconde édition (1965).

- 11,34 (XVII) : au lieu de : « L'analyse que je consacre à l'esthétique du génie . . . » : « Ici, l'esthétique de génie a fourni un travail préparatoire important, dans la mesure . . . ».
- 13,5 (XVIII) : lire : « tous les types d'intérêts à l'égard de l'histoire, parce qu'elle concerne à chaque fois ce qui est au fondement de la « question de l'histoire ». » (Historische Frage)
- 13,8 (XVIII) : au lieu de « problème de l'histoire » : « question de l'histoire » (Historische Frage)
- 13,30 (XVIII) : au lieu de : « Autant dire qu'on a . . . » : « Ceci ne veut dire rien d'autre qu' . . . ».
- 14,13 (XIX) : au lieu de « vrai » : « valide ».
- 14,16 (XIX) : au lieu de : « doit être devenue problématique » : « doit avoir été mise en question ».
- 14,40 (XX) : au lieu de : « domination par » : « détermination de ».
- 15,1 (XX) : au lieu de : « concerne » : « domine ».
- 17,30 (XXII) : après « comportement subjectif », ajouter : « Le langage ne se résout pas dans la conscience de celui qui parle et est dans cette mesure davantage qu'un comportement subjectif ».
- 18,1 (XXII) : au lieu de : « des comptes rendus » : « mes comptes rendus ».
- 18,4 (XXII) : au lieu de : « j'ai souligné ma dette de fait . . . etc » : « que je considère effectivement la Critique de la Raison pure de Kant comme déterminante (verbindliche) et que les assertions pour qui c'est seulement sur le mode dialectique que . . . ».
- 19,7 (XXIII) : lire : « Heidegger aussi a dû, comme nombre de mes critiques, déplorer ici l'absence d'une dernière radicalité au moment de tirer les conséquences ».
- 19,10 (XXIII) : au lieu de : « Son achèvement dans la science ? » : « Que signifie son achèvement dans la science ? »
- 19,26 (XXIII) : après « À plus forte raison » : « me semble-t-il ».
- 19,28 (XXIV) : après « la réalité » : « dans laquelle il se trouve ».
- 19,36 (XXIV) : au lieu de : « ce réel » : « le réel ».
- 21,2 (XXV) : au lieu de « outrepassé » : « dépasse ».

- 27,7 (97) : au lieu de : « ni en général la liberté . . . » :
« ni en aucune manière la liberté . . . ».
- 27,13 (97) : lire : « Il est certain qu'on peut distin-
guer . . . ».
- 27,24 (97) : au lieu de : « seulement » : « tout simple-
ment ».
- 28,15 (98) : au lieu de : « donc » : « et ainsi ».
- 28,21 (98) : lire : « ce qui subsiste et perdure . . . ».
- 29,8 (98) : au lieu de : « maintenant » : « au fond ».
- 29,26 (99) : au lieu de : « Le mouvement du jeu » : « Le
mouvement qui est jeu . . . ».
- 29,31 (99) : au lieu de : « Il ne s'agit ici que du jeu . . . » :
« C'est le jeu qui est joué ou qui se joue — il
n'y a aucun sujet d'impliqué qui y joue ».
- 29,33 (99) : au lieu de : « peut-être pas » : « même pas ».
- 31,17 (100) : après : « aussi jouent », lire : « et que, au sens
figuré, on pourrait même dire . . . ».
- 32,18 (101) : au lieu de : « cette possibilité n'est pas
intacte » : « cette liberté n'est pas à l'abri ».
- 33,30 (102) : au lieu de : « au monde des buts ordinaires » :
« au monde ordinaire des buts : »
- 34,7 (103) : au lieu de : « on ne peut dire » : « on peut
dire ».
- 37,17 (106) : au lieu de : « jeu » : « œuvre » (Werk)
- 38,23 (107) : au lieu de : « ce qui doit advenir » : « qu'est-
ce qui est visé ? »
- 39,26 (108) : au lieu de : « jeu esthétique » : « jeu de l'art ».
- 39,27 (108) : au lieu de : « en chaque jeu, l'être signi-
fie . . . » : « l'être de tout jeu est à chaque
fois libération (Einlösung) . . . ».
- 40,36 (109) : au lieu de : « qui cherche la vérité du lan-
gage » : « qui cherche la vérité de l'être dans
les « Logoi », c'est-à-dire dans l'idéalité du
langage ».
- 41,3 (109) : au lieu de : « la reconnaissance » : « sa recon-
naissance ».
- 41,13 (109) : au lieu de : « manière » : « matière ».
- 41,18 (109) : point après : essence.
- 41,19 (109) : lire : « Parce qu'elles ne sont pas seulement
« répétition » (Wiederholung) mais « pétiti-
on » (Hervorholung), le spectateur est en

même temps visé en elles. Elles comportent de soi la référence essentielle à chacun de ceux pour qui il y a représentation ».

- 42,8 (110) : supprimer « par ».
- 42,9 (110) : au lieu de : « dans le domaine de l'art » : « pour l'esthétique ».
- 43,26 (111) : après « en figure » : « Le jeu est figure — cette thèse veut dire : . . . ».
- 44,9 (112) : lire : « À la double différenciation de l'œuvre littéraire et de son matériau et de l'œuvre littéraire et son exécution correspond une double non-différenciation comme l'unité de la vérité que l'on connaît dans le jeu de l'art ».
- 44,23 (112) : lire : « Elle n'existe pas en soi et ne nous rencontre pas en plus par une médiation qui lui serait accidentelle, mais bien plutôt elle accède dans la médiation à son être authentique ».
- 45,12 (113) : au lieu de : « De ce fait, l'artiste qui se donne à exécuter dispose lui aussi d'une certaine initiative » : « L'interprète a lui aussi une certaine conscience de cela ».
- 45,17 (113) : au lieu de : « bien que » : « en cela même que . . . » (idem).
- 46,2 (113) : supprimer : « première ».
- 46,5 (113) : au lieu de : « dans la mesure où elles . . . » : « et de cette manière elles maintiennent l'identité et la continuité de l'œuvre d'art visiblement ouvertes en direction de son avenir ».
- 46,23 (114) : au lieu de : « limiter . . . en recourant à » : « limiter . . . à ».
- 46,27 (114) : au lieu de : « sans un acte créateur » : « sur un acte créateur ».
- 46,28 (114) : au lieu de : « par la figure » : « sur la figure ».
- 48,2 (115) : lire : « cette contemporanéité et cette actualité ».
- 48,4 (115) : au lieu de : « combiner » : « penser ensemble cette atemporalité et la temporalité . . . ».
- 49,12 (116) : au lieu de : « que la représentation peut subir » : « qu'elle peut subir dans la représentation ».
- 49,22 (116) : au lieu de : « originale » : « originelle ».
- 49,36 (117) : supprimer « or ».

- 54,5 (121) : au lieu de « culturelle » : « cultuelle ».
- 56,24 (123) : aulieu de : « en commençant par Aristote . . . » : « Si nous commençons par Aristote, nous aurons pour cette raison même une vue sur la totalité du phénomène tragique ».
- 56,30 (123) : au lieu de : « la définition » : « cette définition ».
- 57,3 (123) : au lieu de : « ressent » : « expérimente ».
- 59,10 (125) : au lieu de : « qui représentent . . . » : « laquelle représente la véritable exigence démesurée pour le spectateur ».
- 59,11 (125) : au lieu de : « consiste à . . . » : « est la maîtrise de cette exigence démesurée (Zumutung) ».
- 59,32 (126) : au lieu de : « que goûte » : « qui goûte ».
Supprimer : « volontiers ».
- 61,9 (127) : au lieu de : « qui nous ont servi à caractériser » : « qui caractérisent ».
- 62,17 (128) : au lieu de : « s'oppose à » : « vient à la rencontre de » (va au devant de . . .).
- 62,35 (129) : au lieu de : « les modes d'être » : « le mode d'être ».
- 63,10 (129) : au lieu de : « inspiré par » : « qui marque . . . ».
- 63,16 (129) : au lieu de : « bien que » : « pour qui ».
- 63,21 (129) : au lieu de : « création » : « configuration » (Gestaltung).
- 64,21 (130) : au lieu de : « univers » : « monde ». (souligné dans le texte)
- 64,33 (130) : au lieu de : « . . . demande que les représentations se dédoublent sans se distinguer » : « . . . passe par le doublement de ces représentations sans les distinguer ».
- 66,25 (132) : après : « . . . l'image elle-même » : « dans la mesure où il s'agit précisément de la manière . . . ».
- 69,20 (135) : au lieu de : « parce qu'il accède à la représentation » : « parce qu'il doit représenter ».
- 69,23 (135) : au lieu de : « Ce n'est pas . . . » : « C'est seulement parce qu'il possède de telle manière (derart) un être dans l'acte de se montrer qu'il est proprement représenté dans l'image ».

- 70,24 (136) : après : « elles permettent », lire : « plutôt à la chose qu'elles représentent d'être ainsi enfin pleinement ce qu'elle est ».
- 71,11 (136) : supprimer « totalement ».
- 71,14 (136) : au lieu de : « poétique » : « plastique ».
- 71,17 (136) : au lieu de : « langue » : « langage ».
- 71,28 (137) : au lieu de « procès artistique » : « advenir de l'art » (Kunstgeschehen).
- 72,1 (137) : au lieu de : « facteur » : « moment ».
- 72,4 (137) : « être » : Sein et non Seiendes (étant).
- 72,5 (137) : au lieu de : « sur la base de » : « comme un » (als).
- 72,8 (137) : au lieu de « image-tableau » : « image » (Bild).
- 72,9 (137) : au lieu de « univers » : « monde ».
- 75,32 (140) : au lieu de : « un fait général » : « un contexte général » (Verhältnis — relation).
- 76,26 (141) : au lieu de : « pureté ascétique » : « spiritualité puriste » (puristische Geistigkeit).
- 76,42 (141) : au lieu de : « tout en la dépassant » : « en ce qu'il la dépasse » (indem es ihn Übersteigt — c'est en la dépassant qu'il la contient).
- 77,6 (141) : au lieu de : « autrement dit » : « car ceci signifie que . . . »
- 77,22 (141) : au lieu de « au point que . . . » : lire : « quelque dégagée des circonstances que puisse être aussi l'individualité représentée dans le portrait pour accéder à l'essentiel de sa manifestation ».
- 78,18 (142) : après solennel : « comme tel ».
- 78,31 (143) : au lieu de « toujours » : « toujours déjà » (immerschon).
- 79,2 (143) : au lieu de « effectivité » : « actualité » (Aktualität).
- 79,7 (143) : au lieu de : « un monde » : « le monde ».
- 79,27 (143) : lire : « me semble en constituer . . . ».
- 80,6 (144) : au lieu de : « L'œuvre d'art reçoit » : lire : « L'œuvre d'art est ainsi conçue comme un phénomène d'être et l'abstraction dans laquelle la différenciation esthétique la place est dissoute. L'image aussi est un processus de la représentation ».

- 80,35 (144) : au lieu de « facteur » : « moment ».
- 81,3 (145) : au lieu de « faire renvoi par soi-même » : « renvoyer loin de soi » (von sich wegzuverweisen).
- 82,8 (146) : au lieu de « tout en permettant » : « en ce qu'elle permet . . . » (indem).
- 82,12 (146) : au lieu de « elle » : « il » (das Dargestellte).
- 82,13 (146) : au lieu de « l'être » : « il » (das Dargestellte).
- 82,20 (146) : au lieu de : « les symboles » : un «*symbole* » (souligné dans le texte).
- 82,24 (146) : au lieu de : « celui-ci » : « le symbole ».
- 83,8 (146) : au lieu de « rendre présent » : « laisser être » (sein lassen).
- 83,29 (147) : lire : « Il n'est pas *plus* là . . . » (souligné dans le texte).
- 83,35 (147) : au lieu de : « Mais cela signifie qu'en elle le « modèle » — objet de la repraesentatio — . . . » : « Mais cela signifie qu'en elle le représenté — le « modèle » — . . . »
- 84,24 (148) : au lieu de : « au symbole » : « au symbole cultuel » (Kultsymbol).
- 85,28 (149) : au lieu de : « La science de l'art elle-même » : « La science de l'art aussi . . . »
- 88,22 (151) : au lieu de : « . . . ce qui est décoratif n'est pas l'œuvre du génie . . . » : « ce qui est seulement décoratif n'est pas l'art du génie . . . »
- 90,28 (153) : au lieu de : « une existence tout aussi authentique » : « une existence (Dasein) tout aussi originelle » (Ursprüngliches).
- 91,5 (153) : au lieu de : « spécificité esthétique de la littérature » : « spécificité artistique de la littérature » (Kunststart).
- 91,27 (154) : au lieu de : « historique » : « historienne ».
- 93,21 (155) : au lieu de « qu'elles élèvent » : « qu'ils élèvent » (c.-à-d. les « langages »).
- 93,33 (156) : au lieu de : « elle » : « il » (c.-à-d. le mode d'être).
- 94,2 (156) : au lieu de : « quelque chose de purement et simplement contemporain », plutôt : « quelque chose d'absolument contemporain et familier ».

- 95,13 (157) : au lieu de : « grâce auquel : « dans lequel » (in dem).
- 97,7 (159) : au lieu de : « univers » : « monde » (Welt).
- 98,1 (160) : lire : « À l'opposé, Hegel offre une autre possibilité d'équilibrer gains et pertes . . . »
- 99,12 (161) : au lieu de : « car il est la récollection et l'*intériorisation* de l'esprit d'autrefois dispersé et *extériorisé* encore en elles » : « car il est l'*intériorisation* (Er-Innerung) de l'esprit encore *extériorisé* (ver-äusserten) en elles ». (souligné dans le texte).
- 99,36 (161) : au lieu de : « dans la mesure où notre problème a été celui de la *vérité* » : « dans la mesure où nous questionnons au sujet de la *vérité* ».
- 103,14/15 (250) : au lieu de : « la fondation par Heidegger de la structure circulaire de la compréhension sur la temporalité du *Dasein* » : « le dégagement par Heidegger de la structure circulaire de la compréhension à partir de la temporalité du *Dasein* ».
- 104,7-14 (251) : Le texte cité de Heidegger doit se lire ainsi : « Le cercle ne doit pas être dégradé au rang d'un cercle vicieux, fût-il même simplement toléré. En lui se cache une possibilité positive du connaître le plus originel qui, certes, ne peut être saisie correctement que si l'interprétation a compris que sa tâche première et permanente consiste à se laisser donner à chaque fois son pré-avoir, son pré-voir et sa pré-saisie non pas par des intuitions et des notions populaires mais bien d'assurer le thème scientifique par le développement de ces anticipations à partir des choses elles-mêmes ».
- 104,31 (251) : au lieu de : « a toujours un projet » : « réalise toujours un projet ».
- 105,3 (251) : lire : « cette description » au lieu de : « la description ».
- 105,10 (252) : au lieu de : « entretient » : « constitue ».
- 105,30 (252) : au lieu de : « de ne pas tenir comme allant de soi qu'il s'exprime . . . » : « de ne pas faire intervenir sans l'avoir critiqué, son propre usage de la langue, ou, dans le cas d'une langue étrangère, l'usage qui nous est familier à partir des écrivains ou des tournures quotidiennes que nous connaissons ».

- 105,34 (252) : au lieu de : « de tel usage de la langue . . . » : « de l'usage de la langue du temps ou de l'auteur en question ».
- 107,6 (253) : lire : « *La tâche herméneutique aboutit d'elle-même à une manière de questionner qui porte sur la chose* et elle est toujours déjà marquée par un tel questionnement ».
- 107,9 (253) : au lieu de : « Pour comprendre un texte » : « celui qui veut comprendre, ne devrait pas dès l'abord s'en remettre au hasard de ses propres préconceptions . . . ».
- 107,33 (254) : au lieu de : « Par là il se soumet . . . » : « au fond il n'a fait ainsi que ce que la conscience historico-herméneutique exige en chaque cas ».
- 107,35 (254) : au lieu de : « méthodologique » : « méthodique ».
- 108,17 (254) : au lieu de : « sur laquelle il appuiera son propre projet ontologique » : « à laquelle son propre projet ontologique aura à s'éprouver ».
- 109,10 (255) : au lieu de : « maintenant » : « aujourd'hui ».
- 109,25 (256) : au lieu de : « l'idéal méthodologique » : « l'idée de méthode ».
- 117, note 2 (262) : au lieu de : « p. 320 » : « p. 257 » (p. 110 de la traduction française).
- 118,31 (264) : De : « À mon sens . . . » jusqu'à : « n'est pas admis » : entre parenthèses dans le texte.
- 119,5 (264) : au lieu de : « dans son principe » : « en principe ».
- 120,28 (265) : au lieu de : « facteur » : « moment ».
- 120,29 (265) : Supprimer : « seulement ».
- 121,6 (266) : au lieu de « facteur » : « moment ».
- 121,32 (266) : lire : « commune au comprendre dans les sciences humaines ».
- 121,36-39-41 (266) : « signification » : n'est pas souligné dans le texte.
- 122,11 (267) : au lieu de : « élément » : « moment ».
- 122,13 (267) : au lieu de : « un facteur constitutif de l'attitude historique » : « reconnaître dans l'attitude historique le moment de la tradition ».
- 123,4 (268) : au lieu de : « la loi de l'objet » : « la loi de la chose en question ».
- 123,28 (268) : au lieu de : « Au contraire la chose ne commence . . . » : « Au contraire, la chose en

question ne nous apparaît vraiment signifiante que dans la lumière de celui qui sait nous la décrire comme il faut ».

- 123,31 (268) : au lieu de : « Nous accordons que ces aspects différent selon les époques et les situations historiques » : « Nous reconnaissons que ce sont des aspects différents sous lesquels, à des époques et en des lieux divers, la chose en question se présente d'une manière historique ».
- 123,38 (268) : au lieu de : « elle » : « il » (c.-à-d. le passé).
- 123,40 (268) : au lieu de : « Dans l'histoire moderne elle-même, la recherche n'est pas seulement recherche, mais aussi transmission de tradition » : « La recherche historiographique moderne elle-même n'est pas seulement recherche mais médiation de tradition ».
- 124,16 (269) : lire : « Un tel objet en soi n'existe même pas ».
- 125,21 (270) : au lieu de : « doit » : « devrait ».
- 127,12 (271) : lire : « le caractère continu de l'histoire universelle ».
- 128,2 (272) : au lieu de : « qui décident » : « qui décide » (c.-à-d. l'éloignement).
- 129,3-4 (273) : au lieu de : « civilisation » : « culture ».
- 129,24 (274) : « *parce que qu'* . . . » : souligné dans le texte.
- 133,10 (277) : lire : « la structure circulaire de la compréhension ».
- 133,14 (277) : au lieu de : « mouvement de va-et-vient » : « mouvement circulaire ».
- 133,38 (277) : au lieu de : « facteur » : « moment ».
- 134,17 (278) : au lieu de : « naissant du rapport de l'opinion proférée à la vérité » : « qui surgissent de la relation à la vérité de ce qui est visé ».
- 134,27 (278) : au lieu de : « nos propres préconceptions » : « notre propre préconception ».
- 135,9 (279) : après : « transmission » : « et ».
- 136,24-26 (280) : au lieu de : « mais désigne entre l'intermédiaire et l'auteur une différence irréductible qui résulte de la distance historique qui les sépare » : « mais décrit au contraire une différence irréductible entre l'interprète et l'auteur, différence qui est donnée par et dans la distance historique ».

- 136,39 (280) : au lieu de : « cet aveu » : « ceci ».
- 138,29 (282) : lire : « Comme Aristote, qui a montré à quel affinement des possibilités humaines de juger peut conduire un tel problème, de même ici la réflexion herméneutique doit reconnaître un affinement de la conscience méthodologique de la science ».
- 138,39 (282) : supprimer « en outre ».
- 139,21 (283) : au lieu de : « que la tradition soit isolée » : « que la tradition se démarque de son côté ».
- 139,30 (283) : au lieu de : « doit déjà avoir été mis en valeur » : « doit s'être lui-même auparavant fait valoir ».
- 140,2 (283) : au lieu de : « à un autre texte » : « à ce qui est autre ».
- 140,15 (283) : au lieu de : « l'autre aspect de ce qui nous est propre » : « l'autre du propre » (das Andere des Eigenen).
- 140,23 (283) : au lieu de : « La compréhension est par essence . . . » : lire : « Comprendre est en son essence un processus historique opérant » (ou : « efficace » : ein wirkungeschichtlicher Vorgang).
- 141,33 (284-285) : supprimer : « pouvoir de ».
- 141,38 (285) : au lieu de : « Nous n'exigeons donc pas . . . » : « Il n'est donc pas exigé . . . ».
- 142,3 (285) : au lieu de : « L'histoire des sciences nous a appris à voir en elle . . . » : « Nous connaissons cette déformation à partir de l'histoire des sciences comme l'argumentation irréfutable en faveur de quelque chose d'évidemment faux ».
- 142,21 (285) : au lieu de : « d'avoir » : « d'abord ».
- 143,7 (286) : au lieu de : « présence » : « actualité ».
- 143,9 (286) : « *Horizon* » : souligné dans le texte.
- 143,16 (286) : lire : « à sa détermination finie ».
- 143,28 (286) : au lieu de : « horizon » : lire : « horizons ».
- 144,15 (287) : au lieu de : « interprète » : « celui qui veut comprendre ».
- 144,19 (287) : au lieu de : « inaccessible sécurité » : « sûre inaccessibilité ».
- 145,8 (288) : au lieu de : « civilisation » : « culture ».

- 145,33 (288) : au lieu de : « son horizon » : « un horizon ».
- 146,6 (288) : au lieu de : « interprète » : « celui qui veut comprendre ».
- 146,14-16 (289) : lire : « et l'argument de Nietzsche à l'effet que l'histoire nuise à la vie n'atteint pas en réalité la conscience historique . . . »
- 147,11 (289) : au lieu de : « qu'on prétend isoler les uns des autres » : « existant apparemment chacun pour soi ».
- 147,12-13 (289) : au lieu de : « . . . dans les temps les plus anciens, dans la manière naïve dont les hommes se comportent à l'égard d'eux-mêmes et de leurs origines » : « nous connaissons la force d'une telle fusion surtout à partir d'époques plus anciennes et de leur manière naïve de se situer face à elle-même et à leur origine ».
- 147,40 (290) : au lieu de : « Il ne se . . . » : « Elle ne se . . . » (c.-à-d. la projection . . .).
- 148,2a),8 (291) : au lieu de : « éléments » : « moments ».
- 149,2 (291) : au lieu de : « éléments » : « moments ».
- 149,8 (291) : au lieu de : « élément » : « moment ».
- 149,42 (292) : au lieu de : « historique » : « historienne ».
- 150,7 (292) : au lieu de : « partie » : « moment ».
- 150,24 (292) : après : « historique » : « C'est-à-dire que là aussi . . . »
- 151,3 (293) : au lieu de : « posée par . . . » : « posée à l'intelligence que la science moderne a d'elle-même ».
- 151,8 (293) : au lieu de : « coordonner » : « justifier ».
- 151,22 (293) : après : « herméneutique » : « théologique ».
- 152,6 (294) : supprimer : « à l'occasion ».
- 152,16 (294) : après : « psychologique » : « c'est-à-dire ».
- 152,25 (294) : au lieu de : « ne diffère pas en son principe » : « n'est, en principe, rien d'autre que . . . »
- 153,3 (295) : au lieu de : « C'est au service . . . » : lire : « Au service de ce qui doit prévaloir, elles sont des interprétations qui incluent l'application ».
- 153, dernière ligne (296) : au lieu de : « impulsion » : « tendance » (Streben).
- 154,20 (296) : au lieu de : « l'agent moral » : « celui qui agit ».

- 154,22 (296) : après : « savoir » : « en général ».
- 154,26 (296) : « *Il donne en même temps au problème de la méthode une portée morale* » : souligné dans le texte.
- 156,4 (298) : au lieu de : « Mais c'est en tant qu'être agissant . . . » : « Il se connaît comme un être qui agit et le savoir qu'il a ainsi de lui-même ne vise pas à constater ce qui est ».
- 157,1 (298) : au lieu de : « le problème » : « la conscience ».
- 160,29 (302) : supprimer : « la variabilité du droit naturel ».
- 162,5 (303) : après : « du jugement d'équité » : « qui seul trouve vraiment ce qui est juste ».
- 163,1 (304) : au lieu de : « sur le statut de ce savoir » : « sur ce à propos de quoi il vaut comme savoir ».
- 163,27 (305) : au lieu de : « telles qu'on peut les rencontrer . . . » : « qu'il s'agit d'atteindre . . . »
- 164,11 (305) : au lieu de : « ce que cette situation a de visible en tant que telle » : « ce qu'il y a de visible comme tel en cette situation ».
- 164,29 (305) : au lieu de : « place » : « sens » (Sinn).
- 165,34 (306) : au lieu de : « la vertu qu'il possède » : « la vertu qui consiste à le posséder ».
- 166,34 (307) : au lieu de : « historique » : « historienne » (historisch).
- 167,13 (308) : au lieu de : « et n'y avait plus vu une application » : « n'y avait plus vu qu'une application . . . »
- 167,31/32 (308) : au lieu de : « historique » : « historienne » (historisch).
- 168,38 (309) : au lieu de : « historique » : « herméneutique ».
- 169, n. 2 (309) : supprimer : « F. Wieacker ». (cf. ligne 6).
- 171,11 (311) : au lieu de : « N'est-ce pas dire qu'il exige . . . » : « N'est-ce pas dire qu'une transposition est toujours nécessaire ? »
- 171,22 (311) : au lieu de : « mais » : « mais au contraire » (Sondern).
- 171,36 (312) : au lieu de : « qui veut comprendre » : « qui comprend ».
- 172,21 (312) : au lieu de : « délibérer » : « conseiller » (beraten).

- 172,30 (313) : au lieu de : « d'incorporer à la dogmatique juridique » : « de transformer d'une manière dogmatique » (dogmatisch zu verarbeiten).
- 172,34 (313) : supprimer : « du droit ».
- 174,13, etc. (314) : au lieu de : « problème de Dieu » : « question de Dieu » (Gottesfrage).
- 175,40 (315) : au lieu de : « interprète » : « celui qui comprend » (Verstehenden).
- 176,26 (316) : au lieu de : « épistémologie » : « théorie de la science » (Wissenschaftstheorie).
- 178,37 (318) : au lieu de : « pour les textes » : « pour une tradition » (solcher Überlieferung).
- 178,38 (318) : au lieu de : « vient se soumettre » : « est soumis » (wird unterworfen).
- 179,9 (318) : au lieu de : « de préférence » : « avant tout » (vorzüglich).
- 179,11 (318) : au lieu de : « ce qui . . . » : « ce que pour ainsi dire, l'expression « trahit ». »
- 179,38 (319) : lire : « Les textes apparaissent à côté de tout autre matériau historique, c'est-à-dire à côté des soi-disant restes » (Überreste, restants).
- 180,10 (319) : au lieu de : « La tension est inévitable . . . » : « il existe une tension naturelle entre . . . ».
- 180,17 (320) : au lieu de : « historique » : « historienne » (historische).
- 181,2 (320) : au lieu de : « historique » : « historienne » (historische).
- 181,20 (321) : Entre parenthèses : « sans qu'il veuille, bien entendu, en convenir ».
- 181,23 (321) : au lieu de : « texte » : « quelque chose ».
- 181,37 (321) : au lieu de : « si l'image qu'on a mise à la base de l'attitude historique » : « si même l'image de l'attitude historienne qui a servi de guide ici n'est pas une caricature ».
- 182,26 (321) : au lieu de : « historique » : « historienne » (historisch).
- 182,40 (322) : au lieu de : « historique » : « historienne » (historisch).
- 183,9 (322) : lire : « pour le texte isolé comme tel ».
- 183,31-32 (322) : au lieu de : « Il nous semblait avoir compris . . . » : « Nous avions, comme nous le

- prétendons, mieux compris en quoi consiste lire un texte ».
- 183,38 (323) : au lieu de : « présent au . . . » : « dans le ».
- 185,2 (324) : au lieu de : « quel est ici le lien entre savoir et détermination de l'effcience » : « de quelle manière savoir et effcience s'appartiennent-ils mutuellement ? »
- 185,6 (324) : au lieu de : « et, dans cette mesure, de son effcience » : « et, dans cette mesure, elle agit elle-même d'une manière efficace ».
- 186,24 (325) : supprimer : « tout » ainsi que la virgule après « herméneutique ».
- 186,34 (325) : après : « de telle sorte que . . . » : « . . . dans la conscience de l'effcience, l'immédiateté et la supériorité de l'œuvre ne se dissolvent pas en un pur objet de réflexion ».
- 187,17 (326) : supprimer : « aspect ».
- 187,18 (326) : au lieu de : « aspect » : « autre ».
- 187,28 (326) : supprimer : « aspect ».
- 189, n. 1 (328) : lire : « Ménon, d, suiv. »
- 190,21 (328) : au lieu de : « Hegel prétend réaliser une médiation totale entre l'histoire et le présent » : « Hegel prétend réaliser une médiation totale de l'histoire et du présent ».
- 197,23 (335) : au lieu de : « procès » : « événement » (Geschehen).
- 198,29 (336) : au lieu de : « facteur » : « moment ».
- 199,8 (336) : au lieu de : « en-soi » lire : « l'en-soi » (das An-Sich), et au lieu de : « ce qui est « en-soi » : « ce qu'est l'en-soi ».
- 200,7 (337) : « *Y être* » et « *présent* » : soulignés dans le texte.
- 200,8 (337) : « *La certitude qu'il a de lui-même* » : souligné dans le texte.
- 200,10 (337) : au lieu de : « doit d'abord s'instaurer » : « s'instaure d'abord ».
- 200,40 (338) : au lieu de : « ayant beaucoup vu et beaucoup appris » : « Parce qu'il a fait de nombreuses expériences et qu'il a appris à partir d'expériences ».
- 203,12-32 (340) : au lieu de : « éléments » : « moments ».
- 203,37 (340) : au lieu de : « aux modificatins » : « à la modification ».

- 204,12 (341) : lire : « Si nous appliquons au problème herméneutique la forme de la relation au toi et de la compréhension du toi que trahit la connaissance des hommes, ce qui lui correspond alors c'est la foi naïve en la méthode et l'objectivité que celle-ci permet d'atteindre ».
- 204,18-19 (341) : au lieu de : « C'est en éliminant . . . » : « et en éliminant méthodiquement tous les moments subjectifs dans le rapport à la tradition, il devient certain de son contenu ».
- 205,10 (342) : au lieu de : « et » : « mais ».
- 205,36 (342) : au lieu de : « historique » : « historienne ».
- 206,1 (342) : au lieu de : « comme la compréhension du toi s'étend à l'autre » : « comme la compréhension du toi le reconnaît comme personne ».
- 206,34 (343) : au lieu de : « que » : « qui ».
- 207,5 (343) : au lieu de : « suivre l'avis de quelqu'un » : « être à l'écoute de quelqu'un ».
- 207,20 (343) : au lieu de : « la naïveté de l'assimilation » : « la manière naïve de comparer ».
- 208,3 (344) : après : « nous gardons en mémoire » lire : « quelle signification revint au concept de question lors de l'analyse de la situation herméneutique ».
- 210,3 (346) : au lieu de : « auxquelles on se tient » : « qui se maintiennent ».
- 210,12 (346) : au lieu de : « auxquelles on se tient vraiment » : « qui se maintiennent vraiment ».
- 210,21 (346) : au lieu de : « désigne un point indécis » : « qu'un ouvert est visé » (ein Offenes wird gemeint)
- 212,4 (347) : au lieu de : « les brillantes observations aristotéliennes » : « les brillantes observations de Ernst Kapp au sujet de la genèse de la syllogistique aristotélienne ».
- 212,5 (347) : au lieu de : « Cette primauté de la question . . . » : « La limite de l'idée de méthode pour le savoir, limite d'où sont parties l'ensemble de nos réflexions, se montre de la manière la plus radicale dans la primauté que possède la question pour l'essence du savoir ».
- 212,9 (348) : au lieu de : « problématique » : « ce qui mérite d'être soumis à la question » (das Fragwürdige).

- 212,34 (348) : au lieu de : « C'est donc l'acte de questionner » : « elles présupposent donc des questions ».
- 212,38 (348) : au lieu de : « Mais que la question . . . » : « La venue (Einfall) de la question cependant est déjà la brèche (Einbruch) dans l'espace plat de l'opinion courante ».
- 214,13 (349) : au lieu de : « en référence à » : « à partir de ».
- 215,19 (350) : supprimer : « toute ».
- 215,27 (350) : au lieu de « verbe » : « le mot » (das Wort).
- 216,11 (351) : au lieu de « procès » : « la forme d'achèvement » (Vollzugsform). Au lieu de : « verbe » : « mot ».
- 216,35 (352) : au lieu de : « telle » : « tel ».
- 218, n. 2 (353) : au lieu de : « Voir sur ce point . . . » : « Remarques pertinentes sur ce point de . . . ».
- 221,4,5,23 (355) : au lieu de : « la voix du passé » : « la parole de la tradition » (das Wort der Überlieferung).
- 221,16 (356) : au lieu de : « elle-même comprise dans une interrogation plus vaste » : « elle-même posée à l'intérieur d'un questionner par et dans lequel nous cherchons . . . ».
- 221,24 (356) : au lieu de : « aller » : « être ».
- 222,8 (356) : au lieu de : « de véritables questions » : « un véritable questionner ».
- 222,13-15 (356) : au lieu de : « Il a beau rabattre . . . » : « Il a beau être tellement replié, à partir de la visée immédiate de la chose en question, sur la visée de sens comme telle et ne considérer celle-ci non pas comme vraie mais seulement comme pertinente (sinnvoll), que sa possibilité d'être vraie demeure en suspens, une telle mise en suspens constitue précisément . . . ».
- 223,21-22 (357) : au lieu de : « ces textes » : « celle-ci » (c.-à-d. la reconnaissance).
- 226,6 (360) : au lieu de : « sous forme de dialogue » : « sous forme langagière ».
- 230,4 (361) : au lieu de : « langue » : « langage ».
- 232,15 (363) : au lieu de : « ce qui lui semble obscur » : « ce qui n'est pas clair pour lui ».
- 232,19 (364) : lire : « où se trouve toujours le traducteur ».

- 233,32 (365) : au lieu de : « compliqué précisément par . . . etc. » : « c'est-à-dire un cas d'étrangeté et de son dépassement » (d. h. von Fremdheit und Überwindung derselben).
- 236,1 (367) : au lieu de : « donne une dimension concrète . . . » : « est la concrétion de la conscience de l'histoire de l'effcience ».
- 242,29 (372) : au lieu de : « contexte » : « texte ».
- 243,7 (373) : au lieu de : « restitution » : « transmission » (Weitergabe).
- 245,2 (374) : au lieu de : « principes » : « concepts ».
- 246,23 (376) : au lieu de : « cela signifie deux choses : d'une part . . . etc. » : « cela ne signifie pas seulement que la visée de sens du texte est accomplie d'une manière unitaire, mais que, par là, la chose dont le texte parle se porte elle-même à la parole ».
- 246,31 (376) : au lieu de : « l'interprétation conduite dans . . . » : « l'interprétation exprime clairement dans le médium du langage lui-même en quoi consiste . . . ».
- 246,35 (376) : au lieu de : « par excellence » : « point » (« überhaupt »).
- 247,1 (376) : après : « précède » : « pour ainsi dire » (gleichsam).
- 247,36 (377) : au lieu de : « donc » : « de la même manière » (ebenso).
- 247,40 (377) : au lieu de : « un artiste qui se borne à des reproductions » : « un interprète » (ein reproduzierender Künstler).
- 248,12 (377) : au lieu de : « il peut lui arriver . . . » : « il est conforme à ce qu'elle est, qu'elle disparaisse elle aussi en tant qu'interprétation . . . ».
- 248,18 (377) : au lieu de : « peut » : « veut ».
- 252,12 (381) : au lieu de : « facteur » : « moment ».
- 253,18 (382) : lire : « il ne faut pas les considérer tous les deux uniquement . . . ».
- 254,1 (383) : au lieu de : « découverte » : « reconnaissance ».
- 255,14 (383) : au lieu de : « n'est pas conscient du souci » : « ne connaît pas la question de ».
- 256,33 (385) : au lieu de : « elle compte » : « il compte » (c.-à-d. le langage, die Sprachlichkeit).

- 257,8-9 (385) : lire : « Sprachgebundenheit ».
- 257,10 (385) : au lieu de : « facteurs » : « moments ».
- 258,27 (386) : au lieu de : « Or ce qui n'est qu'un peu juste . . . » : « Il est bien possible, lorsque ce qui n'est qu'un peu juste reproduit encore en soi l'esquisse (tupos) de la chose, que cela soit suffisamment bon pour être employé ».
- 259,32 (387) : au lieu de : « l'objet » : « un objet ».
- 259,32 (387) : au lieu de : « désigner » : « nomme » (nennt).
- 259,33 (387) : « Parce qu'il a . . . » : (c.-à-d. le mot !).
- 261,14 (388) : au lieu de : « la manifestation accomplie des choses qui s'y trouvent » : « la manifestation accomplie en lui des choses » (en lui : c.-à-d. le logos).
- 264,22 (391) : au lieu de : « connaissance » : « communication » (Mitteilung).
- 267,25 (394) : au lieu de : « existant » : « existante ».
- 267,28 (394) : au lieu de : « dans le même mot » : « dans le mot même ».
- 270,29-31-35 (397) : au lieu de : « verbe » : « parole ».
- 274, n. 1 (400) : La note devrait se lire ainsi : cf. la dissertation inédite de Christoph Wagner (Heidelberg 1957) : « Die vielen Metaphern und das eine Modell der plotinischen Metaphysik » (« Les nombreuses métaphores et l'unique modèle de la métaphysique plotinienne »), qui a porté sur les métaphores de Plotin signifiantes au plan ontologique.
- 275, n. 1,2 (401) : au lieu de : « renouvelé » : « répété » (wiederholt).
- 277,11 (403) : au lieu de : « pense le penser » : « ou il pense la pensée » (den Gedanken).
- 285,20 (410) : au lieu de : « considérée comme un tout » : « dans son entier » (insgesamt).
- 286, n. 1,2 (411) : au lieu de : « l'histoire de la preuve » : « l'histoire de la pensée ».
- 286,24 (411) : au lieu de : « leur génération n'est pas à proprement parler . . . » : « leur génération également n'est pas en fait un événement temporel mais au contraire un mouvement de la raison ».
- 287,1 (411) : au lieu de : « tout est restant » : « tout en restant ».

- 288,27 (412) : au lieu de : « aux rapports » : « au rapport » (das Verhältnis).
- 288,30 (412) : au lieu de : « langue » : « langage ».
- 289,11 (413) : au lieu de : « connaissance » : « savoir ».
- 289,28 (414) : au lieu de : « chacune n'est pas exacte » : « ce n'est pas chacune qui est exacte » (nicht jeder ist genau).
- 291,18 (415) : au lieu de : « L'intérêt qu'il porte . . . » : « Son intérêt, comme celui de son époque, pour l'individualité, ne peut pas du tout être compris comme une aversion . . . ».
- 292,33 (417) : au lieu de : « la somme de tout le pensable » : « la quintessence même de tout pensable » (dem Inbegriff alles Denkbaren).
- 294,6 (418) : au lieu de : « relativement autre » : « autre qui nous est pleinement relatif ».
- 295,35 (419) : au lieu de : « qu'on se tienne tellement éloigné » : « qu'on soit à ce point libre à l'égard . . . » (sich so weit freihalten).
- 297,27 (421) : supprimer : « simplement ».
- 297,34 (421) : au lieu de : « l'être lui-même : « l'étant lui-même » (Seinde).
- 297,38-40 (421) : au lieu de : « Pour qu'une chose . . . etc. » : « Une chose qui se comporte de telle et telle façon . . . , voilà en quoi réside la reconnaissance de son altérité et de son indépendance qui présuppose chez celui qui parle, une distance propre à l'égard de la chose en question ».
- 304,1 (427) : au lieu de : « que seule une science déterminée serait » : « que c'est une science déterminée qui . . . ».
- 306,17 (429) : au lieu de : « à partir de laquelle » : « à partir duquel ».
- 307,1 (429) : au lieu de : « l'articulation » : « son articulatin ».
- 308,26 (431) : après : « à la totalité même de l'ordre » : note 1, cf. plus haut pp. 118 ss. (Trad. franç. pp. 50 ss.).
- 309,5 (431) : au lieu de : « où bien ou » : « ou bien où ».
- 316,3 (437) : au lieu de : « méthodologique » : « méthodique ».

- 316,31 et ss. (438) : au lieu de : « l'entendre » : « l'écoute ».
- 316,39 (438) : après : « reconnu » : note 1 (438) : « Arist. De Sensu 473 a 3. et Met. 980 b 23-25. La priorité de l'écoute sur le voir est médiatisée par l'universalité du Logos : cette priorité-là ne contredit pas la priorité spécifique du voir sur les autres sens sur laquelle Aristote insiste (Met. A 1 et en plusieurs autres endroits) ».
- 316,41 (438) : au lieu de : « linguistique » : « langagière ».
- 317,22 (439) : au lieu de : « au sens » : « aux sens ».
- 323,4 (443) : supprimer : « comme nous voyons ».
- 324,41 (445) : supprimer : « ainsi ».
- 326,8 (446) : supprimer : « La compréhension de ».
- 328,13 (448) : au lieu de : « ne connaît que l'ouverture . . . » : « connaît l'ouverture ».
- 329,15 (449) : au lieu de : « qui est le sens » : « qui est sens ».
- 333,36 (453) : au lieu de : « retard » : « regard ».
- 335,30 (453) : lire : « . . . lois mécaniques. L'ingéniosité humaine . . . ».
- 347,16 (465) : au lieu de : « d'enquête » : « de recherche ».

Philosophiques

philosophiques

Aristote. *Éthique à Eudème*. Introduction, traduction, notes et indices par Vianney Décarie. Avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé. Paris et Montréal, Librairie J. Vrin et Presses de l'Université de Montréal, 1978, 236 p. (Bibliothèque des textes philosophiques)

Georges Leroux

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203219ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203219ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leroux, G. (1983). Compte rendu de [Aristote. *Éthique à Eudème*. Introduction, traduction, notes et indices par Vianney Décarie. Avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé. Paris et Montréal, Librairie J. Vrin et Presses de l'Université de Montréal, 1978, 236 p. (Bibliothèque des textes philosophiques)]. *Philosophiques*, 10 (1), 177–180. <https://doi.org/10.7202/203219ar>

COMPTES RENDUS

ARISTOTE. *Éthique à Eudème*. Introduction, traduction, notes et indices par Vianney DÉCARIE. Avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé. Paris et Montréal, Librairie J. Vrin et Presses de l'Université de Montréal, 1978, 236 p. (Bibliothèque des textes philosophiques)

par Georges Leroux

L'étude de la philosophie morale d'Aristote ne saurait se limiter au texte de l'*Éthique à Nicomaque*. Il n'y a plus aucun doute sérieux sur l'authenticité des huit livres de l'*Éthique à Eudème* et il était plus que temps de fournir au lecteur de langue française une traduction plus précise et surtout plus commode d'accès que celle de Barthélémy Saint-Hilaire (1856). C'est ce travail que nous donne Vianney Décarie. On y trouvera une introduction excellente, qui fait le point sur les travaux concernant EE (*Éthique à Eudème*), une bibliographie et surtout un ensemble de notes infra-paginales qui, sans être un commentaire détaillé du texte, soulignent toutes les embûches de l'interprétation et résument l'état de la recherche. Il est vrai que cette traduction ne résout pas tous les problèmes, notamment les problèmes de reconstitution du texte, particulièrement épineux dans le livre VIII, mais chaque fois qu'une décision difficile devait être prise pour une lecture au détriment d'une autre, des justifications précises et détaillées sont fournies en bas de page. Je me suis trouvé à quelques reprises en désaccord avec le traducteur, mais rarement capable de proposer une lecture meilleure ou qui tienne compte de l'ensemble des difficultés.

Dans son introduction, V. Décarie évoque l'histoire de la discussion concernant les rapports de EE et EN (*Éthique à Nicomaque*). On sait que les livres IV, V et VI de EE sont identiques aux livres V, VI et VII de EN. Existe-t-il ou non une rédaction antérieure à l'autre ? Ce problème a, depuis la parution du livre de M. Décarie, reçu un traitement informatique intéressant dans les recherches d'A. Kenny. On doit malheureusement à l'honnêteté de dire que la question n'a guère progressé, malgré le caractère péremptoire des conclusions de Kenny¹. Décarie est donc prudent et se contente de

1. Antony KENNY, *The Aristotelian Ethics. A Study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford, Clarendon Press, 1978.

mentionner les positions possibles (pp. 11s). Je crois, personnellement, que l'étude de Rowe² fournit encore le meilleur état de la question.

Le texte utilisé pour la traduction est celui de Susemihl (Teubner, 1884), mais l'A. a bénéficié de plusieurs communications de la part de ceux qui travaillent à de nouvelles éditions critiques, soit Mrs Mingay (Oxford Classical LTexts) et M. Lavielle (Collection Budé). Les passages difficiles se trouvent donc assortis de suggestions de lecture souvent très riches. La traduction de l'ensemble de EE est la responsabilité de M. Décarie ; on doit noter cependant que Madame Houde-Sauvé, qui a soutenu une thèse de troisième cycle à l'Université de Montréal sur le livre VII (*La philia*), a fourni une première traduction des livres II, III et VII. Les lecteurs intéressés par la discussion du livre sur l'amitié pourront se reporter à cette thèse de R. Houde-Sauvé. Il s'agit d'une étude faite à partir de la psychologie contemporaine ; on y trouvera quantité de remarques intéressantes sur les relations humaines dans l'antiquité.

Sur plusieurs points, la traduction de M. Décarie et les notes qui l'accompagnent permettent de préciser la méthode d'Aristote dans le domaine moral et de mieux apprécier la richesse de son apport. J'en mentionnerai ici quelques-uns. Par exemple, en 1215b26 et ss, Aristote procède à la détermination des « biens de la vie », pensés de telle façon que la vie paraisse désirable ou non. Ce passage fait appel à une hypothèse dont on ne trouve pas de lieu parallèle chez Aristote ; il s'agit de l'abstraction mentale de la somme des actes de l'humanité accomplis sans finalité directe. Aristote ajoute à cette représentation la notion d'un temps infini et se demande si cela suffit pour décider de vivre ou de ne pas vivre. Cette procédure philosophique est d'un intérêt considérable ; elle n'a recours ni à la division, ni à l'analyse du langage, mais à un expériment mental d'un haut degré d'abstraction. Cet exemple n'est pas le seul à témoigner de la richesse méthodologique de l'*Éthique à Eudème*. On y retrouve de remarquables analyses procédant par division, dont la complexité, surtout dans le cas de la théorie de l'action, a été bien mise en relief par les études de A. von Fragstein³. Le livre II en est rempli, et il faut remercier V. Décarie d'avoir insisté dans sa traduction sur le caractère systématique de cette méthode.

Je crois utile également de souligner la richesse de EE pour les questions de théorie de l'action en général, et particulièrement en ce qui concerne ce que nous appelons la question du « sujet ». L'*Éthique à Nicomaque*, notamment au livre III, contient certes de beaux développements sur la responsabilité, mais rien qui se compare aux analyses détaillées de EE sur la nécessité, la contrainte, le choix volontaire. Dans son livre récent sur la volonté chez Aristote, A. Kenny a bien mis cela en lumière. Il faut ici regretter que la traduction de Décarie ait laissé subsister un certain flottement dans la

2. C.J. ROWE. *The Eudemian and Nicomachean Ethics : A Study in the Development of Aristotle's Thought*. Cambridge, 1971.

3. A. von FRAGSTEIN. *Studien zur Ethik des Aristoteles*. Amsterdam, 1974.

traduction des termes techniques. Malgré les remarques de la note 94(1223b15ss), on peut maintenir une certaine systématique. Il y avait moyen de faire plus précis.

Une des difficultés qui subsistent dans la traduction de V. Décarie compte sans doute parmi les plus retorses du texte d'Aristote : il s'agit de l'expression qui qualifie le rapport de la vertu éthique à la peine et au plaisir. En 1221b37, par exemple, on lit que « toute vertu éthique *porte sur* des plaisirs et des peines ». (Voir également 1222a1, où l'expression est reprise.) Le grec indique cette relation par une préposition ; la traduction proposée représente une délimitation intellectuelle de cette relation beaucoup trop forte. Cet exemple est caractéristique des difficultés d'une traduction d'Aristote, car elle fait s'engouffrer dans une préposition toute la méthode philosophique. Que signifie en effet la relation d'un concept moral à l'expérience qu'il est censé mesurer ou régler ? La préposition grecque n'indique qu'un rapport indéterminé : avoir affaire à, avoir trait à. Par contre, ce rapport indéterminé constitue la délimitation de tout l'espace de la philosophie morale. Comment rendre cela ?

Sur le plan de la métaphysique, le texte d'EE contient quelques passages singuliers. Par exemple, le passage du livre VII, 1244b sur l'auto-suffisance de la divinité (*autarkeia*). Décarie propose une note sur ce passage qui renvoie à un autre « discours ». Quel que soit ce discours, le passage de EE est unique et Décarie a raison d'insister sur son importance (voir ses notes 222 et 229). C'est aussi le cas du passage du livre VIII sur le service de la divinité. Ce dernier livre est d'une incroyable difficulté, surtout en raison de la corruption du texte. On ne peut pas dire que la traduction de Décarie le rend lisible. Elle permet seulement de mesurer dans des notes très documentées l'ampleur de la difficulté, et de voir dans quelle direction pourrait être tirée telle ou telle interprétation de la métaphysique selon les différentes lectures du texte de ce livre.

On pourrait, bien entendu, faire grief à l'auteur de plusieurs choix de traduction. « *Éthos* » traduit en 1220a12 par « tenue éthique », au lieu tout simplement de « caractère » m'a laissé perplexe. La traduction de « *ergon* » par « fonction » ou par « œuvre » pose beaucoup de problème, surtout quand il s'agit de métaphorisation très primitives de concepts abstraits. De même pour « *boulèsis* » traduit par « vœu » ; il me semble qu'il y a là un certain appauvrissement, un dessèchement. En 1227b14, « *orthos* » peut-il être traduit par « correct » ? En 1228a23, il est question de « *médiétés délibératives* » ; pouvait-on faire sans ce *charabia* ? En 1231b31, « *illibéral* » pour « *aneleutheros* » ? En 1232a37 et b2, la traduction évite de problématiser le rapport de la « vertu » aux vertus particulières. Tout ce chapitre, il faut le dire, est très difficile. En 1238a 10, y avait-il moyen de traduire sans connotation métaphysique le terme « *energein* » ? Ces quelques exemples donnent simplement la mesure du texte qu'affronte le traducteur d'Aristote.

Je noterai enfin, pour terminer, que les notes de cette traduction sont remplies de bonnes surprises. On y trouve d'abord des développements sur le rapport de ce texte à Platon ou encore à d'autres traités d'Aristote, plus abondants souvent que ce qui était requis. Ensuite, M. Décarie a jugé honnête de consigner en note ses hésitations ; il doit en être remercié. Ceci permet de faire son chemin dans la traduction de manière personnelle. Enfin, quelques notes sont d'un intérêt philosophique exceptionnel ; par exemple sur 1217b35, concernant l'unité du bien et de la science du bien ou encore sur *phronesis* en 1214a33. Il y a peu de notes de critique textuelle, mais on ne trouvera rien à redire à la note 74 sur 1222a41.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

John Burbidge. *On Hegel's Logic. Fragments of a commentary.*
Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1981, 280 p.

Roger Lambert

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203220ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203220ar>

[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

Lambert, R. (1983). Compte rendu de [John Burbidge. *On Hegel's Logic. Fragments of a commentary.* Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1981, 280 p.] *Philosophiques*, 10 (1), 180–182. <https://doi.org/10.7202/203220ar>

John BURBIDGE. *On Hegel's Logic. Fragments of a commentary*. Atlantic Highlands, N.J. : Humanities Press, 1981, 280 p.

par Roger Lambert

Face aux jugements sévères, formulés par certains interprètes anglophones, sur la rigueur de la *Logique* de Hegel, John Burbidge se propose de vérifier le bien-fondé de ces critiques. Dans ce dessein il entreprend l'analyse de la nécessité inhérente à la méthode dialectique employée par Hegel pour rendre compte de l'enchaînement des étapes du processus de la pensée pure.

Guidé par l'exposé psychologique sur la genèse et le développement de la connaissance, tel que livré par Hegel dans son *Encyclopédie*, l'auteur de cet essai situe d'abord la pensée par rapport au mouvement d'ensemble d'où elle émerge et dont l'intuition, l'imagination et la mémoire constituent les principaux moments. Mais lorsque l'intelligence réfléchit sur ce mouvement, elle se reconnaît elle-même et ainsi se révèle comme pensée. Il s'agit là d'un retour sur soi-même qui suggère un rapprochement avec la conscience de soi dont traite la *Phénoménologie de l'Esprit*. Toutefois la pensée ne s'arrête pas là, elle se purifie de tout le contingent accumulé ; et ce, grâce à un travail d'analyse par lequel elle dégage le nécessaire de tout ce qui lui est étranger. Par la suite, elle se déroule, pour ainsi dire selon la pureté qu'elle a ainsi acquise, en ses moments distinctifs, la conception, le jugement et l'inférence.

Cependant, comme le mouvement de la pensée s'effectue par le langage, ce dernier, chargé de toute une gangue sensible, devra lui aussi passer par le creuset de l'analyse, de manière à ne signifier que le nécessaire, soit les diverses catégories de la *Logique*. Quant à ces dernières, une fois réduites à leur sens propre, la pensée les réfère les unes aux autres, les enchaîne et les ordonne en un tout logique complexe. Pour ce faire, la pensée s'explicite en une série d'opérations qui se condensent dans des objets, les catégories ; et c'est précisément de ce procès que Burbidge explore la nécessité. Aussi son

examen porte-t-il sur les trois parties de la *Logique*, soit la pensée et l'être, la réflexion et l'essence, la compréhension et le concept.

Au terme de son étude sur l'être, à partir d'une analyse de la méthode même suivie par Hegel, il conclut que l'unité du développement, et par suite sa nécessité, ne provient pas d'une liaison intrinsèque aux objets, qui ne sont que le condensé d'un complexe d'opérations, mais du mouvement de la pensée même. Du côté des objets il n'y aurait que contingence.

Fort de cette constatation, Burbidge oriente ses recherches vers l'essence. Celle-ci n'est rien d'autre que la réflexion de la pensée sur elle-même. En vertu de la méthode dialectique, la pensée se saisit d'abord comme l'autre de l'être, la négation, puis elle explicite ses propres déterminations, et enfin elle se révèle à elle-même comme relative à l'être. Mais son étonnement ne s'arrête pas là ; à travers les catégories de causalité et d'action réciproque, elle se retrouve identifiée à l'être dans le concept ou la notion.

Par la logique même de son développement, le procès dialectique conduit à l'identification de l'être et de la pensée. Dès lors l'unité du procès de l'être, si elle est produite par le mouvement de la pensée, ne vient pas de quelque chose d'extérieur, puisque l'être est identique à la pensée.

Mais s'ensuit-il que le procès de la pensée soit nécessaire ? Oui, à la condition que la pensée, désormais identique à l'être, rende compte de la nécessité de son autodétermination. Et cela, selon Burbidge, est précisément l'enjeu de la phase terminale de la logique de Hegel.

« In the doctrine of comprehending, then, the comprehensive dynamic of thought becomes explicit ; it includes the activity of conceiving, the legitimate types of judgment, and the valid forms of inference. We have here, what corresponds to a philosophy of logic ».

Burbidge reconnaît trois sortes de nécessité. La première s'exprime dans le principe de contradiction classique : ce qui est ne peut pas en même temps et sous le même rapport ne pas être. La seconde est conditionnelle : si telle condition est posée, il s'ensuit nécessairement que . . . La troisième est absolue : elle repose sur l'absence de contradictions internes : est nécessaire à un procès ce qui répond à ses propres conditions, par référence à lui-même et non à quelque chose d'extérieur.

Le traité sur la doctrine de l'être rencontre les exigences de la première nécessité ; celui qui porte sur l'essence, celles de la seconde. Quant à la partie sur le concept, non seulement pose-t-elle les conditions de la logique du système, mais encore elle intègre les autres parties à titre de moments d'une totalité et par le fait même les assujettit à son propre dynamisme, les fait participer à sa nécessité absolue. La logique de Hegel s'appuie sur la présence de la totalité tout au long du procès, selon un mode implicite au point de départ et explicite au terme. Dans l'être comme universel indifférencié, le tout se manifeste sous la forme d'une tendance, dans l'essence, à titre de condition et de fondement, et dans l'idée absolue, comme universel concret. C'est la totalité qui rend compte de la nécessité absolue du procès.

Ainsi, les critiques mentionnées au début du livre portent-elles à faux ; en effet, elles s'appuient sur des critères externes et non internes au système de Hegel.

Toutefois, « la nécessité de la logique de Hegel demeure une nécessité contingente », dans la mesure où elle se replie sur elle-même et ne débouche pas sur une compréhension du monde, bien que Hegel ait eu cette prétention. Pour ce dernier, « la logique objective remplace l'ancienne métaphysique ».

Pourtant surgit ici une difficulté quasi insurmontable : quelle sorte de lien peut-on poser entre la dynamique purement interne de l'intelligence et le monde extérieur de la nature et de l'histoire humaine ?

La *Phénoménologie de l'esprit* fournit-elle une réponse à cette question ? Dans cette œuvre où Hegel expose le développement de la conscience à partir de ses premiers balbutiements jusqu'au savoir absolu à travers l'histoire de la pensée et de l'esprit du monde, il montre comment l'évolution de la conscience est intimement mêlée à la vie concrète de l'homme, où le savoir et le vouloir revêtent différentes figures. Cependant si cet ouvrage permet de dégager le mouvement propre à la pensée malgré la gangue qui l'entoure, il n'en reste pas moins qu'il ne livre guère le secret du passage du procès logique de pensée au procès réel.

Dans l'*Encyclopédie*, Hegel tente d'établir une continuité entre la dialectique de la pensée et la position de la nature. Cette dernière s'effectuerait par un acte de décision qui consisterait dans une opération où la pensée se dissoudrait et déclencherait ainsi le mouvement dialectique de la nature.

En somme, selon l'auteur de l'essai dont on vient de parcourir les grandes lignes, pour nous, la *Logique* de Hegel est une construction originale d'un individu, un schématisme formel qui tente d'encadrer un contenu qui lui est étranger. Mais après tout « n'y a-t-il qu'une seule vraie et scientifique logique ».

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Jacques Derrida. *L'oreille de l'autre (otobiographies, transferts, traductions)*. Textes et débats avec Jacques Derrida, sous la direction de Claude Lévesque et Christie V. McDonald. Montréal, VLB éditeur, 1982, 214 pages.

Marc Turgeon

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203221ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203221ar>

[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

Turgeon, M. (1983). Compte rendu de [Jacques Derrida. *L'oreille de l'autre (otobiographies, transferts, traductions)*. Textes et débats avec Jacques Derrida, sous la direction de Claude Lévesque et Christie V. McDonald. Montréal, VLB éditeur, 1982, 214 pages.] *Philosophiques*, 10 (1), 182–186.
<https://doi.org/10.7202/203221ar>

Jacques DERRIDA. *L'oreille de l'autre (otobiographies, transferts, traductions)*. Textes et débats avec Jacques Derrida, sous la direction de Claude Lévesque et Christie V. McDonald. Montréal, VLB éditeur, 1982, 214 pages.

(Le livre est divisé en deux parties qui correspondent à deux tables rondes tenues à l'Université de Montréal en octobre 1979. L'une porte sur l'auto-biographie, l'autre sur la traduction.)

par Marc Turgeon

Dans « Otobiographie de Nietzsche » (sous-titre « Politiques du nom propre. L'enseignement de Nietzsche »), Derrida pose les jalons d'une lecture

de *Ecce Homo* qui nous renvoie aux *Conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, allant d'un extrême bio-bibliographique à l'autre de l'œuvre de Nietzsche. Le parti pris de Derrida est en continuité avec l'ensemble de son œuvre : la lecture qu'il nous propose joue sur le caractère impossible de la délimitation d'une vie et d'une œuvre, la marge où la biographique et le théorique se rencontrent, où la vie et l'œuvre, tout en ne se confondant pas, chevauchent des espaces hétérogènes qui constituent le lieu d'engendrement d'un texte (voir la discussion avec R. Gasché, p. 60 et s.). Derrida vise, en lisant Nietzsche, à adosser « l'autobiographie de Nietzsche, ou la pensée autobiographique de Nietzsche, sur une pensée du retour éternel » (p. 64).

La question qui se pose pour Nietzsche est celle de savoir qui il est. Cette question, il se la pose dans l'espace d'une date, il signe la question de son âge. Par *Ecce Homo* il enterre ses 44 ans, au midi de sa vie il se retourne vers le passé et regarde vers l'avenir : « réaffirmer ce qui est sauvé, les 44 ans, comme bon et comme devant revenir . . . voilà ce qui *constitue*, rassemble, ajointe et fait tenir en place l'étrange présent de ce récit auto-biographique » (p. 25). Cette datation soumise à la loi de l'éternel retour est tout de suite suivie chez Nietzsche du récit des origines de sa vie, de la fatalité qui le gouverne, qui tient à son père mort et à sa mère vivante : « je suis, en tant que mon père, déjà mort, en tant que ma mère, je vis encore et je vieillis » (cit. p. 28). La question « qui je suis » assemble et rassemble le père, la mère, mais aussi Zarathoustra : à mi-chemin du passé et de l'avenir, de la vie et de la mort, le destin de Nietzsche redouble celui de Zarathoustra, le penseur du midi : « Pour pouvoir comprendre la moindre chose à mon Zarathoustra, on doit peut-être se trouver dans une condition voisine de celle où je suis — avec un pied *au-delà* de la vie » (cit. p. 32).

Derrida saisit cette ouverture du récit biographique sur la maîtrise pour rabattre *Ecce Homo* sur les *Conférences* (Nietzsche : Zarathoustra est un maître, « il dispense une doctrine et entend fonder de nouvelles institutions » (p. 33) ; un jour on aura besoin d'institutions « dans lesquelles vivre et enseigner comme j'entends vivre et enseigner » (cit. p. 34), il y aura des chaires « pour l'interprétation du Zarathoustra » (ibid)). Ce rappel des *Conférences* soulève également la part du père et celle de la mère : ces établissements que Nietzsche/Zarathoustra veut remplacer défigurent la langue maternelle et commettent en cela un crime contre la vie. On y sacrifie la culture vivante à la science historique, la mère au père, la vie à la mort. Mais comment le maître (Zarathoustra) peut-il corriger une telle situation ? Le maître n'est-il pas un père, ne sommes-nous pas condamnés à toujours recevoir l'appel au guide (*Führer*), à Zarathoustra, dans ses connotations politiques les plus négatives ? Il n'y a pas pour Derrida de réponse simple et univoque à cette question : on ne peut pas savoir ce que Nietzsche aurait dit ou pensé du nazisme. Mais on peut jouer avec son texte, l'interpréter en le faisant jouer sur cette question. Pour Derrida en effet « les interprétations ne sont pas des lectures herméneutiques ou exégétiques mais des interventions politiques dans la réécriture politique du texte et de sa destination » (p. 48). « C'est à nous que politiquement, . . . au sens le plus ouvert de ce mot, . . . qu'est confiée la

responsabilité de la signature du texte de l'autre, qui nous est laissé en héritage (p. 72). La destinée des signatures est d'être « à lire et tout le temps à lire » (p. 119). En situant l'image du maître/guide dans le développement de la philosophie de Nietzsche, Derrida arrive à ceci : il y a les mauvais maîtres, ceux qui dénoncent les conférences, et il y a le bon maître, Zarathoustra, à placer du côté de la mère et de la vie. Le guide, le bon maître, le « dispositif Zarathoustra » doit être lu comme une résistance de l'État hégélien, état fondé sur la servilité, sur une infirmité de l'écoute. La sévérité du guide ne doit pas être reçue comme une contrainte à la liberté académique, puisque la liberté académique que récuse les *Conférences* n'a pour fonction que d'alimenter l'État en fonctionnaires serviles. L'institution forme des individus interchangeables et uniformes là où le maître, au-delà de l'élitisme qu'il semble fonder et incarner, revendique la différence, le hasard, l'indéterminé, la vie. L'État est un « chien hypocrite », il rassemble en lui « le signe et la figure paternelle du mort » tout en voulant « se faire passer pour la mère » (p. 51). Il nous parle « à l'oreille à travers ses appareils scolaires qui sont des machines acoustiques et acroamatiques », nous devons de grandes oreilles sans finesse au lieu « d'obéir avec de petites oreilles au meilleur des maîtres et au meilleur des guides » (ibid). Notre oreille devient l'oreille de l'autre, nous n'entendons plus que par lui.

Il y a encore autre chose à dire de cette oreille de l'autre. Du côté de *Ecce Homo* il s'agit de l'oreille à venir, oreille fine qui entendra pourquoi Nietzsche écrit de si bons livres. Du côté des *Conférences* nous trouvons celle qui se laisse asservir, la grande et grossière oreille. Les *Conférences* portent cependant d'une certaine manière le message que *Ecce Homo* envoie et tisse dans le récit. Bouclant la boucle, Derrida lit l'autobiographie comme otobiographie (p. 52-53).

*

La table ronde sur la traduction joue sur l'opposition des thèses respectives de W. Benjamin et de R. Jakobson sur la traduction. À propos de la définition de Jakobson (traduction intralinguale, interlinguale, intersémiotique), Derrida souligne que ces trois concepts de la traduction supposent « qu'il existe une langue, qu'il existe une traduction au sens propre, c'est-à-dire comme passage d'une langue dans une autre ; et si l'unité du système linguistique n'est pas assurée, toute cette conceptualité autour de la traduction (au sens dit « propre » de la traduction) est menacée » (p. 134). La notion de langue propre est associée par Gasché à celle de langue maternelle comme ce qui ne peut être cerné, fixé, un manque (Benjamin) travaillant la traduction, et par là à l'idée d'un « noyau » intouchable par la traduction. La tâche du traducteur serait alors d'aller vers l'impensé de l'autre langue. Comme le souligne Derrida, « le traducteur doit . . . assurer la survie, c'est-à-dire la croissance de l'original » (p. 162) (on peut penser ici, comme le souligne C. V. McDonald, au travail de Derrida sur le *pharmakon* dans l'œuvre de Platon).

Cela — les multiples espaces d'engendrement d'un texte et les multiples niveaux de langue — « inscrit la scène de la traduction dans un espace qui est justement celui de la généalogie des noms propres » (p. 139). La question de la traduction est liée à la problématique de la lecture et de l'écriture esquissée dans la discussion de l'autobiographie. L'œuvre est ouverte et sa traduction ne pose pas d'autre question que celle de savoir comment un texte en lit un autre (McDonald, p. 156 et s.). Pour Derrida « l'origine de la philosophie, c'est la traduction » (p. 159) ; lire, traduire un texte « c'est . . . le comprendre dans sa structure survivante » (p. 161), sans pour autant recréer celui-ci ou improviser. La thèse de la philosophie est la thèse de la traductibilité « en un certain sens du concept de traduction, c'est-à-dire la traduction comme transport, non pas comme « herméneia » active, poétique, productrice, transformatrice, mais transport d'un sens univoque, ou en tout cas d'une plurivocité maîtrisable, dans un autre élément linguistique » (p. 185). Une traduction nous met « non pas en présence, mais dans le pressentiment de ce que c'est que la « langue pure », c'est-à-dire le fait qu'il y a de la langue, que la langue est la langue » (p. 164).

C'est sur cette question de la langue, et de la langue maternelle, qu'on se clôt la table-ronde, avec l'intervention de Claude Lévesque. Je retiens surtout de celle-ci qu'elle situe le colloque et la question de la langue maternelle dans le contexte québécois. Lévesque souligne 1) qu'il est le seul québécois à cette table, mais qu'il s'accommode assez bien de cette solitude ; 2) que le « Québec est un lieu privilégié où se joue, se forme un interminable procès de traduction, un procès à sens unique » (p. 188) ; 3) que ce procès en est peut-être un de domination et d'appropriation ; 4) que l'inconfort dans la langue et la quête de la langue maternelle chez les *écrivains* québécois est une situation peut-être unique, peut-être universelle. Je ne veux pas ici commenter cette très riche intervention sur le rapport des écrivains à la langue mais plutôt, en marge, souligner ceci : on ne doit vraisemblablement pas conclure de ce que Lévesque évacue le rapport des *philosophes* québécois à la langue que la communauté des philosophes d'ici échappe aux problèmes qu'il soulève. Et même si on peut trouver parfaitement recevable qu'il se trouve à l'aise dans sa solitude (car à cette table, à défaut d'une langue, du moins partage-t-il avec les participants un même champ d'intérêt et de recherche), comment expliquer ce confort chez le philosophe là où les écrivains seraient sans doute soucieux de nommer l'inconfort ou la différence ? Ces remarques de Lévesque, dans la foulée de *L'oreille de l'autre*, me semblent appeler certaines questions, que je laisse ouvertes à l'écoute de chacun : 1) le rapport à la langue, à l'oreille de l'autre, serait-il l'impensable de la philosophie québécoise ? 2) cela tiendrait-il à ce que, contrairement à l'*écriture*, la philosophie québécoise est depuis toujours institutionnelle, qu'il n'y a au Québec de philosophie qu'enseignée ? 3) qu'à ce titre la langue serait impensée parce que repoussée, parce que l'enseignement est toujours soucieux de *restituer* le texte dans la langue de l'autre davantage qu'il ne l'est de sa survie (ou de son augmentation, au sens de Derrida) dans la langue et la culture où il est reçu ?

Deux remarques pour terminer : ce colloque fut tenu *avant* celui de Cerisy consacré au travail de Derrida, et dont les interventions recoupent dans plusieurs cas celles de Montréal (sur la traduction en particulier). Les hasards de l'édition ont cependant voulu que les actes du colloque de Cerisy soient publiés *avant* les textes des débats de l'U. de M., créant ainsi une distorsion dans la réception, un effet d'écho antériorisant l'événement de Cerisy et y soumettant celui de Montréal. Deuxième remarque, pour souligner l'excellence de la présentation esthétique du livre publié chez VLB. Il y a là un surcroît de plaisir, à ajouter à celui, déjà rare, de lire chez un éditeur d'ici un philosophe qui en porte vraiment le nom.

Département d'études françaises
Université du Québec à Montréal

Philosophiques

philosophiques

Georges Héral, *La philosophie comme panphysique. La philosophie des sciences de A. N. Whitehead*. Montréal, Éditions Bellarmin, 1979, 270 p.

Serge Robert

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203222ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203222ar>

[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

Robert, S. (1983). Compte rendu de [Georges Héral, *La philosophie comme panphysique. La philosophie des sciences de A. N. Whitehead*. Montréal, Éditions Bellarmin, 1979, 270 p.] *Philosophiques*, 10 (1), 186–188.
<https://doi.org/10.7202/203222ar>

Georges HÉLAL, *La philosophie comme panphysique. La philosophie des sciences de A. N. Whitehead*. Montréal, Éditions Bellarmin, 1979, 270 p.

par Serge Robert

Cet ouvrage est un des rares livres français sur la philosophie de Whitehead, et dans la mesure où il traite spécifiquement de sa philosophie des sciences il constitue un apport original. Son originalité se limite cependant à n'être qu'une présentation synthétique correcte, légèrement critique, de cette philosophie des sciences. L'introduction précise et limite encore davantage la problématique : il ne sera pas question de la philosophie de l'organisme ou de la métaphysique de Whitehead, et encore moins de sa contribution à la logique mathématique. L'étude ne concerne que la philosophie des sciences que Whitehead a surtout développée dans sa première période philosophique, c'est-à-dire de 1916 à 1924. Héral se concentre surtout sur un commentaire de trois ouvrages : *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (1919), *The Concept of Nature* (1920) et *The Principles of Relativity* (1922). La thèse qu'il soutient est que la philosophie des sciences de Whitehead est régie par trois principes : un principe d'empiricité, un principe d'intelligibilité unificatrice et un principe de subjectivité.

Les deux premiers chapitres mettent bien en évidence l'objectif de Whitehead : la philosophie des sciences doit être une philosophie de la nature, en tant qu'elle donne à la science les principes généraux qui précèdent sa répartition en disciplines empiriques distinctes. La philosophie des sciences est pour Whitehead celle qui procure à la science son unité à partir de ses fondements métaphysiques. Comme l'histoire des sciences a connu à son époque de grands changements, principalement la remise en question de Newton par la relativité einsteinienne, Whitehead veut donner à la science nouvelle les fondements métaphysiques nouveaux qui devraient lui convenir. À partir des deux principes d'empiricité et d'intelligibilité unificatrice, on

peut qualifier cette métaphysique de réalisme, qui s'appuie sur un rationalisme empiriste.

L'empirisme de Whitehead vient de son traitement de la nature comme n'étant que l'ensemble de données sensorielles. Les essences de la nature sont par définition exclusivement spatio-temporelles et donc observables. Héral fait bien remarquer que cet empirisme concerne la délimitation du champ d'étude de Whitehead et n'implique en rien l'acceptation des thèses humiennes sur l'origine des idées et sur la causalité. Bien au contraire, Whitehead sera du point de vue ontologique un réaliste qui refuse les critiques humiennes et kantienne de la métaphysique.

Les troisième, quatrième et cinquième chapitres du livre de Héral vont porter sur le principe d'intelligibilité et présenter le rationalisme de Whitehead. Les lois de la nature sont pour Whitehead a priori, nécessaires et universelles, et s'appuient sur une unité et une uniformité fondamentales. Fort de ces conceptions métaphysiques, il peut considérer la physique récente comme vraie et l'ancienne comme fausse. Dans la mesure où elle est relationniste, la métaphysique de Whitehead est présentée comme foncièrement anti-atomiste et anti-substantialiste.

La seule note critique de l'auteur se retrouve à la fin du quatrième chapitre où il reconnaît l'impossibilité pour Whitehead de réconcilier les données sensorielles et l'explication théorique de la science. À cause de la distance entre le sensoriel et le non-sensoriel, Whitehead ne pourrait intégrer rigoureusement son empirisme et son rationalisme. Le cinquième chapitre montre alors que la tentative de réaliser cette intégration donnera naissance à la période métaphysique de la philosophie de Whitehead, puisqu'il achèvera sa première période, celle de la philosophie des sciences, par un refus de la bifurcation de la nature, c'est-à-dire de la différence entre la nature donnée et la nature interprétée.

Enfin, ce n'est que dans une brève conclusion de quatre pages que l'auteur introduit le principe de subjectivité, comme étant celui qui réunit les deux autres. Pour introduire ce dernier principe, il rappelle le rôle épistémologique du corps de l'observateur dans la science, tout en précisant que ce rôle n'est en rien ontologique. Ce faisant, Héral nous permet de déduire exactement l'inverse de la conclusion qu'il tire, à savoir que, contrairement à ce qu'il soutient, il n'y a pas de place pour la subjectivité dans la présentation qu'il fait du réalisme métaphysique de la philosophie des sciences de Whitehead.

Outre cette conclusion en opposition avec tout ce qui précède, le livre souffre d'autres faiblesses. Il aurait été avantage par une attitude plus critique face aux nombreuses thèses discutables de Whitehead. Dans cette perspective, une mise en situation historique aurait été non seulement éclairante mais aurait permis de comprendre l'originalité des thèses de Whitehead et, en même temps, leur caractère fortement discutables à la lumière de toute la tradition critique en épistémologie, à partir de Hume, Kant, le Cercle de

Vienne, Popper et bien d'autres. L'impopularité de la philosophie des sciences de Whitehead, autre aspect important que néglige l'auteur, vient d'ailleurs du fait qu'elle est une métaphysique qui prétend parler des essences sans se soucier de Hume et de Kant. Même si la métaphysique peut encore présenter un intérêt aujourd'hui, il est cependant clair qu'elle ne peut le faire sans tenir compte du criticisme Kantien.

En conclusion, malgré son caractère trop scolaire et trop peu critique, le livre d'Hélal est, compte tenu des limites qu'il se donne, une bonne introduction à la philosophie des sciences de Whitehead.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Collectif. *Philosophie et littérature*. Coll. « L'univers de la philosophie », Montréal, Bellarmin, 1979, 189 p.

Robert Hébert

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203223ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203223ar>

[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

Hébert, R. (1983). Compte rendu de [Collectif. *Philosophie et littérature*. Coll. « L'univers de la philosophie », Montréal, Bellarmin, 1979, 189 p.] *Philosophiques*, 10 (1), 188–191. <https://doi.org/10.7202/203223ar>

Collectif. *Philosophie et littérature*. Coll. « L'univers de la philosophie », Montréal, Bellarmin, 1979, 189 p.

par Robert Hébert

Les rapports entre la philosophie et la littérature ont depuis toujours fasciné philosophes et littéraires, plus encore ceux qui poursuivent jusqu'à ses limites visibles une pratique *poétique* de l'écriture. Les uns et les autres ayant parfois le loisir de cerner à la lettre ce qui circule ou non entre leur corpus (livres, idées, étonnements communs), soumis parfois à la nécessité « nouvelle » de mieux se comprendre de part et d'autre, de comprendre à part égale ces doubles coups de force que sont le discours autorisé de la philosophie et les effusions souveraines et menaçantes de la littérature. Cependant, la tentation est grande de dramatiser cette conjonction « et », en jouant de toutes les disjonctions qu'elle recèle. Si bien que la problématique prend parfois l'allure suivante : comment renverser la philosophie ou la faire se déborder, comment contrôler ou renverser ce qui toujours renverse par quelques excès déraisonnables ? Contre cette dernière manière un peu carrée de se poser la question, les quatre essais de ce collectif *Philosophie et littérature* — issu d'un Colloque tenu en juin 1978 à l'Université Western Ontario — proposent plutôt « un projet général de *confusion* du philosophique et du littéraire », en s'allouant avec bonheur toute la noblesse étymologique de cette confusion.

« Sparadrap » de Pierre Gravel amorce un retour au poète tragique Sophocle, contre son exclusion platonicienne prononcée dans la *République*. Style haut en couleurs qui se veut tragique, qui se déployait au même moment dans « D'un cerf à la robe tachetée et de quelques oiseaux. Essai sur l'indétermination de toute violence », issu du Colloque « tragique et tragédie » et d'une longue recherche menée conjointement par le Département de Philosophie et le Programme de littérature comparée de l'Université de Montréal (*Études françaises*, XV, 1979, pp. 99-120). « Molière et l'effet de psych-

analyse» de Max Vernet propose avec brio une lecture de *L'École des Femmes* « temps du doute hyperbolique de Molière » : mise en scène et traduction du jeu d'Arnolphe, philosophe à qui échappe constamment sa philosophie ; plaisir de l'auteur à y restituer la « théorie cloacale » par le jeu des correspondances avec la *Méditation seconde* de Descartes. Plus classique, la longue « Communication romanesque et communication philosophique » de Guy Bouchard fait l'état de la question dans la foulée de la sémiologie littéraire et interroge avec beaucoup de précautions méthodologiques le statut du texte philosophique, s'il s'avère qu'il y a aussi en philosophie un « dédoublement mimétique du processus de communication » (entretien, dialogue, adresse au lecteur . . . impliquant narrateur, personnages, procédés référentiels). Enfin, ce collectif s'est vu augmenté de la version française de « Discursive criticism and epistemology » de Timothy J. Reiss (issu du collectif *The Interpretation of Narrative*, Toronto, University of Toronto Press, 1978) ; également en version française, une communication (Budapest, 1976) sur « Le principe d'indéterminisme et la critique du discours » qui développe quelques réflexions très pertinentes sur l'acte d'interprétation expérimentalement situé entre le discours critique et le texte critiqué, va et vient qui annonce aussi *Logics of Literature* pour le futur plaisir du lecteur.

De son propre aveu, *Philosophie et littérature* se rapporte à l'usage confondant d'une conjonction, mais en dérogeant à son propre programme : les deux premiers textes chargent contre une certaine caricature (facile) de la rationalité alors que le troisième maintient la disjonction, côté philosophie. C'est donc davantage par des *effets de lecture* transformés par certains effets d'écriture (d'ailleurs, inégalement distribués entre ces quatre essais) qu'advient ici la problématique entre philosophie et littérature. Ajoutant, par la référence à des disciplines déjà constituées et par la confusion institutionnelle du sujet, ajoutant donc un problème là où celui-ci est peut-être somme toute déjà réglé. Situation renversante. Mais pouvait-il en être autrement ? Bref, si le corpus étudié (Sophocle, Molière, exemples de la littérature romanesque) a déjà réglé la figure problématique que lui prêtent le regard critique ou la philosophie par le chevauchement synoptique entre les genres et les traditions de lecture, de quel lieu confondant s'amorce alors cette question ? Plus précisément, comment faire l'épreuve de cette conjonction tout en faisant comme si elle n'existait pas, ou comme si elle n'existait plus parce qu'on a produit un « nouveau » texte, l'autre confus et néanmoins diffus par le même ?

Si le lecteur n'a pas de réponse immédiate à cette question — sans doute non pertinente en ce lieu —, il ne peut se rabattre sur d'autres orientations possibles. Et c'est là la seule limite de ce collectif. Certes, dans son Avant-propos, Pierre Gravel situe son projet, présente l'écart qui permet aux différents collaborateurs d'habiter de diverses manières l'espace de la question. Cependant il est déplorable que la trame ethnophilosophique d'une telle problématique ne soit pas exposée, ni dans une perspective historique qui dépasserait de beaucoup le moment hégélien tel quel (songeons à la complexité du corpus étudié et aux recherches méta-philologiques de Peter Szondi, qui s'est donné la mort en 1971), ni dans la fine multiplicité de ses thèmes

et de ses interrogations (songeons depuis la dernière décade, à toute la littérature de l'aphorisme, qui mériterait d'être repensée), ni dans la localisation territoriale d'un intérêt québécois à penser et à faire advenir ces rapports entre philosophie et littérature — par l'intermédiaire des poètes écrivains et de leurs lectures en philosophie, par l'intermédiaire des philosophes et de leurs proximité (citationnelle ou non) à l'expérience poétique ou aux plaisirs de l'écriture. Sont félicités dans cet Avant-propos Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe pour leur intérêt au romantisme allemand, Michel Serres sur le même et l'autre, qui « a dit là-dessus ce qu'il fallait » ; mentionné enfin, le numéro spécial d'*Études littéraires* (IX, 1976) sur « Littérature et philosophie » — pour l'article de Guy Bouchard du même titre, alors que n'est pas relevé l'essai de Jean-Paul Brodeur (« Quelques remarques sur la théorie des récits », pp. 525-553) qui commence avec deux fictions narratives (une au masculin et l'autre au féminin) calquées sur la dialectique du maître et de l'esclave et se termine, contre le spectre de la tautologie, par un effet de surprise.

Afin de mettre en place *une filière* entre philosophie et littérature et permettre à un autre lecteur de conjuguer la problématique de ce livre (1978-1979) avec une histoire qui le concernera de toute manière, je donne ici quelques indices complémentaires. Le numéro spécial « Littérature et philosophie mêlées » de *Poétique* (21, 1975) avec Michel Deguy sur le besoin de connaissance confuse, Jean Starobinski, Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Derrida, un important document sur « le dialogue des genres ». Le double numéro spécial « Graphesis : Perspectives in Literature and Philosophy » de *Yale French Studies* (52, 1975) qui s'ouvre avec une épigraphe de John Ashberry *Drame Bourgeois* (« Your emptying glance, prisms which I treasure up ») et qui regroupe entre autres Marie-Rose Logan, Paul de Man, Shoshana Felman ; en traduction *in-édite*, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Michel Serres ; avec une section très révélatrice « Three American Perspectives » (pp. 229-287) — quand pourrions-nous enfin inscrire « Perspectives québécoises » sur et autour de la conjonction géographique « Philosophie française et civilisation française aux U.S.A. », ou encore « Philosophies française et américaine et culture québécoise » ? Urgence collective à décréter, pour le progrès de notre conscience philosophique toujours étrangement stéréotypée. Par la même occasion, repensant au palabre territorial de Julian Marias « Les genres littéraires en philosophie » dans *Revue Internationale de philosophie*, 90 (1969) ; numéro spécial portant sur « La communication en philosophie », avec une belle auto-critique (argumentée) de H. W. Johnstone Jr. Donc recueillir à chaque session académique autant *Glyph* que la *New Literary History* (et récemment en ce lieu, « Philosophy as a Kind of Writing : an Essay on Derrida », X, 1978, pp. 141-160 ; article de Richard Rorty, important de par les présupposés géographiques de sa perception) sans oublier cette revue plus classique *Philosophy and Literature* fondée en 1976 à l'Université du Michigan (Dearborn, Michigan 48128), qui réserve beaucoup de surprise au lecteur quant au domaine littéraire anglo-saxon.

Et côté langue poétique maintenant, ce qui manque étrangement à ce collectif ? En attendant qu'un archiviste (québécois ou non) se penche avec amour sur les rapports entre philosophie (québécoise ou non) et poésie québécoise à la *Nouvelle Barre du jour* et aux refoulées *Herbes rouges* (ou encore à *l'Estuaire*, puisque ce phénomène n'est pas « Montréaliste »), régressant dans le temps jusqu'au premier numéro de *La Relève* (1934) et de *Gants du ciel* (1943) avec les « Allégories » de Gilles Hénault, passant par la « Note sur le langage philosophique » du poète et ex-professeur d'Esthétique en philosophie Jacques Brault (premier *Dialogue*, 1, 1962, pp. 51-55 ; où se retrouvent également deux philosophes exilés par des conjonctions extrêmes, Louis-B. Geiger et Hugues Leblanc), méditer de l'intérieur de leur tradition française et mallarméenne l'invention poétique de cet écart qu'ils ont eux-mêmes par eux-mêmes pensé (la philosophie française ne serait-elle pas au fond un accident de parcours dans le poème d'une langue souveraine ?) : explorer par conséquent Yves Bonnefoy, Edmond Jabès, Roger Munier, Jacques Garelli, Lorand Gaspar, l'expérience singulière d'un Philippe Jaccottet, la lecture bouche ouverte d'un Pascal Guignard ou de Michel Deguy, poète et ex-professeur de philosophie qui a déjà sillonné la terre québécoise sur un mode discret, « La poésie en questions », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, LVI (1972) pp. 19-42 ; ou d'une autre génération, Claude Royet-Journoud qui a composé le collectif « Travail de Poésie », *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1-2 (1979). Ruse d'un feed-back effectif : quel est désormais (ou depuis toujours) la philosophie de notre littérature, la pensée et l'algorithme géographique de notre langue ?

Autant de manières de *situer* à la lettre la permanence d'une problématique, de travailler sur un autre mode de réjouissance le lieu ou le non lieu d'une conjonction, chacun soumis à la nécessité de comprendre ce double coup de force *réciproque* entre philosophie et littérature, qui parfois s'institutionnalise en institutionnalisant certaines topiques au détriment d'autres topiques. Pourquoi philosophes et littéraires chercheraient-ils alors à mettre en scène la raison d'un lieu — qui demeure comme un point de rencontre momentané —, s'il ne devient pas évident que cette raison se déploie à la surface de l'espace disciplinaire qui en permet la conjonction, *ou* demeure suspendue dans l'innommable effacement de ce même espace, seul prélude à la pensée.

Au cœur de la jonction originelle, tout s'exprime par le corps qui l'écrit sans cesse pour aussitôt la dévorer comme un chaînon manquant.

Département de philosophie
Collège de Maisonneuve

Philosophiques

philosophiques

Livres reçus

Volume 10, numéro 1, avril 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203224ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203224ar>

[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

(1983). Livres reçus. *Philosophiques*, 10 (1), 192–192.

<https://doi.org/10.7202/203224ar>

LIVRES REÇUS

Gilles Lane. *À quoi bon la philosophie ?*. Longueuil, Éditions du Préambule, 1982, 118 p.

Yvon Gauthier. *Théorétiques*. Longueuil, Éditions du Préambule, 1982, 366 p.

Réal Rodrigue. *Christianisme et art de vivre*. Longueuil, Éditions du Préambule, 1982, 98 p.

Maurice Lagueux. *Le marxisme des années soixante*. Montréal, Hurtubise HMH, 1982, 350 p.

Michel Morin. *L'Amérique du Nord et la culture*. Montréal, Hurtubise HMH, 1982, 318 p.

Rainer Schürmann. *Le principe d'anarchie*. Paris, Seuil, 1982, 379 p.

Umberto Cerroni. *Logica e Società, Pensare dopo Marx*. Milan, Bompiani, 1982, 161 p.

Mostafa Faghfoury, éd. *Analytical Philosophy of Religion in Canada*. Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1982, 288 p.