

La lecture foucaldienne de Descartes : ses présupposés et ses implications

Jean-Paul Margot

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203239ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203239ar>

[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

Margot, J.-P. (1984). La lecture foucaldienne de Descartes : ses présupposés et ses implications. *Philosophiques*, 11 (1), 3–39. <https://doi.org/10.7202/203239ar>

Résumé de l'article

Archéologie d'un même geste d'exclusion dont l'internement social de la folie et l'internement métaphysique de la déraison sont les effets, l'Histoire de la folie à l'âge classique décide de voir en Descartes le théoricien de cet acte violent de fondation de la raison occidentale. Après avoir exposé la polémique Foucault — Derrida, nous nous proposons, d'une part, d'identifier la « positivité » propre au discours foucaldien de la période « archéologique » et, d'autre part, de reprendre à notre compte la lecture de Descartes. Nous espérons alors montrer que le « coup de force » cartésien ne vise nullement à exclure la folie mais, au contraire, à forger rationnellement la fiction d'un monde qui serait sans ordre. Le monde sensible devient le lieu d'un simulacre, et ce qui le rend fascinant c'est la catastrophe imaginaire qu'il y a derrière, savoir la nature peut-être irrationnelle de l'univers. C'est de la nécessité de cette fiction que le sujet pensant va pouvoir émerger comme le lieu de la critique.

ARTICLES

LA LECTURE FOUCALDIENNE DE DESCARTES : SES PRÉSUPPOSÉS ET SES IMPLICATIONS

par Jean-Paul Margot

RÉSUMÉ. Archéologie d'un même geste d'exclusion dont l'internement social de la folie et l'internement métaphysique de la déraison sont les effets, *l'Histoire de la folie à l'âge classique* décide de voir en Descartes le théoricien de cet acte violent de fondation de la raison occidentale. Après avoir exposé la polémique Foucault — Derrida, nous nous proposons, d'une part, d'identifier la « positivité » propre au discours foucauldien de la période « archéologique » et, d'autre part, de reprendre à notre compte la lecture de Descartes. Nous espérons alors montrer que le « coup de force » cartésien ne vise nullement à exclure la folie mais, au contraire, à forger rationnellement la *fiction* d'un monde qui serait sans ordre. Le monde sensible devient le lieu d'un simulacre, et ce qui le rend fascinant c'est la catastrophe imaginaire qu'il y a derrière, savoir la nature peut-être irrationnelle de l'univers. C'est de la nécessité de cette fiction que le sujet pensant va pouvoir émerger comme le lieu de la critique.

ABSTRACT. Being an archeology which, in a single excluding movement, produces the social confinement of madness and the metaphysical confinement of un-reason, *The History of Madness in the Classical Age* decides to see in Descartes the theoretician of this violent act of foundation of Western reason. After a presentation of the Foucault — Derrida polemic, the attempt is made, on the one hand, to identify the "positivity" proper to the Foucauldian discourse of the "archeological" period and, on the other hand, to re-read Descartes in a new light. One hopes to show that the Cartesian "revolution" in no way attempts to exclude madness but, on the contrary, to forge rationally the *fiction* of a world which would be without order. The sense world becomes the world of appearances, and what makes it fascinating is the imaginary catastrophe behind it, the knowledge of the

perhaps irrational nature of the universe. It is by the necessity of this fiction that the thinking subject is going to be able to emerge as the place where the critique occurs.

La percée vers un langage d'où le sujet est exclu, la mise au jour d'une incompatibilité peut-être sans recours entre l'apparition du langage en son être et la conscience de soi en son identité, c'est aujourd'hui même une expérience qui s'annonce en des points bien différents de la culture : dans le seul geste d'écrire comme dans les tentatives pour formaliser le langage, dans l'étude des mythes et dans la psychanalyse, dans la recherche aussi de ce Logos qui forme le lieu de naissance de toute la raison occidentale. Voilà que nous nous trouvons devant une béance qui longtemps nous est demeurée invisible : l'être du langage n'apparaît pour lui-même que dans la disparition du sujet. M. Foucault.

M. Foucault ne consacre guère plus de quatre ou cinq pages à Descartes dans *Folie et déraison*. Cette courte référence peut, cependant, être considérée comme la clé explicative de son livre : « La folie dont la Renaissance vient de libérer les voix, mais dont elle a maîtrisé déjà la violence, l'âge classique va la réduire au silence par un étrange coup de force »¹, celui de Descartes. La thèse de Foucault est posée sans ambages : il y a une synchronie temporelle et structurale entre le « grand renfermement » de la déraison et les *Méditations métaphysiques* de Descartes. Internement social et internement métaphysique de la folie sont les effets d'un même geste d'exclusion. L'occident, dès lors, va vivre sa raison dans le champ ouvert par la ségrégation de ce que Foucault appelle *l'expérience tragique de la folie*. Tout

1. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Tel, 1979, p. 56. Sauf indication contraire, toutes nos références à ce texte renvoient à cette édition. Il convient en effet d'indiquer que dans la première édition publiée chez Plon en 1961 apparaît une préface qui a été supprimée par Foucault dans l'édition Gallimard de 1972. Cette dernière, en revanche, est accompagnée de deux appendices : *La folie, l'absence d'œuvre et Mon corps, ce papier, ce feu*, qui ne figuraient pas dans l'édition de 1961 et qui ne figurent pas non plus dans l'édition de la collection Tel. Quant à la synchronie temporelle et structurale dont nous allons faire mention, voir E. Trias, *Filosofia y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1973.

au contraire, selon J. Derrida, non seulement Descartes n'excluerait pas la folie dans l'économie du doute radical, mais il en installerait la possibilité menaçante au cœur même de l'intelligible et il ne permettrait à aucune connaissance déterminée de lui échapper en droit. En prenant appui sur la polémique Foucault-Derrida, nous nous proposons, d'une part, de montrer la « positivité » propre au discours foucauldien de *Folie et déraison*, son « a priori concret » et, d'autre part, de reprendre à notre compte, et de façon critique, la lecture qui est faite de Descartes. On n'aura donc d'autre dessein que celui de remettre en question la valeur discriminante que l'exemple de Descartes a dans *Folie et déraison*.

1- L'ÉCONOMIE DU DOUTE CARTÉSIEN ET LA FOLIE.

1.1 La thèse de M. Foucault

En moins de cent ans l'affrontement entre la « conscience critique » et « l'expérience tragique » de la folie disparaît pour laisser place au double internement de la folie. Rendue esclave par la raison, celle-ci est soumise aux règles éthiques du travail. C'est le passage de la Renaissance à la modernité, passage qui manifeste une nouvelle sensibilité sociale et culturelle au milieu du XVII^{ème} siècle en Europe. Les formes fantastiques de la déraison ne peuplent plus la demeure des hommes ; la folie s'est installée dans la nuit silencieuse du monologue autoritaire de la *ratio*. La valeur exemplaire des *Méditations* ne réside pas dans le fait que Descartes serait une voix, une parmi d'autres, qui rend compte de cette opération de ségrégation, mais dans le fait que le philosophe de Touraine est le théoricien qui donne raison du « grand renfermement ». En effet, « dans l'économie du doute, il y a un déséquilibre fondamental entre folie d'une part, rêve et erreur de l'autre »². Si les sens et le rêve laissent un résidu de vérité, doute et folie s'excluent mutuellement puisque « c'est une impossibilité d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense », c'est-à-dire au sujet qui doute, qui assure la pensée contre la folie. Si le siècle de Montaigne voyait dans les menaces de la déraison la possibilité d'un compromis de la pensée avec la déraison, avec Descartes la raison

2. *Histoire de la folie*, p. 57.

est exilée et exclue du discours de la déraison : « si *l'homme* peut toujours être fou, la *pensée*, comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être insensée »³. Se refusant de réanimer une vieille tradition, Foucault abandonne les interprètes classiques qui voient dans le rêve une folie généralisée et passe directement du doute des sens au doute du rêve.

1.2. La critique de J. Derrida.

Derrida voit dans l'argument du songe une exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie, hypothèse que Descartes, loin d'exclure, adopterait face à un éventuel interlocuteur vulgaire : « je vais donc vous proposer une hypothèse qui vous paraîtra bien plus naturelle, qui ne vous dépaysera pas, parce qu'il s'agit d'une expérience plus commune, plus universelle aussi que celle de la folie : et c'est celle du sommeil et du rêve »⁴. L'essai de relecture « ingénue » l'amène à s'interroger sur la relation sémantique entre ce que, selon Foucault, Descartes dit et une certaine « structure historique », c'est-à-dire une certaine totalité historique plein de sens. Afin d'atteindre le langage latent, il faut d'abord s'assurer du langage patent (signe). Or, c'est là que Foucault se trompe lorsqu'il affirme que Descartes « contourne l'éventualité du rêve ou de l'erreur »⁵. Au contraire, « il faut bien comprendre ici que l'hypothèse du rêve est la radicalisation, ou si l'on préfère l'exagération hyperbolique de l'hypothèse où les sens pourraient parfois me tromper »⁶. Ce que Foucault ne voit pas c'est que le résidu de l'hypothèse, ce qui résiste à l'hypothèse du rêve, conduit à des certitudes et à des vérités d'origine non sensible et non imaginative — « des choses fort simples et fort générales » — comme le sont les certitudes et les vérités mathématiques, et qu'il introduit une discontinuité dans les objets à partir d'une rupture avec les sens. Il n'y a donc pas une réduction continue, mais passage d'un ordre à un autre et la folie est un cas particulier de l'illusion

3. *Ibid.*, p. 58.

4. J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967, p. 78.

5. M. Foucault, *op. cit.*, p. 56.

6. J. Derrida, *op. cit.*, p. 75.

sensible. L'économie de l'argumentation cartésienne dans la première méditation montre, en effet, que pour douter du résidu de vérité de la tromperie des sens il faut que « je me compare à ces insensés (insani) . . . qui assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre ». Or, telle hypothèse a un résidu : « mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples »⁷, et provoque l'étonnement du non-philosophe qui objecte que si l'on peut légitimement douter de la connaissance qui touche « les choses peu sensibles et fort éloignées », il est impossible de douter de l'actualité du sujet qui est ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, et d'autres choses de cette nature. De là que Descartes a recours à l'hypothèse du rêve qui, vu son caractère hyperbolique, lui permet d'être plus fou que le fou. Plus commune et plus universelle que celle de la folie, l'expérience du rêve finit par ruiner les fondements *sensibles* de la connaissance et par mettre à nu les fondements *intellectuels* de la certitude. Le niveau patent du texte cartésien oblige à réintroduire dans son lieu et dans sa fonction l'hypothèse de la folie et à voir qu'elle ne représente pas la pensée définitive de Descartes. Elle n'est qu'un maillon qui, parmi les raisons naturelles de douter, facilite le passage à un argument plus radical. L'hypothèse de la folie s'inscrit à l'intérieur du mouvement d'exacerbation des raisons que nous avons pour douter des sens et nous conduit à l'intelligible, c'est-à-dire à la disqualification épistémologique du sensible. L'hypothèse de « l'extravagance » n'est donc pas un exemple révélateur, alors que l'est celle du malin génie où est convoquée « la possibilité d'une *folie totale*, d'un affolement total »⁸. Et le *cogito* est le moment où l'on échappe à la folie parce que « l'acte du cogito vaut *même si je suis fou*, même si ma pensée est folle de part en part »⁹. « L'audace folle » du cogito consiste en ce que fou ou non, *cogito, sum*. Dans la mesure où il échappe

7. R. Descartes, *Première méditation*. Nous utiliserons l'édition de F. Alquié des *Oeuvres philosophiques* de Descartes, Paris, Garnier, 3 volumes, 1967. « Sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem (si je m'appliquais quelque exemple venant d'eux) ».

8. J. Derrida, *op. cit.*, p. 81.

9. *Ibid.*, p. 85.

à l'alternative d'une folie et d'une raison déterminées, le cogito apparaît comme le point à partir duquel se donne l'histoire des relations entre le sens et la déraison. Mais, dans la mesure où il est le fondement de la certitude, il est aussi le « point où s'enracine le projet de penser la totalité en lui échappant »¹⁰ puisque, seul à pouvoir résister à l'hypothèse de la folie de l'univers, il est également le seul qui permette de projeter un sens dans l'histoire : « c'est pourquoi, en cet excès du possible, du droit et du sens sur le réel, le fait et l'étant, ce projet est fou et reconnaît la folie comme sa liberté et sa propre possibilité »¹¹.

1.3. La réponse de Foucault.

C'est un fait indéniable que dans le cheminement du doute, Descartes donne un privilège au rêve sur la folie. Mais il ne dit jamais que le rêve est « plus commun, plus universel aussi que la folie ». Il ne dit pas non plus que la folie est un état momentané et particulier. L'erreur de Derrida consiste à confondre le caractère *démonstratif* du rêve comme *exemple* d'extravagance et son caractère *accessible* comme exercice que la fréquence du rêve assure. Il ne voit pas que Descartes donne une plus grande importance au caractère accessible qu'au caractère démonstratif. Le rêve, par conséquent, n'est pas l'exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie. S'il perturbe le sujet qui pense, s'il le stupéfie (stupor), c'est parce qu'il efface les frontières qui délimitent le rêve et la veille. Il ne l'empêche toutefois pas de méditer, c'est-à-dire d'exercer sa pensée puisque, tout en poussant jusqu'à l'extrême l'hypothèse du rêve, le sujet est capable de voir avec clarté certaines choses. Le rêve n'est donc pas « universel » mais commun au sujet qui médite et qui « peut poursuivre de façon sûre le cheminement de son doute ». De plus, la comparaison des paragraphes que Descartes consacre à la folie et au rêve met en évidence l'exclusion de la folie et sa non-prologation dans le rêve. Il y a un « système d'opposition complexe qui les sous-tend », et il est « difficile de n'y pas reconnaître deux exercices à la fois parallèles et différents : l'exercice du *demens* et celui du *dormiens* »¹². Le fait que l'on vérifie immé-

10. *Ibid.*, p. 86-87.

11. *Ibid.*, p. 87.

12. M. Foucault, *Histoire de la folie* (1972), « Mon corps, ce papier, ce feu », p. 589.

diatement la non-folie et que l'on prouve de façon discursive le rêve montre la discontinuité radicale qui existe entre l'expérience de la folie et l'hypothèse du rêve en tant qu'étape du doute. L'analyse des termes latins « insani » (insensés), « amentes » (fous) et « demens » (extravagant) montre aussi que « Descartes joue sur l'écart entre deux types de déterminations de la folie (les unes médicales et les autres juridiques) »¹³. Selon le lieu qu'ils occupent et la fonction qu'ils remplissent dans le texte, ils sont soit un terme médical *caractérisant*, insanus, soit des termes juridiques *disqualifiants*, amens et demens. Si le premier est un signe, les deux autres disqualifient le sujet pensant. Le « insanus » est un objet médical que la *meditatio* caractérise. Mais la *meditatio* contourne le danger de la folie parce que la démence rend le sujet incapable de penser. Au contraire, si je feins de rêver, alors, tout *dormiens* que je suis, je pourrai continuer à méditer et à raisonner. Si la folie est exclue par le sujet qui pense, qui doute¹⁴, ce n'est pas pour le contenu de ses extravagances, mais pour que le sujet puisse se qualifier comme sujet doutant.

La double lecture que requièrent les *Méditations* invalide l'interprétation classique selon laquelle la folie apparaît avec l'*hypothèse du Dieu trompeur*. Quelle est cette double lecture ? : « un ensemble de propositions formant *système*, que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité ; et un ensemble de modifications formant *exercice*, que chaque lecteur doit effectuer, par lesquelles chaque lecteur doit être affecté, s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité »¹⁵. Bien qu'il reconnaisse que la forme discursive « système » se croise avec la forme discursive « ascèse », Foucault donne un privilège au système sur l'exercice parce qu'il croit — ou décide — qu'il en est ainsi dans l'économie de la *première méditation*. Contre la lecture historico-transcendantale des traces derridiennes, Foucault affirme que le sujet ne crée pas le discours, que le discours crée ses objets et que l'on a affaire à un

13. *Ibid.*, p. 591.

14. Une chose qui pense est pour Descartes « une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent », *Méditation seconde*. La pensée est l'« attribut principal » de la substance pensante, et c'est à elle que se réfèrent les modes de la pensée ; voir *Les principes de la philosophie*, I, 53.

15. M. Foucault, *op. cit.*, p. 594.

sujet dispersé. Face au système qui le précède et le détermine¹⁶, le sujet perd sa souveraineté et son pouvoir décisoire d'exclusion. Mais ceci ne serait tout au plus qu'une hypothèse ou un cadre théorique qu'il faudrait vérifier. De là le choix du doute cartésien et la longue réponse à Derrida. En effet, au niveau de la « discursivité systématique », la *première méditation* n'est autre qu'un ensemble d'énoncés produits dans l'espace et dans le temps et qui ont, en tant qu'événements, une matérialité irréductible. Ils constituent, en leur niveau démonstratif, une série d'événements liés entre eux selon un système réglé de différences et de dispersion. Or là, le sujet ne joue aucun rôle hégémonique. La démonstration ne l'engage à rien puisque, comme les autres événements, il est soumis à la rigueur démonstrative-logique de l'enchaînement des énoncés : c'est un invariant. En revanche, au niveau de la « discursivité ascétique », la *méditation* compromet le sujet. La production de nouveaux énoncés provoque des modifications dans la structure du sujet connaissant et énonçant. Celui-ci décide, choisit, sélectionne et, surtout, valorise contre l'ordre du système la position d'un sujet qui, s'il veut se maintenir, doit être un sujet mobile. Le mouvement de la méditation provoque des déplacements textuels qui entraînent avec eux des modifications du sujet énonçant : « dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial »¹⁷. Parce qu'il n'a pas su — ou mieux, parce qu'il n'a pas voulu — reconnaître ces différences discursives, Derrida s'est trompé ; les passages sur la folie et sur le rêve peuvent seulement se comprendre depuis cette double lecture des *Méditations*. Car s'il existe une zone de lumière qui résiste à la nuit du doute des sens, si Descartes argumente qu'il y a des choses sensibles dont « on ne peut pas raisonnablement douter », c'est parce que le sujet ne peut pas effectuer réellement, dans l'exercice qui le modifie lui-même, un doute si général. Que la folie ne soit pas une étape du doute veut donc dire que Descartes *décide* de rompre

16. Notons ici le spinozisme de Foucault.

17. M. Foucault, *op. cit.*, p. 593-594.

avec la logique du système pour passer au niveau de la « méditation », c'est-à-dire de l'« exercice ». Et c'est en effet d'une *décision éthique* dont il s'agit¹⁸ puisque recourir à la stricte nécessité de la démonstration (système) disqualifierait le sujet. Recourir au système rendrait impossible l'exercice méditatif : *Le sujet ne serait plus raisonnable*. Pour éviter que cela n'arrive, il faut donc passer de la reconnaissance de celui qui sait qu'il doit douter à la nécessité d'appliquer — avec des restrictions — le doute, si le sujet ne veut pas disparaître dans la déraison. Mais résister à l'universalité de la tromperie sensorielle, c'est aussi se refuser à interroger le système d'actualité qui caractérise ce moment-ci de ma méditation, savoir « que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature »¹⁹. Car, si je doutais de mon actualité, je serais fou et je me disqualifierais comme sujet raisonnable, c'est-à-dire comme sujet capable de méditer. Il faut donc passer du système à l'ascèse. En revanche, l'exemple du rêve, même s'il rend l'actualité du sujet non moins douteuse que la folie, fait partie des virtualités du sujet : je suis un homme qui a coutume de dormir et de rêver et qui a des souvenirs. En d'autres termes, si la folie exclut la possibilité de méditer, le rêve maintient le sujet au sein de l'exercice de la méditation. Cette qualification du sujet enfin acquise (*Age somniemus*), la discursivité systématique va donc pouvoir croiser à nouveau le discours de l'exercice, prendre le dessus, mettre en examen les vérités intelligibles, jusqu'à ce qu'un nouveau moment ascétique constitue le sujet méditant comme menacé d'erreur universelle par le « grand trompeur ». Mais l'exclusion préalable

18. M. Foucault écrit, *op. cit.*, p. 157 : « À l'âge classique, la raison prend naissance dans l'espace de l'éthique. Et c'est sans doute ce qui donne à la reconnaissance de la folie à cette époque — ou, comme on voudra, à sa non-reconnaissance — son style particulier. Toute folie cache une option, comme toute raison un choix librement accompli. Ceci se laisse deviner dans l'impératif insistant du doute cartésien ; mais le choix lui-même, ce mouvement constitutif de la raison, dans lequel la déraison est librement exclue, se dévoile tout au long dans la réflexion de Spinoza, et les efforts inachevés de la *Réforme de l'entendement* ». S'il est vrai que « la raison prend naissance dans l'espace de l'éthique », nous nous refusons de suivre Foucault dans sa lecture de Descartes et de Spinoza. Nous aurons l'occasion de montrer que la séparation — si séparation il y a — entre raison et folie est la sédimentation archaïque de la pensée occidentale. Il faudra également montrer que la *raison foucauldienne* prend elle aussi naissance dans le champ de l'éthique. N'est-ce pas Foucault qui a baptisé du nom de *décision* la dissension entre la raison et son autre ? Et n'est-ce pas une valorisation éthique celle qui consiste à choisir l'âge classique, et cela même si *L'archéologie du savoir* la justifie par des raisons méthodologiques ?

19. Descartes, *Première méditation*, vol. II, p. 405.

de la folie fait que la fiction soit maintenant celle d'un sujet raisonnable. Cette hypothèse n'est donc pas le moment de la « folie totale », de « l'affolement total » car, contrairement au fou qui croit être roi lorsqu'il est mendiant, « l'hypothèse du malin génie *me* permet de *ne pas croire* que ce corps et ces mains existent. Si le malin génie reprend les puissances de la *folie*, c'est après que l'exercice de la méditation a exclu le risque d'*être fou* »²⁰. S'il n'y a pas dans l'économie du doute une rupture au niveau de l'hypothèse du Dieu trompeur, c'est parce que la rupture s'est opérée auparavant, lorsque Descartes décida de choisir la pensée contre l'extravagance.

2- LA POSITIVITÉ DU DISCOURS FOUCALDIEN.

2.1. Le problème du sens et la notion du sujet.

La réponse de Foucault va au-delà d'un simple intérêt exégétique. De fait, si Derrida ne tient pas ses promesses d'interroger le texte cartésien à son niveau patent, ce n'est pas par inattention mais par « système ». Aux traces derridiennes, aux marques pour une lecture, aux voix derrière les textes et à l'assignation de l'originare comme dit et non dit dans le texte, Foucault oppose les pratiques discursives, les événements, les modes d'implication du sujet dans les discours et le champ des transformations dans lequel s'effectuent les pratiques discursives. La publication en 1969 de *l'Archéologie du savoir* lui permet de dénoncer la « textualisation » derridienne comme « une petite pédagogie historiquement bien déterminée »²¹. Il n'y aurait rien hors du texte, mais le texte recouvrirait des non-dits qui le soutiennent et qui sont le lieu du *sens*, le lieu où règne « la réserve de l'origine ». Ce qui, par conséquent, est en jeu dans la différence entre la trace derridienne et l'archéologie foucauldienne est une théorie de la lecture et de l'écriture, ainsi qu'une réflexion sur la notion de *sujet*²². Lire n'est pas, pour Foucault, dé-construire mais construire le texte ; lire n'est pas placer le texte sous le double signe de la totalité et de la pléthore, mais prendre le

20. M. Foucault, *op. cit.*, p. 601.

21. *Ibid.*, p. 602.

22. Voir D. Giovannangeli, *Écriture et répétition*, Paris, 10/18, 1979, p. 161 et suiv.

texte au niveau des seuls ensembles signifiants qui ont été énoncés et des formations discursives. Or, « l'analyse des énoncés s'effectue sans référence à un cogito »²³. Ce qui est mis en question, c'est le thème général de la « connaissance », savoir la continuité de la science et de l'expérience, le thème d'une « activité constituante qui assurerait . . . l'unité entre une science définie par un système de réquisits formels et un monde défini comme l'horizon de toutes les expériences possibles », le thème d'un sujet, et surtout « le grand thème historico-transcendental avec son *telos* qui permet que la vérité se fasse jour et révèle dans l'histoire ce que l'origine avait occulté »²⁴. Afin de prendre toute la mesure de la critique de Foucault à Derrida, il faut comprendre que « « n'importe qui parle », mais ce qu'il dit, il ne le dit pas de n'importe où. Il est pris nécessairement dans le jeu d'une extériorité »²⁵.

Dans cette perspective le silence qui est tombé sur *Maladie mentale et personnalité* n'est pas accidentel, et il convient de voir pourquoi Foucault imposa ce silence et comment celui-ci explique et compromet toute la réflexion postérieure de Foucault. Rappelons que le dessein de ce livre était de « montrer que la racine de la pathologie mentale ne doit pas être cherchée dans une quelconque « métapathologie », mais dans un certain rapport, historiquement situé, de l'homme à l'homme fou et à l'homme vrai »²⁶. Cette revendication de l'homme peut certes paraître paradoxale, voire contradictoire, pour un des prédicateurs de la mort de l'homme. La formation culturelle de Foucault éclaire

23. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 161. « Il ne faut plus situer les énoncés par rapport à une subjectivité souveraine, mais reconnaître dans les différentes formes de la subjectivité parlante des effets propres au champ énonciatif », *ibid*, p. 160.

24. M. Foucault, « Réponse au cercle d'épistémologie », in *Cahiers pour l'analyse*, no 9, Paris, été 1968, p. 39-40.

25. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 161.

26. M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, P.U.F., 1966, p. 2. La première édition est de 1954 et apparaît sous le titre de *Maladie mentale et personnalité* : Dans l'édition de 1966 Foucault a substitué à la deuxième partie du livre un matériel entièrement nouveau, modifiant ainsi et la thèse du livre, et la base conceptuelle de la psychiatrie. A. Sheridan écrit : "The real heroes are not the sober, white-coated scientists patiently pushing back the clouds of ignorance and painfully revealing, little by little, the true nature of madness, but rather those literary "madmen" who, repudiating the language of reason, crossed over into the territory of "unreason" and, in a language beyond and prior to both, testified to an experience that lay, not beyond the boundary of true humanity, but at its heart" in, M. Foucault, *The will to truth*, New York, Tavistock publications, 1980, p. 7.

cependant cette situation. Ainsi que beaucoup d'autres intellectuels de sa génération, Foucault s'est formé « à l'école de la phénoménologie, dans l'analyse des significations immanentes au vécu, des significations implicites dans la perception et dans l'histoire. De plus, affirme-t-il, je m'intéressais à la relation qui pouvait exister entre l'existence individuelle et l'ensemble des structures et des conditions historiques dans lesquelles apparaît l'existence individuelle ; le problème des relations entre sens et histoire, et même entre méthode phénoménologique et méthode marxiste »²⁷. Entre 1950 et 1955, Foucault souffre une « espèce de conversion » qui l'amène à s'occuper des conditions formelles qui déterminent l'apparition de la signification. À partir de 1955 cette préoccupation se transforme en axe fondamental de sa réflexion, pour le moins jusqu'à certains déplacements thématiques dans *l'ordre du discours*. Fidèle à sa formation phénoménologique (l'idée husserlienne selon laquelle il y a du sens), Foucault peut affirmer que même lorsqu'elle est réduite au silence et exclue, la folie a une valeur de langage et que son contenu prend un *sens* à partir de ce qui la rejette et la dénonce comme folie. Mais l'analyse des *conditions* sous lesquelles apparaît la maladie mentale nous conduit maintenant vers la problématique propre à *l'Histoire de la folie à l'âge classique*. Analyser ces conditions, c'est commencer à interroger les corpus scientifiques qui surgissent vers la fin du XVIII^{ème} siècle et qui transforment petit à petit en un *objet scientifique* les significations immédiatement vécues par une société déterminée. Or, encore influencé par le marxisme de son époque, Foucault découvre ces conditions d'apparition de la maladie mentale dans l'aliénation sociale. Afin de définir la maladie mentale, il faut partir de ses conditions réelles — historiques et humaines. *Maladie mentale et personnalité* s'explique donc par le cadre culturel dans lequel se meut Foucault en 1954. S'il parle d'individu, de personnalité, c'est parce qu'il dépend de Husserl et d'une certaine prétention universaliste : « . . . la méthode phénoménologique, en effet, veut rendre compte de tout, aussi bien du cogito que de ce qui est antérieur à la réflexion, de ce qui « est déjà » lorsque commence l'activité du cogito, et en ce sens elle est une méthode totalisante »²⁸.

27. *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, a cura di Paolo Caruso, Milano, U. Mursia & C., 1969, p. 94.

28. *Ibid.*, p. 111-112.

Qui plus est, la préoccupation marxiste pour la totalité, pour le réel, pour l'homme réel, envahit la réflexion de Foucault.

2.2. Expérience tragique et conscience critique.

Laissant de côté la phénoménologie, *L'Histoire de la folie à l'âge classique* aborde le problème de la folie à partir d'une perspective apparemment plus « marxiste »²⁹. De fait, publié en 1961, ce deuxième livre de Foucault fut initialement pensé comme une contribution à ce qui occupait les intellectuels de gauche en France, savoir le rapport idéologie-science. Cette dette une fois signalée, il n'est pas difficile de voir dans la lecture foucauldienne de l'économie cartésienne du doute un échantillon d'une importance singulière de l'exclusion de l'idéologie (folie) par la science (raison). On doit pour le moins reconnaître que s'il est vrai que Foucault pose ce problème en des termes relativement nouveaux, il se meut à l'intérieur d'une *pensée binaire* qui détermine toute son « histoire » de la folie comme une confrontation des dialectiques de l'histoire avec les structures immobiles du tragique³⁰. Foucault, certes, ne place pas la notion de sujet sur la scène rationaliste de l'opposition entre la vérité et l'erreur. Dans la polémique qu'il engage avec Althusser dans *l'archéologie du savoir*, il nous dit que la scène rationaliste a été remplacée par le « champ de savoir » dans lequel la science se localise : « la question de l'idéologie posée à la science, ce n'est pas la question des situations ou des pratiques qu'elle reflète d'une façon plus ou moins consciente ; ce n'est pas la question non plus de son utilisation éventuelle ou de tous les mésusages qu'on peut en faire ; c'est la question de son existence comme pratique discursive et de son fonctionnement parmi d'autres pra-

29. Ces guillemets devraient être l'objet d'une étude à part sur les relations que Foucault maintient tout au long de son œuvre avec le/s marxisme/s. Ne pas faire mention de Marx n'est pas une garantie que l'on n'est pas marxiste. Mais faire mention de Marx n'est pas une garantie que l'on est marxiste. En réalité, le fait que nous placions le texte de Foucault à l'intérieur du débat idéologie-science est un indice suffisant. Il suffit de rappeler que L. Althusser publia « les manifestes philosophiques » en 1960, « Sur le jeune Marx » en 1961, « Contradiction et surdétermination » en 1962 pour se faire une idée du climat théorique dans lequel apparaît *l'Histoire de la folie*. Pensons également aux relations de Foucault avec J. Hyppolite, qui est un de ceux qui introduisirent Hegel dans l'université française. En 1961 Marx et Hegel sont à l'ordre du jour, comme le laisse entrevoir la préface de la première édition de *l'Histoire de la folie*.

30. M. Foucault, *Histoire de la folie* (1961), préface.

tiques »³¹. Toutefois, et même s'il est vrai que Foucault n'a jamais été le positiviste qu'on l'a accusé d'être³², on ne peut pas nier que le fait de privilégier le « système » sur « l'exercice » n'est pas moins rationaliste que le fait d'exclure l'idéologie à partir de la science. En réalité, si comme dit G. Canguilhem, « ce fut à Descartes à qui l'auteur réel de *l'histoire de la folie* confia la tâche de nous présenter l'idée de la folie à l'âge classique »³³, c'est, croyons-nous, parce qu'il garde la nostalgie d'une « expérience tragique » de la folie que la *ratio* cartésienne enferma métaphysiquement. C'est ainsi que sa lecture devient elle aussi sujette au doute, non pas tant pour l'exégèse du texte cartésien, mais pour les présupposés de sa lecture. Nous avons la sensation que si Foucault fait exclure la folie par Descartes, ce n'est pas parce que l'économie de la *première méditation* le lui permet mais parce qu'il faut que cela soit ainsi afin de pouvoir écrire que « cette expérience tragique subsiste dans les nuits de la pensée et des rêves » et que l'internement de la folie ne fut pas une destruction mais seulement une « occultation »³⁴. Nous avons la sensation qu'il y a une certaine ingénuité à penser que pour valoriser les œuvres de Sade et de Goya, de Nietzsche, Van Gogh et Artaud il est nécessaire de montrer comment un « étrange coup de force » a été incapable de taire *ad eternam* l'expérience tragique de la folie³⁵. En d'autres termes, nous croyons que si Foucault privilégie « l'expérience » cartésienne ce n'est sans doute pas pour exclure la folie (idéologie) à partir de la raison (science), mais pour exclure la raison et l'Homme à partir d'une *expérience tragique ineffable de la folie*. L'opération est séductrice ; mais dans l'ordre des exclusions personne n'a de privilège. La réponse de Foucault à Derrida s'inscrit dans la distance qui existe entre la mise à nu de l'expérience tragique de la folie et de ses vestiges qui

31. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 242.

32. Sur le positivisme de Foucault, voir S. Le Bon : « Un positiviste désespéré : Michel Foucault », *Les temps modernes*, no 248, janvier 1967, p. 1299-1319.

33. « Mort de l'homme ou épuisement du cogito ? », *Critique*, no 242, juillet 1967, p. 599.

34. M. Foucault, *Histoire de la folie*, p. 39.

35. Si l'on en croit l'auteur de *L'archéologie du savoir*, la méthode archéologique ne prétend pas démontrer le réel, mais le montrer. Ce qui intéresserait Foucault ne serait pas la normativité de l'histoire des sciences, normativité facilitée par un certain réductionnisme épistémologique, (Bachelard, Canguilhem) mais les conditions de possibilité de certains discours qui sont des pratiques discursives. Qui plus est, ces conditions de possibilité ne sont pas des conditions kantienues, mais des conditions d'existence pour des énoncés. Nous aurons l'occasion d'indiquer que, pour nous, l'archéologie foucauldienne est une épistémologie. (voir note 56).

oblige à réinterpréter dans une dimension verticale³⁶ la belle rectitude qui conduit la pensée rationnelle jusqu'à l'analyse de la folie comme une maladie mentale exclue par la société — projet archéologique de l'*Histoire de la folie* — et le fait de reconnaître que « l'*Histoire de la folie* faisait une part beaucoup trop considérable, et d'ailleurs bien énigmatique, à ce qui s'y trouvait désigné comme une « expérience », montrant par là combien on demeurait proche d'admettre un sujet anonyme et général de l'histoire »³⁷.

L'originalité du projet foucauldien réside en grande mesure dans le fait que l'on n'étudie pas un discours déjà fait, mais les *conditions de sa production*. Faire l'histoire de la folie c'est renoncer à la commodité des vérités définitives, c'est renoncer à tout repos dans la vérité et à la plénitude d'un savoir réalisé, terminé. Faire l'histoire de la folie c'est « s'affranchir de tout un jeu de notions qui diversifient, chacune à leur manière, le thème de la continuité »³⁸. C'est aussi, donc, dénoncer la fonction fondatrice du sujet. De même que dans la physique, l'économie, la philosophie ou la biologie, il n'est pas possible d'admettre *l'unité d'un discours* sur la folie. Telle unité est artificielle ; mieux, elle est arbitraire. Elle veut préserver les notions de tradition, permanence, influence, évolution, esprit etc., mais elle ne permet pas d'individualiser un ensemble d'énoncés et de les mettre en relation. Ainsi, loin de se fonder sur le « référent » folie, qui n'est autre que l'illusion que le présent se forge de son passé, l'archéologie cherche à formuler la *loi de répartition* d'un ensemble d'énoncés, la « loi de dispersion de différents objets ou référents mis en jeu par un ensemble d'énoncés, dont l'unité se trouve précisément définie par cette loi »³⁹. Foucault donne à ceci le nom de *référentiel*. Traditionnellement, tout arrive comme si la psychopathologie se référait à un seul objet formé une fois pour toutes et que l'histoire se serait chargée de transporter plus ou moins

36. *Histoire de la folie*, p. 40. Sur le thème de la dimension verticale de l'analyse, voir *L'archéologie du savoir*, p. 96, 115 et 143 ; la préface de 1961 de l'*Histoire de la folie*, p. III et *La naissance de la clinique*, préface.

37. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 26-27.

38. *Ibid.*, p. 31.

39. M. Foucault, *Réponse au cercle d'épistémologie*, p. 23 ; voir aussi *L'archéologie du savoir*, p. 55-67.

tranquillement jusqu'à son présent idéal. Or les mutations profondes que l'histoire a souffertes depuis plusieurs décennies montrent que « le problème n'est plus de la tradition et de la trace, mais de la découpe et de la limite ; ce n'est pas celui du fondement qui se perpétue, c'est celui des transformations qui valent comme fondation et renouvellement des fondations »⁴⁰. On ne peut pas partir de la science constituée — la psychopathologie — comme si la folie était une entité dont les contours pouvaient être délimités par l'analyse rétrospective. Il faut recourir, en dehors de toute intention prescriptive, à *l'espace* dans lequel surgissent, se distribuent et se transforment les objets. Contre la règle cartésienne de la simplicité, il est nécessaire de renvoyer les énoncés à la complexité structurale de l'espace où ils vivent. Citons Foucault : « L'unité des discours sur la folie ne serait pas fondée sur l'existence de l'objet « folie », ou la constitution d'un horizon unique d'objectivité ; ce serait le jeu des règles qui rendent possible pendant une période donnée l'apparition d'objets : objets qui sont découpés par des mesures de discrimination et de répression, objets qui se différencient dans la pratique quotidienne, dans la jurisprudence, dans la casuistique religieuse, dans le diagnostique des médecins, objets qui se manifestent dans des descriptions pathologiques, objets qui sont cernés par des codes ou recettes de médication, de traitement, de soins. En outre, l'unité des discours sur la folie, ce serait le jeu des règles qui définissent les transformations de ces différents objets, leur non-identité à travers le temps, la rupture qui se produit en eux, la discontinuité interne qui suspend leur permanence. D'une façon paradoxale, définir un ensemble d'énoncés dans ce qu'il a d'individuel consisterait à décrire la dispersion de ces objets, saisir tous les interstices qui les séparent, mesurer les distances qui règnent entre eux, en d'autres termes formuler leur loi de répartition »⁴¹. Tout ce projet méthodologique se maintient dans ce que Foucault appelle « une espèce de relativité ». Il ne s'agit toutefois pas, comme déjà l'indiquait *Maladie mentale et personnalité*, de culturalisme⁴². M. Foucault va au-delà, à la

40. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 12 ; notons la référence critique aux traces derridiennes.

41. *Ibid.*, p. 46-47.

42. Sur le relativisme de Foucault, voir M. Amiot : « Le relativisme culturaliste de Michel Foucault », *Les temps modernes*, no 248, janvier 1967, p. 1271-1298.

recherche d'un au-delà — ou d'un en-deçà — du donné phénoménologique, d'une « structure » qui est de l'ordre de l'impensé. Et son interrogation englobe jusqu'à la perspective culturaliste elle-même qui tend à établir l'adéquation folie-déviaton en conservant une vision négative de la folie. Or il existe aussi un sens positif de la folie : *la folie prend un sens à partir de ce qui la rejette et la dénonce comme folie*, et c'est ce sens qui nous permet de comprendre en quoi consiste le double projet de Foucault. La perception que l'homme moderne a de son temps et de son espace fait apparaître une structure de rejet, c'est-à-dire de répression. La synchronie temporelle et structurale « grand renfermement » — « Méditations métaphysiques » rend compte du geste qui tait la folie, et c'est à partir de lui qu'à la fin du XVIII^{ème} siècle la folie peut se constituer comme maladie mentale, comme objet scientifique. Mais, « est constitutif le geste qui partage la folie, et non la science qui s'établit, ce partage une fois fait, dans le calme revenu. Est originaire la césure qui établit la distance entre raison et non-raison ; . . . »⁴³. Parce qu'elle est un monologue de la raison sur la folie, la psychiatrie ne peut rien nous dire sur ce « degré zéro » de l'histoire de la folie, sur ce moment où la folie est expérience non encore partagée du partage lui-même. Au mieux, la psychiatrie ne nous donnera qu'une définition négative de la folie. Or, avant la séparation, c'est-à-dire rappelons-le, avant Descartes, il y eut une sorte d'*état sauvage* pendant lequel des expériences encore non séparées communiquaient entre elles par le biais du langage. Le projet de Foucault est donc double. Il s'agit, d'une part, de faire l'histoire du coup de force par lequel les hommes, dans le geste de la raison souveraine, séparent raison et déraison. Il s'agit, d'autre part, de faire *l'archéologie d'un silence*, l'histoire des structures du *tragique* tuées par le coup de force qui divisa ce qui, avant la séparation, était encore une expérience indifférenciée. Face à ce double projet, il n'est guère difficile de voir que le soleil nietzschéen illumine la prétention foucaldienne de confronter les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique. Et si Foucault privilégie l'étude de la séparation, de l'exclusion, c'est parce que « c'est seulement dans l'acte de la séparation et à partir de lui » qu'on peut penser l'expérience

43. M. Foucault, *Histoire de la folie*, (1961), préface, p. I-II.

tragique de la folie⁴⁴. Il est même loisible d'affirmer que la « nécessité de la folie » est liée à la « possibilité de l'histoire ». Faire une étude structurale du référentiel folie c'est faire l'histoire des notions, des mesures répressives, des institutions, des concepts scientifiques qui emprisonnent une folie originaire et son langage. Ce que, selon nous, veut dire Foucault c'est que *la folie n'est pas seulement un objet de connaissance, mais aussi un moyen de connaissance*. En d'autres termes, si la folie est aujourd'hui un objet scientifique c'est parce qu'elle eut — et surtout parce qu'elle a encore de nos jours — une valeur exemplaire d'expression. Toutefois, à défaut de restituer l'état sauvage de la folie, à défaut d'accéder à cette pureté primitive, l'étude structurale du référentiel folie « doit tendre à découvrir l'échange perpétuel, l'obscur racine commune, l'affrontement originaire qui donne sens à l'unité aussi bien qu'à l'opposition du sens et de l'insensé »⁴⁵.

3- RAISON ET FOLIE CHEZ DESCARTES.

Nous voudrions maintenant montrer que loin d'être exclue par l'exercice de la *ratio* cartésienne, comme le prétend Foucault, la folie est une expérience que tout sujet pensant doit faire s'il veut mener à bien la construction d'un système fermé de pensée. Si Foucault a raison lorsqu'il affirme que la nécessité de la folie est intimement liée à la possibilité de l'histoire, il a tort lorsqu'il fait du cas Descartes un modèle. De fait, l'acte de *décision* qui unit et sépare raison et folie est beaucoup plus vieux que celui que Foucault ramène aux *Méditations métaphysiques*. « Ce geste de décision qui détache du bruit de fond et de sa monotonie continue un langage significatif qui se transmet et s'achève dans le temps »⁴⁶ n'est, en effet, pas propre à Descartes mais constitue l'authentique sédimentation archaïque de la pensée occidentale. La structure d'exclusion, le fait qu'une nouvelle forme de discours (logos) déplace, exclut et exile une forme antérieure est un invariant qui se répète tout au long de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire tout au long de l'histoire du sens, de l'histoire de la raison en général. Il s'agit alors de voir si cette struc-

44. *Ibid.*, p. VII.

45. *Loc. cit.*

46. *Ibid.*, p. VI.

ture d'exclusion implique la disparition de la folie ou si, au niveau de l'histoire des systèmes de pensée, chaque forme nouvelle de discours n'est en fait que l'expression d'une détermination particulière de la raison qui a besoin de faire l'expérience de la folie. Anticipant quelque peu notre réponse, nous dirons que la raison n'exclut pas la déraison ; elle construit par voie de *fiction* son autre, elle crée son dehors pour le désarmer et faire siens les pouvoirs que de tout temps l'homme a su rencontrer dans la folie.

3.1. Le problème de la folie grecque et les héros de la culture.

Alors la déraison disparut ! Telle pourrait être la sentence qui annoncerait de façon solennelle l'ère de la positivité. Cette sentence n'exprimerait toutefois qu'un long et tortueux mouvement qui n'arrive jamais à effacer les figures de ce que Foucault appelle « l'expérience tragique » de la folie. La raison pour laquelle Foucault se refuse de traiter le problème de la folie grecque⁴⁷ s'explique par la lumière nietzschéenne qui éclaire la recherche archéologique⁴⁸. Foucault, en effet, accepte comme allant de soi la présentation antithétique de l'élan apollinien et de l'élan dionysiaque et, en suivant la lecture qui voit dans la connaissance dionysiaque l'intuition de la douleur du monde et dans l'œuvre apollinienne le monde de l'art comme libération, il donne la prééminence à Dionysos quant à l'origine de la sagesse. Or il est nécessaire de modifier la lecture unilatérale de Nietzsche et de montrer qu'en Grèce la sagesse et la connaissance se manifestent par le biais de la parole (logos) et qu'à Delphes, là où la parole est prononcée, c'est Apollon et non pas Dionysos qui

47. *Histoire de la folie*, p. 200 : « Si on laisse de côté le grand problème de la folie grecque . . . »

48. Sur le choix par Foucault de l'époque classique, voir *L'archéologie du savoir*, p. 230-231 : « L'archéologie désarticule la synchronie des coupures, comme elle aurait disjoint l'unité abstraite du changement et de l'événement. L'époque n'est ni son unité de base, ni son horizon, ni son objet : si elle en parle, c'est toujours à propos de pratiques discursives déterminées et comme résultat de ses analyses. L'âge classique, qui fut souvent mentionné dans les analyses archéologiques, n'est pas une figure temporelle qui impose son unité et sa forme vide à tous les discours ; c'est le nom qu'on peut donner à un enchevêtrement de continuités et de discontinuités, de formations discursives qui apparaissent et qui disparaissent ». Selon J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris, Éditions Galilée, 1977, p. 12-13, Foucault serait « Le dernier dinosaure » de L'« ère classique », d'une époque qui « est en train de basculer entièrement ».

parle. Sans vouloir faire une étude détaillée de ce problème⁴⁹, nous devons signaler rapidement comment le fait de laisser de côté le problème de la folie grecque pose un certain nombre de difficultés.

Peut-être aurions-nous pu accepter les raisons pour lesquelles Foucault privilégie l'époque classique dans son analyse de la folie s'il n'avait pas affirmé que le Logos grec n'avait pas de contraire : « les Grecs avaient rapport à quelque chose qu'ils appelaient ὑβρις. Ce rapport n'était pas seulement de condamnation ; l'existence de Thrasymaque ou celle de Calliclès suffit à le montrer, même si leur discours nous est transmis, enveloppé déjà dans la dialectique rassurante de Socrate. Mais le Logos grec n'avait pas de contraire »⁵⁰. En réalité, si la dialectique socratique est rassurante c'est parce que la σωφροσύνη a désarmé les pouvoirs de l'ὑβρις (l'excès, la démesure). « L'ignorance » socratique dénonce le vide d'idées du discours de la sophistique, et l'art du dialogue uni à l'épapogué s'achemine pas à pas vers une définition de la bonne rhétorique qui peut répondre aux inquiétudes de Gorgias : « . . . si tu savais Socrate ! Si tu savais que d'une certaine façon la rhétorique a tous les pouvoirs entre ses mains ! ». S'il est vrai que la rhétorique — et la dialectique — ont en commun de procéder par discours (dia logoi), la dialectique seule se soumet au Logos (le Bien), tandis que la rhétorique (empirie, savoir-faire) procède sans Logos (alogos), c'est-à-dire *sans raison*. Cette dernière appartient à la persuasion qui offre la croyance sans la science puisque « l'art oratoire n'a aucunement besoin d'avoir une connaissance profonde des choses ; il lui suffit d'avoir trouvé un moyen de persuasion qui lui permet d'apparaître face aux ignorants comme plus savants que ceux qui sont vraiment savants »⁵¹. Savoir formel qui ne requiert aucun objet déterminé, la rhétorique est le produit de l'expérience et de la routine : elle n'est qu'une mauvaise copie d'une partie de la politique, due à cette pernicieuse entreprise qui porte le nom générique de flatterie, et elle est la victime de l'immédiateté des désirs et des plaisirs (contre Pôlos et Calliclès). Or, déjà dans

49. Voir par exemple G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi edizioni, 1975 et *Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi E, 1974.

50. *Histoire de la folie*, (1961), préface, p. III.

51. Platon, *Gorgias*, 459c.

l'Eutyphron, Socrate oppose au savoir formel de la sophistique la forme (eidos) à quoi tout ce qui est pieux doit de l'être et tel qu'en l'utilisant comme modèle (παράδειγμα) on déclarera pieux ce qui sera tel que lui. Il existe ainsi, d'une part, la sophistique qui ne subordonne pas la vie au Logos (raison, mesure, harmonie), mais à une morale de l'instinct liée à l'exercice du pouvoir, qui procède sans Logos et a recours à l'art oratoire et, d'autre part, l'homme bon qui parle avec le regard posé sur une fin déterminée, la forme. Il s'agit donc de *deux genres de vie dont le choix engage la vie sur un plan philosophique et ontologique*. Seul le genre de vie philosophique mérite le titre d'Art, parce qu'il saisit la nature (φύσις) et la cause (αίτια) de son objet, en formant un Logos. Au contraire, le genre de vie « rhétorique » n'est qu'une routine (ἐμπειρία) qui procède sans Logos (ἀλόγως). « En face du modèle idéal d'une âme où règnent arrangement et ordre, Socrate dresse le surhomme de Calliclès, aussi insociable qu'il est insatiable. L'incapacité de communiquer (χοινωνεῖν) est due à ce qu'il s'est soustrait à la loi du cosmos et de l'être. En effet, ce qui joint ensemble Ciel et Terre, dieux et hommes, dans la communion, l'amitié, la justice, l'ordonnance, la discrétion, bref l'ordre, ce ne peut être ni l'ὕβρις ou la πλεονεξία préconisées par Gorgias ni la plate égalité souhaitée aveuglément par le vulgaire, c'est une sorte d'égalité, certes, mais l'égalité au sein même de l'inégalité, en deux mots : l'égalité géométrique »⁵².

Lire sous la plume de Foucault que « le Logos grec n'avait pas de contraire » est d'autant plus difficile à admettre, que 9 ans après sa préface de 1961, le même Foucault affirme dans sa *Leçon inaugurale au Collège de France* : « chez les poètes grecs du VI^e siècle encore, le discours vrai — au sens fort et valorisé du mot — le discours vrai pour lequel on avait respect et terreur, celui auquel il fallait bien se soumettre, parce qu'il régnait, c'était le discours prononcé par qui de droit et selon le rituel requis ; c'était le discours qui disait la justice et attribuait à chacun sa part ; c'était le discours qui, prophétisant l'avenir, non seulement annonçait ce qui allait se passer, mais contribuait à sa réalisation, emportait avec soi l'adhésion des hommes et se

52. P.B. Grenet, *Histoire de la philosophie ancienne*, Paris, Beauchesne, 1960, p. 90-91.

tramait ainsi avec le destin. Or voilà qu'un siècle plus tard la vérité la plus haute ne résidait plus déjà dans ce qu'*était* le discours ou dans ce qu'il *faisait*, elle résidait en ce qu'il *disait* : un jour est venu où la vérité s'est déplacée de l'acte ritualisé, efficace, et juste, d'énonciation, vers l'énoncé lui-même : vers son sens, sa forme, son objet, son rapport à sa référence. Entre Hésiode et Platon un certain partage s'est établi, séparant le discours vrai et le discours faux ; partage nouveau puisque désormais le discours vrai n'est plus le discours précieux et désirable, puisque ce n'est plus le discours lié à l'exercice du pouvoir. Le Sophiste est chassé »⁵³. En effet, si Foucault parle de « la grande séparation platonicienne » comme l'un des moments de l'histoire des vérités coercitives, s'il parle de la dialectique *rassurante* de Socrate, comment peut-il alors sauver l'originalité du geste cartésien qui sépare raison et déraison ? De fait, l'acte de *décision* qui unit et sépare raison et folie est beaucoup plus vieux que celui que Foucault *veut* voir dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes. Le moment socratique marque la victoire de la dialectique sur l'húbris de Trasymaque et Calliclès et, donc, la victoire d'un nouveau système de discours qui exclut, déplace et exile un autre système. Telle structure d'exclusion n'est pas, par conséquent, propre à Descartes, mais est un invariant qui court tout au long de l'histoire de la philosophie et/ou de la raison. C'est seulement au prix de cette rectification que, croyons-nous, l'idée foucauldienne selon laquelle la nécessité de la folie est liée à la possibilité de l'histoire prend tout son sens. Il semble cependant que Foucault ne s'intéresse pas à l'histoire des hommes anonymes, mais à celle des *héros de la culture*. Il semble que la volonté de vérité, cette prodigieuse machine conçue pour exclure, trouve une sorte de justification négative, de raison d'être inespérée, dans les intuitions de la *douleur du monde* (connaissance nietzschéenne-dionysiaque) qu'eurent certaines figures privilégiées : « Tous ceux qui, écrit Foucault, de point en point dans notre histoire, ont essayé de contourner cette volonté de vérité

53. M. Foucault, *L'ordre du discours*, op. cit., p. 16-18. Cette volonté de vérité est un système d'exclusion, voir *ibid*, p. 19. Un peu plus loin, se proposant le projet de poursuivre l'analyse des systèmes d'exclusion Foucault écrit : « . . . je me placerai d'abord à l'époque de la sophistique et de son début avec Socrate ou du moins avec la philosophie platonicienne, pour voir comment le discours efficace, le discours rituel, le discours chargé de pouvoirs et de périls s'est ordonné peu à peu à un partage entre discours vrai et discours faux », p. 64.

et de la remettre en question contre la vérité, là justement où la vérité entreprend de justifier l'interdit et de définir la folie, tous ceux-là, de Nietzsche, à Artaud et à Bataille, doivent maintenant nous servir de signes, hautains sans doute, pour le travail de tous les jours »⁵⁴. Or c'est précisément dans cette idée qui apparaît comme un leitmotiv⁵⁵ que nous croyons voir le fondement *éthique* (le privilège donné à une expérience de la douleur comme source de la connaissance) de l'*Histoire de la folie*. C'est elle que vise la méthode archéologique de *monstration*⁵⁶ qui veut atteindre dans l'histoire (?) ce « degré zéro » de l'histoire, lorsqu'existait une expérience indifférenciée de la folie, lorsqu'il y avait communication entre ce qui n'était pas encore séparé, c'est-à-dire avant que la folie ne soit enfermée par la raison. Mais, l'impossibilité de réaliser cette tâche — impossibilité, puisque cela impliquerait reconstruire ce qui n'a pas de temporalité, parler de l'ineffable, parler de la folie qui est « absence d'œuvre » et parler depuis la raison qui a tu et domestiqué cette expérience — conduit Foucault à affirmer que « c'est seulement dans l'acte de la séparation et à partir de lui » qu'on peut penser « l'expérience tragique » de la folie.

54. *Ibid.*, p. 22-23.

55. *Histoire de la folie*, p. 181-182 ; 187-188 ; 364 ; 380 et suiv ; 383 ; 397 et suiv ; 530 et 549 et suiv.

56. Se référant au discours de Foucault, Baudrillard écrit : « . . . ce n'est donc pas un discours de vérité, mais un discours mythique, au sens fort du terme, et je crois secrètement sans illusion sur l'effet de vérité qu'il produit. C'est d'ailleurs ce qui manque à ceux qui, suivant les traces de Foucault, passent à côté de cet agencement mythique et se retrouvent avec la vérité, rien que la vérité », in *Oublier Foucault*, op. cit., p. 11-12. À ce judicieux commentaire il faudrait ajouter que Foucault lui-même est de ceux qui « passent à côté de cet agencement mythique ». Foucault, en effet, prétend *produire le réel* dans le sens de rendre visible, de faire apparaître et comparaître (pro-ducere) ce qui est ; il s'agit pour lui d'une *monstration*, c'est-à-dire d'une opération qui vise à connaître *sans intention prescriptive*. Mais, pour le problème qui nous occupe, avec quel langage peut-on faire l'histoire de la séparation (ou de quelque histoire que ce soit, puisque toute histoire est histoire de la raison) et l'archéologie d'un silence, si ce n'est avec le langage de la raison. De là que la *monstration* foucauldienne est une *dé-monstration*. En plus du fait que la monstration ne peut se passer de son champ éthique de valorisation, Foucault démontre lorsqu'il indique l'articulation interne des discours. Voir notre note 35. Signalons enfin la conclusion de l'article que R. Barthes dédie à l'*Histoire de la folie*, : « l'histoire de la folie ne pourrait être « vraie » que si elle était *naïve*, c'est-à-dire écrite par un fou ; mais elle ne saurait alors être écrite en termes d'histoire, et nous voici renvoyés à la mauvaise foi incoercible du savoir. C'est là une fatalité qui dépasse de beaucoup les simples rapports de la folie et de la déraison ; en fait, elle frappe toute « pensée », ou pour être plus exact, tout recours à un méta-langage, quel qu'il soit : chaque fois que les hommes parlent *du monde*, ils entrent au cœur du rapport d'exclusion, lors même qu'ils parlent pour le dénoncer : le méta-langage est toujours terroriste . . . », in *Savoir et folie*, Paris, Critique No 174, 1961, p. 922.

3.2. Le « cas » Descartes.

Où réside l'erreur des jugements que portent les sujets humains ? Dans les sens ? Dans la déraison ? Dans les songes, ou dans la séquence entrelacée des choses ? Telles sont quelques-unes des alternatives qu'offre la *première méditation* de Descartes et sur lesquelles nous allons maintenant nous appuyer pour interpréter la triple relation raison — folie — histoire. Lisant Descartes, nous croyons voir que c'est lorsque le sujet pensant fait rationnellement l'essai irrationnel de penser sans Dieu (le pouvoir-douter) et de fonder depuis lui-même ce qu'il n'est pas, qu'il découvre qu'il dépend de cet autre qui n'est pas lui. Mais, si c'est la vérification de cette impossibilité de fonder l'autre (Dieu, l'infini) depuis le sujet pensant qui fait apparaître Dieu comme l'autre de la subjectivité finie, il faut voir dans la *fiction* du Dieu trompeur l'argument-clé de cette vérification. Loin d'exclure la folie, Descartes porte donc la fiction jusqu'à ses dernières conséquences, le Cogito fou et la folie universelle, parce qu'il sait que sans Dieu la pensée finie n'a pas le droit d'exclure la folie. Si elle l'exclut, ce sera de fait, violemment, dans l'histoire, de sorte que la folie est intimement liée à la possibilité de l'histoire. Nous connaissons la lecture foucauldienne ; il y a une synchronie temporelle et structurale entre le « grand renfermement » de la déraison et les *Méditations métaphysiques* de Descartes. Internement social de la folie et internement métaphysique de la déraison sont les effets d'un même geste d'exclusion car « si l'homme peut toujours être fou, la *pensée*, en tant qu'exercice de la souveraineté d'un sujet qui se considère avec le devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être fou ». Dans des paragraphes de grande profondeur, Foucault reconnaît cependant que le « coup de force » cartésien non seulement n'a pas pu effacer les valeurs dramatiques de la folie, mais que *Descartes lui-même n'a pas pu se libérer de la déraison*. Rappelant grâce à quelle décision Descartes évitait dans la marche du doute la possibilité d'être fou, Foucault écrit : « . . . l'homme du XVII^e siècle découvre, dans l'immédiate présence de sa pensée à elle-même, la certitude dans laquelle s'énonce la raison sous sa forme première. Mais cela ne veut pas dire que l'homme classique était, dans son expérience de la vérité, plus éloigné de la déraison que

nous pouvons l'être nous-mêmes. Il est vrai que le Cogito est commencement absolu ; mais il ne faut pas oublier que le malin génie lui est antérieur. Et le malin génie n'est pas le symbole dans lequel sont résumés et portés au système tous les dangers de ces événements psychologiques que sont les images des rêves et les erreurs des sens. Entre Dieu et l'homme, le malin génie a un sens absolu : il est dans toute sa rigueur la possibilité de la déraison et la totalité de ses pouvoirs. Il est plus que la réfraction de la finitude humaine ; il désigne le péril qui, bien au-delà de l'homme, pourrait l'empêcher de manière définitive d'accéder à la vérité : l'obstacle majeur, non de tel esprit, mais de telle raison. Et ce n'est pas parce que la vérité qui prend dans le Cogito son illumination finit par masquer entièrement l'ombre du malin génie, qu'on doit oublier son pouvoir menaçant : jusqu'à l'existence et à la vérité du monde extérieur ce danger surplombera le cheminement de Descartes »⁵⁷. Les idées qui peuvent être sauvées dans cette longue citation sont nombreuses. Toutefois, prise dans son détail l'interprétation s'avère erronée. Voyons pourquoi.

1) Certes, le Cogito est la première certitude de la raison et est un commencement absolu. Mais Foucault oublie que le Cogito est aussi une exception⁵⁸. Cette première certitude, en effet, ne met pas fin au doute universel, comme le montre le fait que l'hypothèse du Dieu trompeur est maintenue dans la *troisième méditation* et cela, même si « la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique ». Le Cogito ne fait qu'offrir le critère de l'évidence propre à une vérité indubitable, mais à une vérité qui ne concerne que le « je » et non pas ce qui l'entoure. De fait, le doute se maintient jusqu'à la démonstration de « l'existence et la vérité du monde », mais telle existence et telle vérité à leur tour dépendent de la *démonstration de l'existence* de Dieu, car seulement alors peut se vérifier que ce qui est *pour le « je »* est aussi *en soi* : « . . . à présent je ne m'en (l'existence de Dieu) tiens pas seulement aussi assuré que de tout ce qui me semble le plus certain : mais, outre cela, je remarque que la certitude

57. *Histoire de la folie*, p. 175.

58. M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, vol. I, p. 50 et suiv. ; vol. II, p. 154 et suiv.

de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement »⁵⁹. L'erreur de Foucault réside dans sa confusion de la certitude *de facto* (le Cogito comme exception, le pour moi) et la certitude *de jure* (le Cogito et le monde fondés par les preuves de l'existence de Dieu, l'en soi).

2) Foucault se trompe lorsqu'il affirme que le malin génie est antérieur au Cogito, d'abord parce qu'il ne distingue pas Dieu trompeur et malin génie, ensuite parce qu'il assimile la folie au malin génie. On se souviendra que dans le premier appendice de *l'histoire de la folie* — « Mon corps, ce papier, ce feu » — Foucault propose une double lecture des *Méditations* grâce à laquelle il prétend montrer qu'au niveau de l'exercice du sujet qui médite il y a une exclusion de l'argument de la folie, c'est-à-dire une exclusion d'une des propositions, « je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples », qui font partie du système. Fidèle à un certain structuralisme, Foucault croit que le système — niveau discursif, niveau démonstratif-logique de l'enchaînement des énoncés — précède et détermine le sujet, à savoir que la folie (ici identifiée au malin génie) est antérieure au sujet. En réalité seule la distinction très problématique que Descartes opère entre l'analyse et la synthèse pourrait autoriser l'opposition catégorique entre système et exercice ou ascèse. Et, de fait, comme pour beaucoup d'exégètes de Descartes, le système-synthèse serait selon Foucault l'ordre des choses (*ordo rerum*) et l'exercice-analyse l'ordre de la connaissance (*ordo cognitionis*). Or rien ne permet une telle lecture ; système-synthèse et exercice-analyse sont tous deux, à leur façon, un ordre de connaissance. Cédons la parole à F. Alquié : « je ne vois nulle part que l'ordre synthétique soit l'ordre des choses . . . La chose est vraiment l'unité ; c'est l'être, c'est l'unité confuse : c'est moi qui mets un ordre lorsque je connais. Et ce qu'il faut établir, c'est que l'ordre de ma connaissance, et qui est toujours un ordre de connaissance, qu'il soit synthétique ou analytique, est vrai. Car il me semble que tout ordre est lié à la connaissance, mais répond à la chose »⁶⁰.

59. R. Descartes, *Cinquième méditation*.

60. F. Alquié, *Descartes*, Cahiers de Royaumont, Paris, Minuit, 1957, p. 125. Voir aussi son édition des *Oeuvres philosophiques* de Descartes, vol. II, p. 583. Les commentaires d'Alquié

Ainsi, *que la folie n'appartienne pas au système ne veut pas dire que le sujet l'exclut pour pouvoir penser*. Car si Foucault avait tenu compte de la distinction que H. Gouhier établit entre le Dieu trompeur et le malin génie⁶¹, il se serait aperçu que, dans la mesure où il participe du mouvement hyperbolique de *disqualification du fondement sensible de notre connaissance*, l'argument du Dieu trompeur est une *fiction*⁶² qui est absolument nécessaire aux desseins de Descartes, savoir la substitution de l'axe aristotélico-thomiste de la connaissance qui va de l'être au connaître par un axe qui va du connaître à l'être. Dans la marche du doute, le malin génie n'est donc pas la folie, mais un recours méthodologique qui permet au sujet qui veut établir « quelque chose de ferme et de constant dans les sciences » de persévérer dans sa défiance de la connaissance qu'offrent les sens. En maintenant l'actualité du doute, le malin génie permet de s'enfoncer encore plus dans la *fiction* de la tromperie divine, de la folie divine.

3) Une autre erreur de Foucault consiste à croire que le XVII^e siècle signifie une mise en relief univoque du sujet conscient de soi. Notre thèse est que ce n'est pas le sujet pensant cartésien qui exclut la folie, mais Dieu. *La folie est la compagne de la pensée aussi longtemps que Dieu ne garantit pas que le monde est rationnel*. L'exercice du doute dont le but est, rappelons-le, de

sont dirigés contre l'interprétation de M. Guérout, *op. cit.*, vol. I, p. 25 et suiv., pour qui l'ordre synthétique serait l'*ordre de l'existence réelle*, l'ordre de la *dépendance en soi* des réalités.

Le lecteur pourra consulter l'article « Mais quoi ce sont des fous » où, « pour donner un statut acceptable à la folie », J-M Beyssade invite à « chercher dans quelle mesure ce qui suit peut réagir sur ce qui précède, c'est-à-dire revenir sur ce que Descartes a appelé l'*ordre des raisons*, sur le dogme qui a conduit Guérout à d'admirables analyses, mais aussi à quelques conséquences téméraires, que la plupart des commentateurs ont autant de peine à admettre que les conclusions de M. Foucault », in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Juillet-Septembre 1973, p. 292. Selon lui, l'ordre des raisons est subordonné à une règle inverse, celle de la *cohérence*, « où ce qui précède dépend, dans son sens et dans son intention, de ce qui vient ensuite », *ibid.*, p. 293. C'est cette règle qui explique comment la folie peut être convoquée puis congédiée « sans enfermer le sujet méditant dans une immuable qualification ».

61. H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1973, p. 162 et suiv.

62. Se référant à l'hypothèse du Dieu trompeur, Descartes écrit dans la *première méditation* : « . . . supposons . . . que tout ce qui est dit ici d'un Dieu soit une fable (fictitium) ». « C'est pourquoi je pense que j'en (l'hypothèse du Dieu trompeur) userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j'emploie toutes mes forces à me tromper moi-même, feignant (fingam) que toutes ces pensées sont fausses et imaginaire ». Descartes corrobore dans plusieurs textes le fait que la tromperie divine est une *fiction* ; voir, par exemple l'*Entretien avec Burman* et la *lettre à Buitendijck de 1643*.

disqualifier le fondement sensible de notre connaissance, doit être compris depuis la problématique de la démonstration de l'existence de Dieu, puisque seule celle-ci peut fonder ma certitude. Or le fait de douter est déjà un indice de l'existence de Dieu dans la mesure où il signale la présence en moi de l'infini : « . . . j'ai, écrit Descartes, en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. Car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? »⁶³. Mais, qui plus est nous pensons que l'hypothèse du Dieu trompeur constitue une sorte de première preuve de l'existence de Dieu pour les raisons suivantes : premièrement, parce que l'opposition entre doute naturel et doute métaphysique préfigure l'affirmation selon laquelle l'hypothèse du Dieu trompeur est une « opinion » et que la raison de douter qui en dépend « est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique ». Deuxièmement, parce que dans la mesure où « du connaître à l'être la conséquence est bonne »⁶⁴, Descartes est amené à dire que l'idée de Dieu est innée et, donc, à découvrir dans la finitude du sujet pensant l'infinité de Dieu. De là la nécessité d'éliminer toute possibilité d'une manifestation subjective de la folie qui pourrait faire de l'idée que l'on a une exception, une extravagance. Troisièmement, parce qu'il est nécessaire de supprimer l'irrationnel de l'univers ; à quoi servirait-il, en effet, de prouver l'existence de Dieu si l'on n'excluait pas auparavant toute manifestation d'irrationnalité dans le monde ? C'est pour cette raison, pensons-nous, que l'argument du Dieu trompeur, en tant qu'il est un appel à la folie universelle, met en évidence cette nécessité, car si la folie est « exclue » de la pensée c'est parce que la présence de la déraison — déraison entendue comme le produit de l'imagination qui est « une façon de penser particulière pour les choses matérielles »⁶⁵ et qui nous reconduit vers l'enfance (l'aristotélico-thomisme) — pourrait continuer à menacer de renverser les fondements intellectuels de la connaissance. Il est donc correct

63. *Troisième méditation*. Voir aussi la lettre à Mesland du 2 avril 1644.

64. R. Descartes, *Réponses aux septième objections*.

65. R. Descartes, *Discours de la méthode*, quatrième partie.

d'affirmer avec O. Hamelin que « le malin génie n'est pas autre chose qu'une personnification de la violence que fait peut-être subir à l'esprit la nature peut-être irrationnelle de l'univers »⁶⁶. Si le monde au milieu duquel nous sommes situés n'est pas rationnel, la pensée peut être dominée par des circonstances extérieures qui dictent nos jugements auxquels, dès lors, il ne reste plus qu'une apparence de rationalité qui ne les empêche pas d'être au fond irrationnels. La reconnaissance de l'identité de la pensée et de l'être ne s'atteint, il est vrai, que sur la base de l'exclusion de l'irrationnel sous ses différentes formes. Mais cette exclusion, d'une part dépend d'une preuve implicite de l'existence de Dieu, si par Dieu l'on comprend non seulement la présence d'un *ordre* dans le monde, mais aussi l'omnipotence qui rend impossible la tromperie, puisque celle-ci est un « défaut » et, d'autre part implique que pour mener à bien la méthode du doute *il faut déjà être raisonnable*. Ainsi, ce qui pour Foucault signifie l'exclusion de la folie par un sujet qui ne peut penser et être fou en même temps, est pour nous l'inclusion de la folie dans l'économie du doute cartésien . . . ou non-cartésien. Car s'il n'en était pas ainsi, la folie pourrait toujours menacer le sujet pensant et ce qui fonde son activité. En persistant comme sédimentation archaïque, la possibilité de la déraison n'offrirait alors qu'une probabilité de connaissance⁶⁷. Mais surtout, *si le sujet qui pense avait des doutes quant à sa propre rationalité, il serait naturellement conduit à suspecter tout raisonnement au moyen duquel il pourrait essayer d'établir son bon sens*⁶⁸. Descartes n'exclut

66. O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911, p. 118. Évidemment, malin génie doit être ici remplacé par hypothèse du Dieu trompeur. Pour la critique de l'interprétation d'Hamelin, voir H. Gouhier, *op. cit.*, p. 168 et suiv.

67. Jusqu'à ce que nous n'ayons pas démontré que Dieu existe, c'est-à-dire que Dieu ne peut pas nous tromper, nous n'aurons pas « une véritable science, mais une simple persuasion . . . », *lettre à Regius du 24 mai 1640*. Or le passage de la persuasion à la science n'est possible que si l'on épuise les raisons que l'on a de douter.

68. En critiquant les opinions que jusqu'alors il avait en sa créance, Descartes veut déterminer si les motifs de son doute sont ou non raisonnables. S'il commençait par mettre en question le fait qu'il est un homme, il ne pourrait pas mener à bon terme la tâche qu'il s'est fixée, savoir « établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences ». Comme l'écrit H.G. Frankfurt, « the task he sets for himself in the *Méditations* is not to discover how a madman can find a foundation for the sciences. A madman cannot do so at all. Unless Descartes supposes himself to be sane he cannot conduct the investigation to which he wishes to devote himself. The question he poses as he undertakes his inquiry, therefore, is this : Assuming that I am a reasonable man, how (if at all) can I attain certainty ? His project may fail, and he may for this reason ultimately be led to wonder whether he is not after all incapable of rational discriminations among judgments . . . Because Des-

pas la folie afin de pouvoir penser ; il l'intègre à l'exercice même de la *ratio* comme une objection que la raison se fait à elle-même. De fait, *toute critique de la raison est une critique que la raison s'adresse à elle-même.*

Au moyen de l'exercice du doute Descartes forme *rationnellement* le projet *irrationnel* de penser sans Dieu. Il en arrive à *se figurer* (figurer) un Dieu qui trompe les hommes. Mais, au moment où le pouvoir-douter indique la puissance de la pensée, à savoir le fait que la pensée, *raisonnable ou non*, résiste aux attaques du malin génie, l'homme découvre que pour maintenir son actualité face à la succession discontinue des instants la pensée a besoin de Dieu pour garantir sa certitude, c'est-à-dire son exercice temporel. C'est donc par le biais du projet irrationnel d'une pensée capable de forger la *fiction* d'un Dieu trompeur que je me découvre fini. Et ce pouvoir-douter que Descartes avait initialement défini comme le pouvoir du sujet pensant apparaît maintenant comme le signe de la finitude humaine. La contradiction n'est toutefois qu'apparente. Voyons pourquoi. En privilégiant le système sur l'exercice Foucault s'interrogeait sur le sens de la métaphysique cartésienne depuis la perspective du sujet. L'exercice de la *ratio* qui décide de méditer implique certains choix — et, par conséquent certaines exclusions — si elle veut maintenir son actualité de sujet pensant. Pour nous, en revanche, le pouvoir-douter montre qu'il faut s'interroger sur le sens de la métaphysique cartésienne depuis la perspective de Dieu car la métaphysique cartésienne ne signifie nullement une mise en relief univoque du « je » conscient de soi, sinon que Dieu y est posé comme le vrai sujet qui détermine et soutient le monde dans sa totalité, y compris l'homme⁶⁹. La loi de la métaphysique cartésienne consiste à appréhender la subjectivité et à conserver sa tension interne avec la transcendance. C'est lorsque je découvre l'infini en moi que je sais que je suis un être fini, et c'est ici que le doute méthodique acquiert toute sa

cartes' assumption is provisional and heuristic, it does leave the question of his own sanity open. But he cannot raise this question at the start of his inquiry without incoherently undermining the basis of his enterprise", *Demons, dreamers and madmen. The defense of reason in Descartes's Meditations*, Indianapolis, New York, Bobbs-Merrill, 1970, p. 38 ; voir aussi p. 82-84.

69. Voir. W. Schultz, *El dios de la metafísica moderna*, Mexico, F.C.E., 1961.

dimension. De signe de la puissance de la pensée humaine, le pouvoir-douter se transforme en un chemin méthodologique nécessaire qui nous permet de comprendre que l'homme ne peut pas exister sans Dieu ou, en d'autres termes, qu'en tant que *res cogitans* l'homme doit présupposer Dieu, c'est-à-dire un ordre rationnel dans le monde. Si l'on assiste au début de la métaphysique moderne à une tendance à placer l'homme au premier plan, ce n'est certes pas pour diminuer la puissance de Dieu, mais plutôt pour mettre en évidence qu'au-dessus de cette subjectivité, il existe un Dieu philosophique qui limite et mesure l'exercice de la pensée. Car, s'il est vrai que la subjectivité humaine est la condition de la connaissance des êtres mondains, *celle-ci est épistémologiquement impuissante vis-à-vis d'elle-même*. Foucault a raison lorsqu'il insiste sur l'importance décisive de l'exercice du doute ; Descartes doit maintenir l'actualité du doute. Mais nous venons de voir que c'est précisément par le biais de ce pouvoir-douter que l'homme comprend qu'il est fini et découvre qu'il a l'idée de l'infini. En passant de la découverte de la *res cogitans* (quod) à la question de la nature (quid) de la *res cogitans* Descartes écrit : « *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister »⁷⁰. Nous voici donc confronté à un problème fondamental, *la relation entre le temps et la vérité*, qui nous amène à nous interroger sur le critère d'évidence, le critère de vérité, à partir de l'hypothèse du Dieu trompeur.

Le fait de rencontrer de nouveau l'hypothèse du Dieu trompeur dans la *troisième méditation* est la preuve que ni le *Cogito* — première certitude — ni la *règle d'évidence* — dont le *Cogito* est le modèle — ne sont des raisons suffisantes pour mettre un terme à la fiction de la tromperie universelle. Mais il y a plus : « la certitude de fait du *Cogito* lui-même constitue au sein du doute universel une exception aussi indiscutable en fait qu'injustifiée en droit. C'est pourquoi, dès que je me détache du *Cogito* actualisé pour l'objectiver par rapport à moi, en le situant dans l'ensemble des connaissances que mon entendement a toujours naturellement réputées pour vraies, je le retrouve confronté comme

70. *Deuxième méditation*.

celles-ci avec l'hypothèse toujours valable du Malin Génie Ainsi, malgré le fait, je suis obligé de revenir au doute, au nom du droit, c'est-à-dire au nom du principe de la tromperie universelle érigé depuis le début en règle imprescriptible de la recherche méthodologique »⁷¹. En d'autres termes, la valeur du Cogito dépend de l'actualité de l'intuition qui le découvre. En effet, si le fait de penser implique mon existence — pour penser, il faut être — je ne suis que dans la mesure où j'ai une intuition. Or, étant donné la conception cartésienne du temps comme une succession discontinue d'instants⁷² rien ne me garantit qu'une intuition passée est vraie maintenant ou sera vraie demain : « . . . cette proposition : *Je suis, J'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit »⁷³ ; la valeur du Cogito dépend de son actualité, c'est-à-dire d'un instant dans le temps. L'importance du temps est telle que Descartes n'hésite pas à y recourir pour prouver l'existence de Dieu⁷⁴. Mais l'importance du temps se juge tant par cette preuve a *contingentia mundi* que par le thème de la *mémoire* : puisque la certitude dépend d'un instant, celui de l'intuition présente, et puisque le temps est discontinu, le souvenir d'une certitude passée n'est une certitude maintenant que dans la mesure où Dieu en est le garant. De fait, la mémoire est une source d'erreur non seulement à cause des mécanismes psychologiques qui nous font oublier ou dénaturer les raisons et leur ordre, non seulement à cause du harcèlement continu des images sensibles qui peuvent nous renvoyer au cadre théorique aristotélico-thomiste, mais aussi à cause du principe méthodologique qui nous oblige à *douter de tout ce qui est capté par l'intuition*. Comme l'écrit Guérout, « la certitude de la certitude, privilège du Cogito, est abolie dans le souvenir de ma certitude »⁷⁵. De même que les

71. M. Guérout, *op. cit.*, vol. I, p. 155.

72. Voir *Principes de la philosophie*, I, 21.

73. *Deuxième méditation*.

74. "tout le temps de ma vie, écrit Descartes, peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres ; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef, c'est-à-dire me conserve ». Selon Alquié, « Descartes use d'une preuve nouvelle parce que la précédente ne peut convaincre ceux qui, comme les thomistes (ou Descartes lui-même quand il relâche son attention), sont aveuglés par la connaissance sensible », « Oeuvres philosophiques », *op. cit.*, vol. II, p. 448, note 3.

75. *Op. cit.*, vol. I, p. 157.

autres connaissances, le Cogito souffre les assauts du doute ou, mieux, *doit* souffrir les assauts du doute à tel point que si le Cogito n'était pas une intuition présente, mais le simple souvenir d'une intuition passée, il serait un préjugé⁷⁶. Nous comprenons maintenant pourquoi notre affirmation selon laquelle la subjectivité humaine est *épistémologiquement impuissante vis-à-vis d'elle-même* nous conduit vers la garantie que Dieu, et Dieu seul, offre à la mémoire⁷⁷. C'est dans la temporalisation du Cogito, c'est-à-dire dans le chemin que la méthode parcourt depuis la découverte du Cogito jusqu'à la démonstration de l'existence de Dieu et de la garantie divine de la mémoire, qu'il faut voir non pas l'exclusion de la folie mais le mouvement qui intègre la fiction de la tromperie universelle — cogito, ergo sum ; dubito, ergo sum (critère de vérité) — à la certitude absolue que l'ordre de mes pensées est bien l'ordre des pensées — cogito, ergo sum ; Deus est, ergo non dubito (critère de véracité). Lorsque Descartes établit la dernière preuve de l'existence de Dieu, il peut alors se passer de la *fiction* de la folie du monde et aborder avec confiance et certitude son objectif fondamental, savoir démontrer « l'existence des choses matérielles et la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme ». Lorsque Descartes finalement démontre l'existence de Dieu, le cogito échappe à la possibilité toujours présente de la folie car c'est Dieu qui garantit mes représentations et mes déterminations cognitives, c'est-à-dire mon discours contre la folie : « c'est Dieu qui exclut la folie et la crise, c'est-à-dire les « comprendre » dans la présence résumant la trace et la différence. Ce qui revient à dire que la crise, l'anomalie, la négativité, etc., sont irréductibles dans l'expérience

76. Descartes, *Lettre à Clerselier sur les cinquièmes objections*.

77. Dieu est le seul fondement de la science : « Or, écrit Descartes, *qu'un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, je ne le nie pas ; mais je maintiens seulement qu'il ne le connaît pas par une vraie et certaine science, parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science ; et puisqu'on suppose que celui-là est un athée, il ne peut pas être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes, comme il a déjà été montré ci-devant ; et encore que peut-être ce doute ne lui vienne point en la pensée, il lui peut néanmoins venir, s'il l'examine, ou s'il lui est proposé par un autre ; et jamais il ne sera hors du danger de l'avoir, si premièrement il ne reconnaît un Dieu », *Réponses aux secondes objections*, « Oeuvres philosophiques », *op. cit.*, vol. II, p. 565. Le savoir de L'athée reste sujet au doute métaphysique ; il n'est donc pas à l'abri de toute objection (« . . . scientiam athei . . . non esse immutabilem et certam . . . », *V^{ae} Resp.*, A.T., T. VII, p. 428, L. 1-9) et n'est par conséquent pas une vraie science.

de la finitude ou d'un moment fini, d'une détermination de la raison absolue, ou de la raison en général. Vouloir le nier et prétendre assurer la positivité (du vrai, du sens, de la norme, etc.) hors de l'horizon de cette raison infinie (de la raison en général et au delà de ses déterminations), c'est vouloir effacer la négativité, oublier la finitude au moment même où l'on prétendait dénoncer comme une mystification le théologisme des grands rationalismes classiques . . . Mais Dieu, c'est l'autre nom de l'absolu de la raison *elle-même*, de la raison et du sens en général. Et qu'est-ce qui saurait exclure, réduire ou, ce qui revient au même, *comprendre absolument* la folie, sinon la raison en général, la raison absolue et sans détermination, dont l'autre nom est Dieu pour les rationalistes classiques ? »⁷⁸.

Le double signe du pouvoir-douter indique le désir cartésien de montrer à l'homme qui philosophe la finitude du sujet qui philosophe, du sujet qui revendique pour lui-même la possibilité et le droit de fonder depuis lui-même la certitude. Mais, ce que veut dire et ce que dit Descartes c'est que si l'usage de la raison se révèle être insensé dans son entreprise, cette déraison est absolument nécessaire. *La folie en effet ne peut être exclue sans qu'elle ne soit préalablement convoquée par la raison, à l'intérieur de la pensée, dans le langage de la fiction, dans le langage de la folie.*

Notre conclusion est que la force du rationalisme tient au fait qu'il montre les limites de la raison humaine par le biais d'un exercice fou de cette même raison. Mais, étant donné l'histoire de la pensée occidentale, nous pensons que cette conclusion peut s'appliquer à toute l'histoire de la philosophie. La nécessité de la folie est intimement liée à la possibilité de l'histoire. Nous avons dit plus haut que si le sujet qui pense avait des doutes quant à sa propre rationalité, il serait naturellement conduit à suspecter tout raisonnement au moyen duquel il pourrait essayer d'établir son bon sens. Un petit jeu de substitutions permet de mieux comprendre le sens de cette phrase si nous la lisons de la façon suivante : si le sujet qui pense avait des doutes quant à sa propre *normalité*, il serait naturellement conduit à suspecter

78. J. Derrida, *op. cit.*, p. 89, note 1 — p. 90, note 1.

tout raisonnement au moyen duquel il pourrait essayer d'établir qu'il est *mentalement sain*. En d'autres termes, tout discours, y compris celui des « fous », doit, s'il prétend être intelligible, porter en soi la normalité. Loin d'être exclue par une détermination historique de la pensée, la folie fonctionne donc dans l'histoire de la pensée comme un recours méthodologique — une fiction qui permet de mettre des bornes à une pensée qui apparaît comme excessive vis-à-vis d'une autre pensée qui est dominante. Être fou c'est oser penser la différence à un moment où règne une pensée cohérente et suffisante du monde. Être fou c'est penser contre un système fermé de pensée . . . pour le remplacer par un autre système non moins cohérent et suffisant. Ainsi, contrairement à ce que croit Foucault, la tentative cartésienne de pénétrer dans l'expérience de la folie n'est pas une extravagance inacceptable pour un sujet qui *veut* méditer. Cette tentative est le signe que tout essai de la part du sujet de penser une réalité *différente* doit s'inscrire d'emblée dans la rationalité. Et le plus remarquable du « cas » Descartes c'est qu'il répète, à sa façon, l'acte constitutif de l'exercice de la pensée. Certes « le coup de force » cartésien qui privilégie la raison est une *décision éthique*, mais il n'est pas propre à Descartes car ce privilège est l'authentique sédimentation archaïque de la pensée. Être aujourd'hui cartésien c'est répéter l'acte qui, une fois, en un certain lieu, donna commencement à la pensée occidentale. L'expression *être fou*, expression qui n'a pas un sens philosophique univoque, ne dit alors que *l'autre* — *cet autre de la subjectivité humaine — de chaque forme déterminée du Logos roi*. Être fou c'est affirmer, hier ou aujourd'hui, que le système fermé qui domine est nu ou qu'il n'est pas présent (absence que d'aucuns appellent de façon incorrecte idéologie) face au regard du sujet. Être fou c'est, hier avec Descartes, forger la fiction d'un Dieu trompeur ou, aujourd'hui faire sien « le rire qui secoue à sa lecture toutes les familiarités de la pensée . . . ébranlant toutes les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres, faisant vaciller et inquiétant pour longtemps notre pratique millénaire du Même et de l'Autre »⁷⁹. Soyons donc fous, mais n'oublions pas que la folie n'est rien d'autre

79. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 7.

qu'une détermination historique de la raison. Et puis, comme disait Pascal, « les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou ».

Département de philosophie

Université d'Ottawa et Université de Cali (Colombie)

BIBLIOGRAPHIE

- M. Amiot, *Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*, Les temps modernes, No. 248.
- R. Barthes, *Savoir et folie*, Critique, no. 174.
- J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, Éditions Galilée.
- J-M. Beyssade, « *Mais quoi ce sont des fous* », Revue de métaphysique et de morale, Juillet - Septembre 1973.
- Cahiers de Royaumont, *Descartes*, ed, de Minuit.
- G. Canguilhem, *Mort de l'homme ou épuisement du cogito ?*, Critique, no 242.
- P. Caruso, *Conversazioni con claudé Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, U. Mursia & C.
- G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi Edizioni.
- , *Dopo Nietzsche*, Adelphi Edizioni.
- J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Le seuil.
- R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Éd. F. Alquié, Garnier, 3 volumes.
- Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin en co-édition avec le CNRS, XII volumes.
- M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, P.U.F.
- , *Maladie mentale et psychologie*, P.U.F.
- , *Folie et déraison*, Plon, 1961.
- , *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972.
- , *Histoire de la folie à l'âge classique*, Tel, 1979.
- , *La naissance de la clinique*, P.U.F.
- , *Les mots et les choses*, Gallimard.
- , *Réponse au cercle d'épistémologie*, Cahiers pour l'analyse no 9, Le seuil.
- , *L'archéologie du savoir*, Gallimard.
- , *L'ordre du discours*, Gallimard.
- H.G. Frankfurt, *Demons, dreamers and madmen. The defense of reason in Descartes's Meditations*, Bobbs-Merrill.
- D. Giovannangeli, *Écriture et répétition*, 10/18.
- H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, Vrin.
- P.B. Grenet, *Histoire de la philosophie ancienne*, Beauchesne.
- M. Guérault, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, 2 volumes.
- O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Alcan.
- S. le Bon, *Un positiviste désespéré : M. Foucault*, Les temps modernes, no 248.
- Platon, *Gorgias*.
- A. Sheridan, Foucault. *The will to truth*, Tavistock publications.
- W. Schultz, *El Dios de la metafísica moderna*, F.C.E.
- E. Trias, *Filosofía y carnaval*, Anagrama.

L'image du centre et la notion de l'un dans les *Ennéades*

Josiane Boulad Ayoub

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203240ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203240ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Boulad Ayoub, J. (1984). L'image du centre et la notion de l'un dans les *Ennéades*. *Philosophiques*, 11 (1), 41–70. <https://doi.org/10.7202/203240ar>

Résumé de l'article

Analyse de la métaphore du centre dans les *Ennéades* en tant qu'elle renvoie à l'Un : le nom, les attributs, le rôle que celui-ci assume dans l'architecture du monde intelligible conçue par Plotin. On montrera, ce faisant, comment ce discours philosophique, en partant d'un platonisme pythagorisé, accomplit la figure de la philosophie antique en même temps qu'il libérera quelques-unes des innovations conceptuelles du modèle philosophique moderne en transformant le sens des notions de puissance, d'infini et de perfection.

L'IMAGE DU CENTRE ET LA NOTION DE L'UN DANS LES ENNÉADES

par Josiane Boulad Ayoub

RÉSUMÉ. Analyse de la métaphore du centre dans les *Ennéades* en tant qu'elle renvoie à l'Un : le nom, les attributs, le rôle que celui-ci assume dans l'architecture du monde intelligible conçue par Plotin. On montrera, ce faisant, comment ce discours philosophique, en partant d'un platonisme pythagorisé, accomplit la figure de la philosophie antique en même temps qu'il libérera quelques-unes des innovations conceptuelles du modèle philosophique moderne en transformant le sens des notions de puissance, d'infini et de perfection.

ABSTRACT. The following is an analysis of the significance of the metaphorical core in the *Enneads* through the concept of the One in this plotinian architecture of the intelligible universe. The philosophy of Plotinus recapitulates all the traditional conceptions of Greek philosophy but at the same time announces Modern philosophy by the transformation of the following ontological concepts : power, infinity and perfection.

C'est une remarque de J. Derrida qui a suscité notre réflexion ; elle se trouve dans un des articles de *L'Écriture et la Différence* ; la voici : « Le centre reçoit, successivement et de manière réglée, des formes ou des noms différents. L'histoire de la métaphysique, comme l'histoire de l'Occident, serait l'histoire de ces métaphores et de ces métonymies. La forme matricielle en serait la détermination de l'être comme présence à tous les sens de ce mot. On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence . . . »¹

L'histoire de l'hellénisme, qui a engagé l'histoire économique, politique, idéologique de l'Occident, retient sur une

1. J. Derrida : *L'Écriture et la Différence*, pp. 410-411, Le Seuil, 1967.

série de plans correspondants cette métaphore décisive du centre. Sa signification, les valeurs qui lui sont attachées se sont exprimées à différents niveaux ; il y a longtemps, par exemple, que les conditions de l'organisation de l'espace urbain autour de la constitution d'un centre, l'*agora*, ont déjà été mises en évidence ou encore que dans la cosmologie, l'astronomie, l'élaboration d'un schéma spatial remarquable a été relevée : le centre et la circularité s'y trouvent valorisés en tant qu'ils fondent entre les divers éléments en jeu dans le cosmos des relations de caractère symétrique, réversible, égalitaire — la terre, *Hestia*, désignée comme foyer de l'Univers. La philosophie construisait, elle aussi, un modèle analogue et s'attachait à marquer, invariablement, la présence centrale d'un fondement premier ou d'un principe originaire aux dénominations diverses.

L'enjeu de notre propos est précisément d'étudier le « fonctionnement » de l'image du centre, le nom, les attributs, le rôle qu'elle assume et ce dans un cas exemplaire, c'est-à-dire dans les *Ennéades* ou la « gloire de la philosophie antique »². Ce discours philosophique, en effet, achève de manière décisive deux choses : d'une part il accomplit la figure de la philosophie antique, d'autre part il assure quelques-unes des conditions des innovations conceptuelles du « modèle » philosophique moderne.

Le texte plotinien est situé historiquement à la clôture du monde philosophique païen, il recueille et synthétise de ce fait les tentatives de ses devanciers ; cette démarche est apparente et volontaire. Mais ce qui fait surtout l'intérêt de la philosophie plotinienne consiste dans son audace spéculative : elle s'efforce de dire ce que Platon lui-même appelait dans la *VII^e Lettre*, l'indicible³. Plotin partage avec ses maîtres l'exigence ontologique d'un fondement suprême mais il en radicalise la problématique : posant lui aussi un foyer d'origine, l'Un, il s'attache à penser la nature et les fonctions de ce que désignait seulement le Bien de la *République*, l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας⁴, l'Un de la 1^{ère}

2. Selon le beau titre de l'ouvrage de Joseph Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Vrin 70 qui fait ressortir la polysémie du terme « gloire ».

3. *VII^e Lettre*, 397 et sq.

4. *Rép.*, livre VI, 509 c.

hypothèse du *Parménide*⁵, l'Un-Bien du *Philèbe*⁶. La singularité du recommencement plotinien, en mettant en question la puissance fondatrice du discours philosophique antique, circonscrivait dans le même mouvement les limites de celui-ci : la « décidabilité » de la raison et de ce fait, ses pouvoirs sur le champ de l'étant ; l'indécidabilité du centre, et dès lors le mode seul de la vision permettant à l'homme d'accéder à sa présence. Mais en même temps le travail de renouvellement et de transformation des notions de causalité, d'infini et de perfection, opéré par Plotin et nécessaire pour marquer ces limites, permettait les conditions d'avènement du « modèle » moderne qui succédera à celui qu'a rendu définitif l'Alexandrin.

LE PREMIER PRINCIPE

L'image de la sphère et de son centre — image mathématique — habite les *Ennéades* et fournit comme le symbole général de leur signification. L'ensemble de la sphère représente l'univers ; l'ensemble des rayons, le monde intelligible ; chacun des rayons, autant d'intelligibles. Considérons maintenant le centre de la sphère : il s'agit d'un point, et ce point est pris soit comme le centre d'un grand cercle et c'est une âme individuelle, soit comme l'extrémité centrale de tous les rayons et c'est l'Intelligence, soit enfin comme le centre originaire de l'ensemble et c'est l'Un : « nous nous rattachons par notre propre centre au centre universel, comme les centres des grands cercles d'une sphère coïncident avec le centre de la sphère qui les comprend »⁷.

Ce centre originaire, ce centre des centres, que Plotin nomme l'Un est bien plus fondamental que le centre qui est l'Intelligence puisqu'il en est la « cause », il est « cause de la cause »⁸ ; et ce centre qui est l'Intelligence, à son tour, est plus que l'extrémité centrale des rayons : « ces extrémités sont bien semblables à lui, mais elles n'ont de lui qu'une faible trace puisque le centre les contient toutes en puissance ; il contient

5. *Parm.*, 141e — 142a.

6. *Phil.* 15a et 16c sq.

7. *Ennéades*, VI, 9, 8. Nous suivons pour toutes les citations des *Ennéades*, le texte et la traduction établis par E. Bréhier, édition en 7 volumes, Paris, les Belles Lettres, 1960 et sq. Les mises en garde de P. Henry relatives à cette édition ont été prises en compte pour la rédaction de cet article, de même que la traduction de l'édition Armstrong.

8. *Ennéades*, VI, 8, 18.

même en puissance les rayons, qui le gardent comme centre en toute leur étendue ; par eux, il se manifeste tel qu'il est et il y est développé, sans cependant se développer. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'Intelligence et l'Être ; venus du Bien, ils se répandent et se développent à partir de lui . . . le centre n'est point ni les rayons ni le cercle ; il est leur père et il leur donne une trace de lui-même ; restant en son immobilité, il les engendre par une force qui est en lui, et ils ne se séparent pas de lui »⁹.

L'Un-centre chez Plotin est donc conçu comme le Premier Principe, absolu et inconditionné. De cette position dérivent tout autant les traits de la Nature de l'Un que ceux de son fonctionnement dans « l'architecture de l'univers intelligible » ; et aussi bien la méthode pour parvenir à sa connaissance. Les effets de cet audacieux effort pour penser l'impensé de ses devanciers désigneront du même coup, comme je l'ai déjà dit, et les limites du discours ontologique traditionnel et marqueront les conditions conceptuelles de sa transformation.

Le neuvième traité de la sixième *Ennéade* s'ouvre par l'affirmation : « C'est par l'Un que tous les êtres ont l'existence . . . quel être existerait, s'il n'était un ? Séparés de l'unité, les êtres n'existent pas »¹⁰. Cela vaut pour les êtres collectifs : l'armée, le chœur, le troupeau ; pour les choses : la maison, le vaisseau ; pour les chiffres ; pour les êtres naturels : les plantes, les animaux. *La racine de l'être est l'unité*. Ceci nous indique déjà deux titres de l'Un : il est un absolument, c'est-à-dire non composé, simple¹¹ ; le composé supposant un agrégat d'éléments simples dont il dépend ; il est encore unique puisque c'est par lui que les êtres ont l'être. L'adage scolastique exprimera

9. *Ennéades*, VI, 8, 18 ; cf. Hegel qui re-présentera ultérieurement mais dialectisée cette image des sphères de la sphère dans le discours philosophique.

10. *Ennéades*, VI, 9, 1.

11. Cf. la remarque de J. Derrida : « La forme de question d'origine a une histoire : qu'est-ce que poser une question d'origine ? Chaque fois qu'on pose une question d'origine dans la philosophie, on présuppose, semble-t-il, au moins ceci qu'il existe un point simple, une source indécomposable, si vous voulez, un instant ou un point, quelque chose qui ne se laisse pas justement diviser ; une origine divisible n'est plus une origine. Par conséquent toute question d'origine implique qu'il y ait une origine simple ». In *Actes du XV^e Congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française*, Université de Montréal, 1971 tome II, pp. 396-397. Ed. Montmorency, Montréal, 1973. Nous pourrions ajouter « une origine simple » et « transcendante » ; cf. outre toute la tradition ancienne, dans la tradition moderne, notamment Descartes, 3^e et 5^e *Méditations*, Leibniz, *Monadologie*, Spinoza, l'*Éthique*.

ainsi cette exigence : *ens et unum convertuntur*. Pas d'être sans unité.

Jusque-là nous ne rencontrons rien de singulier par rapport à la tradition mais voici que Plotin dote son Premier Principe d'un « titre » original. Afin que l'Un soit établi indiscutablement comme Premier Principe, afin que soit marquée sa transcendance suprême à l'être, à l'Intelligence, à l'Âme, Plotin le pose au-delà de l'Être, tel l'Un — Un de la 1^{re} hypothèse du *Parménide*. L'Un ne saurait être lui-même un être s'il lui faut jouer la condition de tout être. L'Un n'est pas quelque chose qui est un : sinon la dualité impliquée immédiatement le mettrait au niveau des êtres multiples qui sont par lui¹². Ces êtres multiples ont une essence déterminée mais l'Un est principe de toute détermination, il échappe par conséquent à toute détermination et n'est pas une essence : « L'essence, née de l'Un, est forme, et l'on ne peut dire que l'Un engendre autre chose qu'une forme. Mais ce n'est pas telle forme, c'est la forme universelle, qui ne laisse en dehors d'elle aucune autre forme. Il est donc nécessaire que l'Un soit sans forme. Étant sans forme il n'est pas essence ; car l'essence doit être un individu, donc un être déterminé. Or, il n'est pas possible de saisir l'Un comme un individu, car il ne serait plus le principe, mais l'individu même que vous énonceriez »¹³.

L'Un est antérieur à tous les êtres, il ne sera aucun d'eux en particulier, et, par conséquent, ne sera pas posé comme un être ; Plotin l'affirme explicitement dans le paragraphe trois, consacré à cerner la nature de l'Un, dans *le traité du Bien ou de l'Un* : « ce terme n'est pas quelque chose, puisqu'il est avant toute chose ; il n'est pas non plus un être ; car l'être a une forme qui est celle de l'être ; mais ce terme est privé de toute forme, même intelligible. Car puisque la nature de l'Un est génératrice de tout, elle n'est rien de ce qu'elle engendre. Elle n'est pas une chose ; elle n'a ni qualité, ni quantité ; elle n'est intelligence, ni âme ; elle « n'est ni en mouvement ni en repos ; elle n'est pas dans le lieu, ni dans le temps »¹⁴, elle est en soi, essence

12. *Enn.* V, 5, 4 cf. aussi *Enn.* III, 8, 9.

13. *Ennéades*, V, 5, 6.

14. Cf. *Parménide*, 139b, 138b, 141d.

isolée des autres, ou plutôt « elle est sans essence puisqu'elle est avant toute essence, avant le mouvement et avant le repos ; car ces propriétaires se trouvent dans l'être et le rendent multiple »¹⁵.

L'Un est générateur de tout, mais échappe à l'identification si l'on veut utiliser pour ce faire le moyen classique dit de la remontée par les effets à ce dont il est cause. En d'autres termes, *la cause chez Plotin n'est pas identique à l'effet*. Nous apercevons, sur ce point, combien la notion de causalité est envisagée originalement en ce moment philosophique. Nous y reviendrons. Indiquons seulement maintenant les implications méthodologiques de ce qui vient d'être posé : puisque l'Un reste en lui-même, puisqu'on ne saurait l'entamer en disant de lui, ceci ou cela, le mode d'appréhension de l'Un sera différent de celui qu'utilise la connaissance discursive ; faute de pouvoir dire positivement l'Un, on fera *signe vers* lui par des négations. La transcendence absolue du centre originaire, du Premier Principe, telle que posée par Plotin fixe les conditions et commande la portée de son discours ontologique : l'Un reste inaccessible non seulement à toute expérience sensible, comme l'ont toujours maintenu ses devanciers, mais aussi, ajoute-t-il, à toute détermination intellectuelle. L'ineffabilité de l'Un sera exprimée par des négations, la plus radicale de toutes étant que l'Un, source de tout être, est lui-même un a-être.

L'Un ne peut être saisi ni par la science ni par une intuition intellectuelle mais par l'expérience d'une présence. Le fondement de l'être est une présence et nous sommes conviés à rejoindre cette présence pour la contempler. De quelle façon ? L'âme a besoin de s'éduquer : pour rejoindre le Premier Principe il lui faut ne pas s'éloigner de ce qui est premier, il lui faut ressaisir ce qu'il y a d'un en elle pour contempler l'Un. Nous devons, par conséquent, nous éloigner des objets sensibles, nous affranchir des vices, n'admettre rien qui vienne de la sensation, nous libérer ensuite du discours de la science, car tout discours est multiple, et l'âme s'éloigne de l'unité dans la mesure où elle emprunte le discours de la science et s'applique à ses objets ; pour être en présence de la Présence, il nous faut aller au-delà.

15. *Ennéades*, VI, 9, 3.

Plotin procède par analogie pour définir le type d'accès à l'Un : le mode de connaissance propre à la science est de l'ordre du multiple puisqu'elle convient à la connaissance de l'être multiple tandis que pour saisir l'unité, nous avons à rejoindre l'unité¹⁶. Le mode de la contemplation vient remplacer tout naturellement le mode de la connaissance. Or la contemplation est le fait de celui qui désire contempler et qui, pour cela, doit se débarrasser de tout poids qui alourdirait son élan et qui contribuerait à le séparer de son but : en arriver à l'unité pour se situer sur le même plan que l'Un ; celui qui recevra l'Un doit ressembler à l'Un car l'Un est en chacun de nous et nous pouvons ultimement le rejoindre.

Plotin compare notre situation à l'égard du Principe Premier à celle dans laquelle se trouvent inspirés ou possédés. En effet ces derniers éprouvent en eux quelque chose de plus puissant qui les mène mais ils ne savent ce que c'est ; de même, dans l'exercice de l'intellection, nous éprouvons la présence d'un principe duquel dérivent l'intellect, l'être, la sensation, principe transcendant à ce que nous connaissons, mais dont nous ne pourrions connaître intellectuellement la nature¹⁷. La dialectique négative, dérivée de la première hypothèse du *Parménide*, se justifie au moyen d'une comparaison avec la folie inspirée décrite dans le *Phèdre*¹⁸, « Union de la dialectique et de l'inspiration, c'est tout Plotin » souligne justement E. Bréhier¹⁹.

Comment donc nous exprimerons-nous relativement à l'Un, à défaut d'attributs s'appliquant à lui ? Le Principe Premier, comme nous l'avons déjà dit, n'est pas le Un qui EST de la 2^e hypothèse du *Parménide*, il ne représente pas le monde des Idées, il est comparable, comme le dit souvent Plotin²⁰ au Un — Un de la 1^{ère} hypothèse ; et dans ce cas, il nous reste un moyen pour désigner ce qui est au-delà de toutes choses : « C'est que, sans le saisir par la connaissance, nous ne sommes pas tout à fait sans le saisir ; nous le saisissons assez pour parler de lui, mais sans que nos paroles l'atteignent en lui-même. *Nous disons ce qu'il n'est pas ; nous ne disons pas ce qu'il est* »²¹.

16. Cf. pour tout ceci, *Ennéades*, VI, 9, 4 ; VI, 9, 9 ; VI, 9, 11.

17. *Ennéades*, V, 3, 14.

18. Cf. *Phèdre*, 244 sq.

19. E. Bréhier in note I de sa traduction du traité 3 de la V^e *Ennéade*, p. 68 de l'édition citée.

20. Cf. *Ennéades*, V, i, 8 ; V, 3, 10.

21. *Ennéades*, V, 3, 14.

L'Un de Plotin est situé au-delà de la connaissance, on ne saurait, par conséquent, lui attribuer positivement ni un nom, ni une notion, ni une science : οὐ μὴ λόγος μηδὲ επιστήμη²². L'idée du Bien dans la *République*, soleil du monde intelligible et terme suprême de l'ascension dialectique, échappait elle aussi par sa position même d'ἐπεκείνα τῆς οὐσίας aux déterminations alors que c'était elle qui permettait aux objets d'être connus aussi bien que d'être, qui permettait au sujet, la connaissance, aux objets, l'être. L'Un plotinien situé pareillement à l'idée du Bien de la *République* au-delà de la connaissance s'indiquera négativement ou encore régressivement mais jamais directement. Posé comme principe transcendant, il fonde l'être et la vérité : le définir est impossible car il déchoirait aussitôt de son statut transcendant. Plotin s'exclame très lucidement : « Dire qu'il est au-delà de l'être, ce n'est point dire qu'il est ceci ou cela (car on n'affirme rien de lui), ce n'est pas dire son nom, c'est affirmer seulement qu'il n'est pas ceci ou cela. Cette expression ne l'embarrasse nullement ; et il serait ridicule de chercher à embrasser une immensité comme la sienne. Vouloir le faire, c'est s'écarter du chemin qui mène à la faible trace que nous pouvons avoir. De même que pour voir la nature intelligible il ne faut plus avoir aucune image des choses sensibles et contempler ce qui est au-delà du sensible, de même pour voir ce qui est au-delà de l'intelligible, il faut écarter tout intelligible ; on apprend bien grâce à l'intelligible l'existence de ce terme suprême ; mais pour savoir qui il est, il faut abandonner l'intelligible. Sa qualité, c'est d'ailleurs de n'en pas avoir ; « qui n'a pas de quiddité n'a pas non plus de qualité »²³.

L'Un est impensable par catégories, arguments et discours. Les procédés de l'*aphairésis*, de la négation, révèlent de manière indirecte la nature et les fonctions de l'Un, alors que l'avènement de la vision, faveur exceptionnelle, chance inouïe²⁴, moment opportun mais imprévisible²⁵, fait toucher l'Un, à proprement

22. *Ennéades*, V, 4, 1. Cf. le *Parménide*, 142a : οὐζᾶρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδὲ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἰσθητός οὐδὲ Cf. *Ennéades*, VI, 7, 41.

23. *Ennéades*, V, 5, 6.

24. *Ennéades*, VI, 7, 34.

25. *Ennéades*, VI, 8, 18.

parler, à celui qui voit. La vision est à la fois et vision et union, nous met en présence de l'Un, et donne accès à la seule connaissance véritable. Plotin décrit dans VI.9, les procédés préparatoires requis pour que l'âme accède à la vision de l'Un. L'Un est présent dans notre âme. Si l'on veut penser à un objet il convient de ne rien ajouter à cet objet et de le penser en lui-même. De même pour voir l'Un il ne faut pas se tourner vers l'extérieur mais vider l'âme des empreintes des autres objets. La matière doit être sans qualités pour recevoir les empreintes de toutes les qualités, l'âme, pareillement, sera dépourvue de formes pour être éclairée par le Premier ;²⁶ l'Un ne se refuse pas à qui est préparé comme il faut pour le recevoir. Pour être présent à l'Un il est nécessaire de se vider en quelque sorte, d'aller jusqu'à perdre conscience de nous-en-train-de-contempler, et après l'union seulement s'efforcer d'annoncer ce qu'est l'union. L'Un n'est pas extérieur, il est là, présence intérieure, et on le fuirait en se fuyant, tel un fils dément qui ne reconnaît pas son père.

L'âme disciplinera son mouvement : pour se connaître et voir l'Un, elle ne décrira pas une ligne droite mais un mouvement circulaire autour d'un centre, centre d'où elle est issue. L'Un serait-il comme le centre de l'âme ? Quand nous nous recourbons sur nous-mêmes par l'effort de contemplation, pourrions-nous l'atteindre ? L'Un est davantage, comme le point de convergence des centres. Le corps retient une partie de nous-mêmes et nous devons nous élever au-dessus de notre corps en quelque sorte pour nous rattacher par notre centre au centre universel de la même façon que les centres des cercles de la sphère coïncident avec le centre de la sphère elle-même. Plotin parle de cercles non corporels, les âmes sont des intelligibles, et l'Un est au-dessus de l'Intelligence. La liaison entre l'être pensant et l'objet pensé s'opère de façon différente : il s'agit, en effet, d'une liaison intérieure. L'être pensant dit Plotin, « est présent à son objet »²⁷ car il existe entre eux un rapport de similitude et d'identité, et la liaison est le fait d'une communauté de nature. Les corps sont empêchés de communiquer entre eux, le manque de communication entre les âmes et l'Un provient de l'altérité,

26. *Ennéades*, VI, 9, 7.

27. *Ennéades*, VI, 9, 8.

de la différence. Cette différence levée, les êtres sont présents les uns aux autres. L'Un ne contient pas en lui de différence, il est toujours présent ; et nous lui sommes présents quand disparaît l'altérité : L'Un ne nous entoure pas, c'est « nous qui tendons vers lui et qui l'entourons »²⁸. Mais nous avons beau être autour de lui, nous ne regardons pas toujours vers lui. La magnifique image du chœur et du coryphée illustre cette conception de Plotin : le cercle parfait chante en se détournant des spectateurs et en ne regardant que le coryphée²⁹. Lorsque nous regardons vers l'Un, notre voix « ne détonne plus » et « nous dansons une danse inspirée »³⁰.

Que nous procure cette contemplation de l'Un ? Elle seule permet notre mise en présence de la source de vie, de l'Intelligence, de l'Être, de l'âme³¹. Tout s'écoule de l'Un sans rien lui ôter de sa substance ; ses produits sont éternels puisque leur principe — l'Un — demeure entier et identique à lui-même. L'âme n'a besoin de rien en présence de l'Un qui donne la vie véritable. La vision de l'Un fait épanouir en l'homme le germe de vie mystique ; devenant par la suite objet de souvenir³², elle fait rebondir sa réflexion. Mais pourquoi ne peut-on demeurer là-bas se demande Plotin ? La contemplation ne peut être continue tant que l'on est doté d'un corps. La partie de nous-mêmes qui « voit » est sans corps ; quand cesse la contemplation, la connaissance scientifique est le résultat de son activité, c'est-à-dire le dialogue de l'âme avec elle-même sous le mode des raisonnements ; la vision doit être distinguée du raisonnement ; la faculté de vision ne se confond pas avec la raison : leur objet n'est pas le même ; la vision est « meilleure » affirme Plotin que la raison³³. L'être qui voit, se voit semblable à son objet, pareil à son objet. L'expression voir est du reste trompeuse, elle n'exprime pas toute la richesse de cette action car elle signifie aussi union. Voir au sens ordinaire comprend et un sujet qui voit et un objet qui est vu, or dans la vision de l'Un, on ne voit pas l'Un dans le sens où on le distingue de soi, on est devenu

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. Cf. *Ennéades*, VI, 9, 9.

32. *Ennéades*, V, 5, 10.

33. *Ennéades*, VI, 9, 10.

un autre, on est un avec l'Un. L'acte de vision-contemplation — union fait coïncider dans l'harmonie notre centre avec le centre universel. Lorsque cesse l'union-contemplation, on redevient deux, l'Un et nous.

La vision de l'Un est finalement une vision d'ordre mystique. Celui qui n'a pas éprouvé cette expérience peut difficilement comprendre la nature de cette vision : le sujet voyant faisant un avec l'objet vu. L'être contemplant est un, n'éprouve aucune différence d'avec lui-même, aucune émotion : ni colère, ni désir, ni raison, ni pensée. En ce moment privilégié, nous ne tournons plus autour de l'Un, nous sommes avec lui, immobiles, ayant dépassé la Beauté, la vertu³⁴. On voit le principe en étant avec le principe, et le semblable s'unit au semblable. L'âme va vers ce qui est avant toute choses, non pas vers un être différent d'elle, mais rentrant en elle-même, et par delà l'être, elle se met en présence d'une réalité au delà de l'essence. Nous sommes conviés à devenir Lui, à penser qu'on est une image de lui, à aller vers le Modèle, à passer de la vertu, qualité de l'âme, à la sagesse, qualité de l'intelligence, et de là à nous élancer vers lui, l'Un. Fuir seul vers le Seul : *φυγήμονον πρὸς μόνον*³⁵. L'Un est lumière, « soleil », mais sans origine, ni commencement, ni fin³⁶. Dire que l'Un est lumière c'est dire que l'Un seul permet de voir, ouvre l'intelligence et commande son annonce aux autres qui ne l'ont pas encore vu.³⁷ Comme l'explique N. Baladi qui met en évidence la portée de cette expérience : « pour celui qui en a eu le privilège, la vision unitive est révélatrice à un double point de vue. Elle est la *γνώσις*, la connaissance authentique : en même temps qu'elle, celui qui voit renaît pour ainsi dire et retourne à l'instant unitif, à son bonheur d'autrefois, *ὅπαλοι, ὅτε εὐτύχει*³⁸ ; il reçoit en lui une puissance apparentée à l'Un, qui lui vient de l'Un, dans l'état même où elle lui appartenait originellement³⁹. En d'autres mots, la vision lui ouvre l'œil et lui fait entrevoir l'état originel où il était lui-même fondu dans l'Un, au sommet de l'être. Mais cette con-

34. *Ennéades*, VI, 9, 11.

35. *Ennéades*, VI, 9, 11.

36. *Ennéades*, VI, 4, 7.

37. *Ennéades*, VI, 9, 7.

38. *Ennéades*, VI, 7, 34.

39. *Ennéades*, VI, 9, 4.

naissance ne dure qu'un instant et son souvenir est indissolublement lié à celui de sa disparition : alors que le voyant uni à l'Un était au-dessus de l'intelligence dans toutes sa multiplicité et toute son altérité⁴⁰, le voilà devenu autre. Cette épreuve de l'altérité et de la descente succédant à l'expérience unitive lui ouvre les yeux de nouveau et d'une nouvelle manière. Le souvenir de l'union se trouve ainsi lié à celui de la descente et de la séparation.. Double souvenir, qui est au départ de toute une réflexion philosophique : alors que le premier est révélateur de l'union originelle, le second est révélateur d'un écart, ἀπόστασις originel et d'une altérité première, πρώτη ἑτερότης »⁴¹.

Notre relation à l'Un s'instituant d'abord selon l'ordre de la παρουσία⁴², la contemplation nous révèle une vérité placée au-dessus du langage ; l'Un n'est pas l'Étant, or le langage n'est permis qu'à la condition d'une homologie entre ensemble du discours et ensemble des existants. Ce foyer ontologique qu'est l'Un, l'écart qui le signale, interdit le langage ordinaire pour le dire. La radicale transcendence de l'origine fondatrice frappe d'inanité la parole quotidienne qui puise son sens dans la réalité familière qu'elle dit. Cette radicale transcendence cependant n'est pas exclusive d'une certaine immanence. L'universel englobe-ment, l'universelle présence⁴³ centrale assure l'immanence de l'Un, en même temps que sa transcendence : autrement la connaissance de l'Un qui n'est pas problématique demeurerait inconcevable. L'Un se donne à qui le voit, la contemplation est l'œuvre de celui qui a désiré la vision, c'est seulement le langage qui fragmente l'Un et le multiplie. Si donc on veut annoncer l'absolu, le dire, tout en se gardant de le relativiser, la dialectique spéculative doit céder la place à la dialectique négative qui seule permettra de caractériser l'inexprimable. Plotin inaugure comme un langage au second degré : tout en reprenant la logique du *Parménide* de Platon, il l'utilise d'une manière remarquable : son travail de la négation⁴⁴ s'opère sur deux paliers : le premier met en évidence la puissance de la négation dans la

40. *Ennéades*, IV, 8, 3.

41. N. Baladi : *Origine et signification de l'audace chez Plotin*, Conférence prononcée au Colloque sur le Néoplatonisme à Royaumont, 9-13 juin 1969 — p. 93, Éditions du CNRS, 1971.

42. *Ennéades*, VI, 9, 4.

43. *Ennéades*, V, 3, 12.

44. Cf. *Ennéades*, VI, 7, 36 : « ce qui nous instruit de lui ce sont les analogies, les négations.

mesure où elle est comme l'index de la transcendance ; le second fait se transformer en positivité la négativité : à chaque fois la négation est reprise pour se transmuier en une affirmation portant sur un ordre supérieur. L'usage de l'ὕπερ ou du πλέον infléchissant la trajectoire du négatif vers la suprême positivité de l'instance absolue, la démarche plotinienne découvre en dernier ressort une détermination non restrictive après la détermination niée ; cette négation de la négation, en quelque sorte, révèle finalement l'affirmation originaire.

- « Elle (la nature de l'Un) est en soi, essence isolée des autres, ou plutôt . . . sans essence puisque avant toute essence »⁴⁵.
- « La nature de l'Un n'est pas dans le lieu ni dans le temps ; il n'est ni en mouvement ni en repos. Il est avant le mouvement et le repos »⁴⁶.
- « De lui vient le premier mouvement qui n'est pas en lui ; de lui vient le repos dont il n'a pas besoin »⁴⁷.
- « Puisque la nature de l'Un est génératrice de tout, elle n'est rien de ce qu'elle engendre »⁴⁸.
- « Mais le Bien est là depuis plus longtemps »⁴⁹.
- « Le Bien est plus ancien non pas dans le temps mais en réalité et parce qu'il a une puissance antérieure »⁵⁰.
- « Nous ne le comprenons ni par la science, ni par une intuition intellectuelle . . . mais par une présence supérieure à la Sienne . . .

Il faut donc surmonter la science et ne jamais sortir de notre état d'unité . . . C'est pourquoi Platon dit qu'on ne peut le dire ni l'écrire. Mais nos paroles et nos écrits dirigent vers lui ; il nous font sortir du langage pour nous éveiller à la contemplation »⁵¹.

45. *Ennéades*, VI, 9, 3.

46. *Ennéades*, *ibid.*

47. *Ennéades*, V, 5, 10.

48. *Ennéades*, VI, 9, 3.

49. *Ennéades*, V, 5, 12.

50. *Ennéades*, V, 5, 12.

51. *Ennéades*, VI, 9, 4.

- Lorsqu'on le conçoit comme Intellect ou comme Dieu, il est plus que cela. Et lorsque par la pensée on l'unifie encore, il l'est davantage ; ou si l'on tentait de former une idée de Dieu parce qu'il y a de plus un en l'esprit, il le serait davantage, car il est en soi et il n'a pas d'attribut »⁵².

N. Baladi a montré de façon précise, en confrontant le texte du *Parménide* à celui des *Ennéades*, les innovations plotiniennes et comment cette dialectique à première vue destructive, est orientée en définitive par Plotin, « vers une solution positive du problème de notre connaissance de l'Un . . . la négation est toujours précédée ou suivie par une correction qui la transforme en une affirmation portant sur un ordre supérieur à celui dans lequel cette négation était formulée : d'une part, le suréminence de l'Un, son antériorité ontologique et sa puissance génératrice ; d'autre part, le discrédit de la science et du discours et l'impossibilité de leur emploi dans cet ordre transcendant sont compensés « par une présence supérieure à la science » et par une ouverture vers une nouvelle modalité de connaissance »⁵³.

Un problème se pose maintenant : Si l'Un est au-delà de l'être, s'il ne se révèle que selon le mode de la contemplation ou encore selon les exigences de la dialectique négative, s'il est posé au-delà de l'Intelligence, hors de la portée de la connaissance intellectuelle, il s'ensuit l'impossibilité pour lui d'être sujet d'intellection. Le sixième traité de la 6^e Ennéade : « *que ce qui est au-delà de l'être n'est pas sujet d'intellection* », examine les implications de cette situation. Si, en effet, l'intellection est attribuée à l'Un, on introduirait du même coup la dualité du sujet et de l'objet qui accompagne l'intellection, on introduirait la multiplicité, « n'eût-il d'autre objet d'intellection que lui-même », et le Premier Principe perdrait sa simplicité. Plotin soutient davantage encore : l'Un n'éprouve aucun besoin de cette intellection ou connaissance : « nous le faisons multiple en le faisant objet connu et connaissance, et en lui donnant l'intellection, nous en supposons chez lui l'indigence »⁵⁴. Ce serait dire de l'Un qu'il est imparfait si on lui suppose la pensée de

52. *Ennéades*, VI, 9, 6.

53. Cf. N. Baladi, *La pensée de Plotin*, PUF, 1970, pp. 29 à 31.

54. *Ennéades*, V, 3, 13.

soi : « quelque avantage qu'on lui accorde, c'est diminuer par cet avantage la nature qui est sans besoin »⁵⁵, c'est risquer de faire déchoir l'Un de sa simplicité et de son indépendance absolue. Son unité pensée de façon exigeante implique aussitôt son caractère de simplicité, d'absence de multiplicité et de division. Le multiple enveloppe le défaut alors que l'unité l'exclut. L'être dépend de l'Un pour être un, mais l'Un n'a besoin que de lui-même pour être un : il lui suffit d'être lui-même. Il est par conséquent indépendant, autarcique, il n'a besoin d'aucune assistance, il est cause des autres choses ; il n'a pas besoin de bien, il est le Bien lui-même ; il n'a aucun lieu. En général donc, puisqu'il est principe de toutes choses, il n'a besoin d'aucune chose⁵⁶. Selon cette logique, Plotin continue, légitimement, à refuser à l'Un la volonté puisque la volonté suppose la recherche d'un manque à combler ou d'un besoin à satisfaire, et que l'Un n'est à la recherche d'aucun bien et n'éprouve aucune indigence. De même l'Un n'a pas de pensée, sinon on y introduirait l'altérité, pas de mouvement non plus, il est antérieur à tout mouvement, à toute pensée. Toute activité est exclue de lui, il est au-delà de l'activité, l'Un ne pouvant être pour lui-même une fin, demeure en soi-même, dans l'immobilité⁵⁷. Il ne se connaît ni ne pense ; il n'y a pas d'ignorance en l'Un, il est seul et n'a pas besoin de la pensée de lui-même. Il faut nier de lui tout acte de penser et de comprendre, toute pensée de lui-même et des autres choses en vertu de sa causalité éminente qui garantit sa suprême transcendance.

Cette négation de la pensée et de la connaissance de soi n'entraîne pas pour autant la position de l'Un comme une massivité parméniidienne. À travers l'accumulation de négations se dégage une absolue plénitude, caractérisée par Plotin selon ces termes : « Mais l'Un n'est pas en quelque sorte privé de sentiment ; tout lui appartient, tout est en lui et avec lui ; il a son entier discernement de lui-même ; la vie est en lui, et tout est en lui, et la conception qu'il a de lui-même (κατὰ νόητος αὐτοῦ), conception qui est lui-même, qui implique une sorte de conscience, consiste en un repos éternel et une pensée différente

55. *Ennéades*, VI, 7, 41 ; cf. aussi VI, 9, 6.

56. *Ennéades*, VI, 9, 6.

57. *Ennéades*, I, 8, 1.

de la pensée de l'Intellect »⁵⁸. Le principe de la démonstration de cette position de l'Un est sous-tendu par la notion de causalité spécifique à Plotin : c'est un principe métaphysique chez lui que l'être qui donne est au-delà de ses dons⁵⁹. Ce qui est cause de toutes réalités n'est aucune d'entre elles⁶⁰, le causant n'est pas identique au causé. Principe de l'essence et de l'être, il ne les a pas engendrés pour lui, les maintenant hors de lui, car il n'a besoin d'aucun être⁶¹. Afin de pouvoir engendrer tous les êtres, le Principe n'est aucun d'eux. Sa fonction entraîne avec l'antériorité et la transcendance, la différence totale. La causalité de l'Un ne se déroule pas dans le temps, il est l'éternité⁶². Sa production est celle d'une « plénitude de puissance qui déborde », non comme un bassin qui se vide, mais dans une absolue continuité. « Entre l'émanation et l'immanence il n'y a pas à choisir : la différence n'est que dans l'image »⁶³. Le Premier Principe loin de s'égaliser au néant, à quelque chose d'insensible ou d'inerte, doit au contraire posséder une surabondance d'être et posséder de façon éminente les propriétés qu'il donne aux êtres⁶⁴. Sa perfection est telle qu'elle surabonde et produit toutes choses : « L'Un est le pouvoir producteur de toutes choses »⁶⁵. L'Un est « parfait, étant parfait il surabonde »⁶⁶.

LA PUISSANCE, L'INFINI, LA PERFECTION.

La position transcendante et immanente de l'Un exige autant les procédés de négations, d'analogies, de gradations ascendantes pour pouvoir en parler que la notion de sa causalité éminente. Cette notion à son tour est liée à la transformation opérée par Plotin sur les notions de puissance, d'infini et de perfection. Le philosophe du IV^e siècle accomplissait par cette transformation tant la possibilité de la fonction ontologique de l'Un que la possibilité du discours ontologique lui-même.

58. *Ennéades*, V, 4, 2.

59. *Ennéades*, VI, 7, 17.

60. *Ennéades*, VI, 9, 6.

61. *Ennéades*, VI, 8, 19.

62. αἰών, *Ennéades*, III, 7, 11.

63. L. Robin, *La pensée grecque*, Albin Michel, 1932, p. 446.

64. Dans une note du 8^e traité de la VI^e Ennéade, E. Bréhier observe que ce type de raisonnement est passé dans la scolastique en ce qui concerne la nature de Dieu.

65. *Ennéades*, V, 1, 7.

66. *Ennéades*, V, 2, 1.

L'Un est au-delà de l'Être mais il n'est pas pour autant un non-être. Sa transcendance qui le plaçait au-delà de l'être le place de la même façon au-delà du non-être. Sa puissance créatrice en témoigne : tous les êtres dérivent de lui : « De les produire tous il a la puissance »⁶⁷. La δύναμις caractérise le Premier Principe lorsque Plotin veut marquer les rapports de l'Un avec les êtres dérivés. L'effort principal du traité 8 de la III Ennéade : *De la Nature, de la contemplation et de l'Un*, est de démontrer que la notion de contemplation est beaucoup plus vaste que dans la conception aristotélicienne ; *la contemplation*, soutient Plotin, est en même temps *production*. Plotin considère l'acte créateur comme « l'accompagnement — παρακολούθημα — de la contemplation »⁶⁸. Cette inséparabilité de la contemplation et de la création a été soulignée par J. Trouillard. Dans sa *Procession plotinienne* il suggère que l'action créatrice achève la contemplation, et que c'est non seulement parce qu'on contemple qu'on crée, mais aussi parce qu'on crée, qu'on contemple. « C'est vers l'intelligible que le nouveau terme se tourne. Son genre de contemplation doit, pour se développer, se diffuser en raisons et en puissances organisatrices . . . L'Un se produit tout seul ni des choses, ni des esprits, ni des vérités éternelles. Il engendre des termes informes, qui, selon leur conversion et leur tension interne, émettent des idées et se font esprits, produisent des raisons et se font âmes. Ainsi, tout en agissant à tous les degrés, l'Un se suscite des coopérateurs »⁶⁹. L'Un dans ce traité apparaît comme le modèle même de la contemplation et de l'action créatrice. Qu'est-ce que l'Un s'exclame Plotin : « La puissance de toutes choses ; si elle n'était pas, il n'y aurait pas d'univers, ni d'intellect, de vie première et universelle »⁷⁰. Il affirme de l'Un de façon réitérée, qu'il est « la puissance suprême », immense, invincible »⁷¹ ou encore « la puissance ineffable »⁷² ou « la source de tous les biens et la puissance qui engendre les êtres »⁷³.

Le terme δύναμις employé expressément par Plotin pour rendre la puissance productrice du Premier Principe s'écarte de

67. *Ennéades*, VI, 7, 32 : πάντα ζέ ποιετν ζυνάμενον.

68. *Ennéades*, III, 8, 4.

69. J. Trouillard, la *Procession plotinienne*, pp. 80-82, Paris, 1955.

70. *Ennéades*, III, 8, 10.

71. *Ennéades*, V, 4, 2.

72. *Ennéades*, IV, 8, 6.

73. *Ennéades*, V, 3, 16.

l'acception d'Aristote selon laquelle puissance est associée à virtualité. Au contraire, pour Plotin, la puissance de l'Un va dans un sens opposé, puissance est liée à capacité productrice. Il ne faut pas entendre le sens de la « δύναμις » au sens où la matière est dite en puissance, en tant que réceptive, en cela en effet elle est passive ; c'est en un sens tout opposé parce qu'il est capable de produire : « οὐ γὰρ ὡς ἡ ὕλη δυνάμει λέγεται, ὅτι δέχεται. πάσχει γὰρ ἀλλ' οὗτος ἀντιτεταγμένως τῷ ποιεῖν »⁷⁴.

L'Un produit, c'est-à-dire a la faculté d'engendrer, car la puissance qu'évoque Plotin est la « puissance » du créateur, la fécondité d'une entité achevée, parfaite. « L'Un est une puissance et une immense puissance ; la preuve doit s'en tirer de toutes les autres : il n'en est aucune, même parmi les dernières, qui n'ait le pouvoir d'engendrer »⁷⁵. Un être arrivé au point de perfection engendre car la perfection est active, elle produit, or le « Premier est un être parfait et le plus parfait de tous . . . il doit être le plus puissant de tous les êtres et les autres puissances doivent l'imiter autant qu'elles le peuvent »⁷⁶. Rien n'existerait sans l'Un, « puissance de toutes choses »⁷⁷, puissance active, libre et nullement déterminée. Selon Ravaisson, Plotin aurait emprunté cette idée de puissance créatrice à la théologie juive⁷⁸. Plotémée Philadelphie avait introduit à Alexandrie cent mille juifs et rapidement la synthèse qui s'opéra entre la pensée juive et la pensée grecque produisit un penseur remarquable : Philon le Juif. Dieu, dans la philosophie philonienne, est transcendant et crée par la surabondance de sa perfection. Toujours est-il que la thèse de Plotin relative à l'explication de toute multiplicité par l'Un, présente des traits indiscutablement originaux. En liant, à l'inverse de tous ses prédécesseurs, puissance, perfection et infini, il assure les conditions de transformation de sens de ces notions et prépare de ce fait le réservoir où puiseront les grands représentants de la pensée moderne. L'Un peut être dit infini « ἀπειρος ». Plotin refuse

74. *Ennéades*, V, 3, 15.

75. *Ennéades*, VI, 3, 16.

76. *Ennéades*, V, 4, 1.

77. *Ennéades*, VI, 8, 18.

78. Ravaisson : *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 349, Paris, 1846.

à l'Un toute limite pour souligner ce sens : « Il n'est pas fini car par quoi serait-il limité ? Il n'est pas infini du moins à la manière d'une grandeur car où faudrait-il qu'il s'étendit ? Et à quelle fin, lui qui n'a besoin de rien ? » et Plotin poursuit en reliant infini et puissance : « Mais sa puissance possède l'infinité, car il ne saurait être autre ni manquer de rien, puisque les êtres qui ne manquent de rien ne le doivent qu'à lui, le premier principe possède de l'infinité parce qu'il n'est pas multiple et parce que rien en lui ne saurait les limiter. Puisqu'il est un, il n'est ni mesurable, ni démontrable. Il n'est donc limité ni par autre chose, ni par lui-même, car dans cette perspective, il serait double. Il n'a point de figures, puisqu'il n'a ni parties, ni formes »⁷⁹. Les déterminations possibles étant interdites, ce qui reste pour définir l'Un est la notion de puissance, l'Un est « la puissance de toutes choses »⁸⁰. Cette puissance se manifeste par sa faculté d'engendrer, par sa force productrice : « L'Un est le générateur de l'être, et l'être est comme son premier né »⁸¹, coextensive à sa perfection, ce qui est achevé, complet, possédant la capacité génératrice. De par sa perfection et sa grande puissance, le Principe Premier est une énergie originaire d'où tout dérive : Il est « ce qu'il est tel que son agir le crée (82), pure énergie, toute puissance autonome et parfaitement libre⁸³, il est lui-même et seulement lui-même (*οντως αυτο*) alors que les autres sont eux-mêmes et autre chose de surcroît⁸⁴. C'est porter à un degré suprême, celui même du Premier Principe, l'interrelation et l'interaction des traits de « puissance, d'indépendance, de perfection »⁸⁵.

J. Moreau, reprenant les thèses de V. Brochard⁸⁶, tout en les nuanciant⁸⁷, montre comment Plotin a renversé les notions traditionnelles de la philosophie grecque sur les concepts de puissance et d'infini et a préparé ainsi le langage de la philo-

79. *Ennéades*, V, 5, 10 et 11.

80. *Ennéades*, III, 8, 10.

81. *Ennéades*, V, 2, 1 cf. aussi V, 1, 6 : l'être toujours parfait engendre éternellement.

82. *Ennéades*, VI, 8, 16.

83. *Ennéades*, VI, 8, 9 ; VI, 8, 13.

84. *Ennéades*, VI, 8, 21.

85. *Ennéades*, VI, 9, 6.

86. V. Brochard, *Études de la philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 2^e édition, pp. 379-380, Paris, 1938.

87. J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, p. 83-84, Vrin, 70.

sophie postérieure. Nous en donnerons tout à l'heure un exemple précis avec la philosophie cartésienne. Pour l'instant, résumons ce que recouvrent, pour Plotin, ces concepts et les implications entraînées. Nous pouvons dire, en somme, que c'est en les dotant d'une signification positive que Plotin opère le renouvellement des significations. La notion de puissance, n'est plus entendue comme faculté réceptive, « la faculté d'être mû ou changé par un autre être »⁸⁸ mais comme puissance active, puissance de toutes choses ; l'infini, pareillement, l'ἄπειρος qui caractérise l'Un, n'est plus l'indéfini, l'indéterminé, sans bornes, l'infini en puissance et non en acte. Pour Plotin, le Premier Principe est source de toute détermination, les êtres sont en lui, « éminemment ». Relevons déjà ici que Descartes, utilisant le principe de causalité dans son argumentation pour la première preuve de l'existence de Dieu, au cours de la 3^e *Méditation*, examine la réalité objective de ses idées et pose le problème en ces termes : « Si la réalité objective de quelqu'une de mes idées est telle, que je connaisse clairement qu'elle n'est point en moi, ni *formellement*, ni *éminemment*, et que par conséquent je ne puis pas moi-même en être la cause, il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, et qui est la cause de cette idée »⁸⁹. L'idée d'une substance infinie ne peut avoir pour cause la substance finie que je suis. De même un des grands cartésiens, Leibniz, dira : « c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'*éminemment* comme dans la source : et c'est ce que nous appelons Dieu »⁹⁰.

Le Premier Principe, chez Plotin, dans la mesure où il est « pouvoir » de toute chose, est dit infini car son infinité est véritablement la marque d'une puissance qui n'a pas de bornes ; elle s'appréhende sous le rapport de la puissance, non sous celui

88. Aristote, *Métaphysique*, 1046a.

89. Cf. Descartes : *Troisième Méditation*, A. T. IX, 33.

90. Leibniz : La *Monadologie*, par. 38. Plusieurs autres paragraphes seraient à citer sur la monade, substance simple, # 1, ou encore l'unité de Dieu, # 39, sa perfection, # 41, sa production par « fulgurations », # 47 et ainsi de suite. Une autre expression du même auteur est éclairante sur les rapprochements à faire entre l'inspiration leibnizienne et plotinienne : « *Ens necessarium esse Unum numero et Omnia virtute* ». « *Specimen inventorum* », G. Phil. VII, 310.

de la grandeur : « Il faut entendre qu'il est infini, non par l'impossibilité d'en parcourir la grandeur ou le nombre mais par l'incompréhensibilité de sa puissance »⁹¹. Le Premier Principe, enfin, exclut toute dualité entre sujet et objet, entre être et agir, c'est une énergie primitive, au-delà de l'activité. Il faut prendre garde ici si l'on essaie de caractériser cette énergie primitive à ne pas prêter à l'Un intelligence et volonté car ces expressions sont nos façons de parler. L'activité de l'Un est « au-delà de l'essence, de l'Intellect, de la sagesse et de la vie »⁹². La connaissance de soi qu'a l'Un consiste dans la simplicité même du contact à soi-même⁹³. Son activité est au-delà de nos notions d'énergie, d'intelligence, de volonté, il s'agit d'une « ἐνέργειαν τὴν πρῶτην »⁹⁴ d'où dérivent tous les êtres.

Qu'en est-il maintenant de la liberté de l'Un ? La dérivation du multiple à partir de l'Un se fait-elle au hasard, de façon involontaire ? Il faut affirmer, maintenir, quant à ce problème, la souveraine liberté de l'Un, nous dit Plotin. Nous avons, d'une part, le caractère absolu et transcendant de l'Un et, d'autre part, la liaison de l'Un avec les choses. Il s'agit d'expliquer l'origine des choses en sauvegardant à la fois la dépendance ontologique de ces choses par rapport à l'Un et le caractère absolument transcendant de ce dernier. Le critère de l'absolue puissance de l'Un résidait dans le fait d'être une cause éminente, une cause qui ne passe pas dans ses effets : « Le Principe n'est rien de ce dont il est principe ; rien ne peut être affirmé de lui, ni l'être, ni la substance, ni la vie. Mais c'est qu'il est supérieur à tout cela »⁹⁵. La notion de causalité, celle du caractère nécessaire de la création, celle de la liberté de l'Un, sont mises en relation par Plotin dans le 8^e traité de la VI Ennéade. Ce traité, intitulé : *De la liberté et de la volonté de l'Un*, est entièrement consacré à la négation de la nécessité de la procession ; l'argumentation adverse de la nécessité de la procession y étant qualifiée de discours téméraire : « τολμηρός λόγος »⁹⁶. Le dilemme se présente ainsi : ou bien l'Un a une cause et une raison et alors il n'est pas Principe

91. *Ennéades*, VI, 9, 6 ; cf. aussi V, 5, 10.

92. *Ennéades*, VI, 8, 16.

93. *Ennéades*, VI, 7, 38.

94. *Ennéades*, VI, 8, 20.

95. *Ennéades*, III, 8, 10.

96. *Ennéades*, VI, 8, 7.

puisqu'il ne se suffit pas à lui-même ; ou bien il n'en a pas, et alors il est ce qu'il est par hasard et c'est poser un néant précédant l'Un. L'issue que trouve Plotin c'est l'emploi d'une notion qui n'est ni celle de cause rationnelle, ni celle du hasard ; c'est la notion de volonté. Cependant la notion de volonté ne s'emploie à l'ordinaire que pour des actes humains. La première partie du traité examinera la volonté humaine. Dans ces chapitres, le paradoxe stoïcien est développé selon lequel le sage seul est libre, et l'on nous interdira pas non plus, d'y voir un des chaînons qui conduisent à la distinction cartésienne entre la liberté d'indifférence, le plus bas degré de la liberté, et la liberté vraie qui est la détermination intellectuelle. Toute l'argumentation des chapitres 9 et 10 du 8^e traité de la VI^e Ennéade : *De la liberté et de la volonté de l'Un* met en évidence l'univers plotinien qui serait comme l'idéal empire romain où la toute puissance impériale n'est point caprice arbitraire mais maintien de l'ordre et de la hiérarchie. Le principe souverain, l'Un, a aussi sa place et sa fonction déterminées dans la hiérarchie des réalités bien que cette hiérarchie ne soit que ce qu'il veut. Le discours téméraire est finalement réfuté dans la seconde partie : Mais c'est moins grâce aux douze arguments que développe Plotin que surtout grâce à la description de la vision de l'Un. Et la formule de la *République*, « il est au-delà de l'essence »⁹⁷ signifie finalement que l'Un n'est pas esclave d'une essence. La liberté de l'Un est radicale et s'identifie en dernière analyse à la transcendance ; dans l'univers comme dans l'empire « le rang suprême »⁹⁸ donne seul la vraie liberté. Les causes psychologiques de notre méprise téméraire au sujet de la liberté de l'Un provient de ce que « nous représentons d'abord un espace ou un lieu à la manière des poètes puis nous introduisons le Premier dans ce lieu ou espace qui est né ou existe en notre imagination. Cela fait que nous cherchons d'où il est venu et comment il est arrivé ici ; nous nous informons de sa présence et de son existence, comme s'il était un étranger, et comme s'il avait surgi en ce lieu du fond de l'espace ou avait été projeté d'une hauteur »⁹⁹. Il s'agit de poser les conditions du problème autrement pour ne plus se tromper ; que si on demande la cause de l'Un, c'est lui chercher un autre principe,

97. *République*, 590b.

98. *Ennéades*, VI, 8, 21.

99. *Ennéades*, VI, 8, 11.

or le « Principe Universel n'a pas de principe »¹⁰⁰. Il est cause de lui, se produit lui-même, n'est soumis à aucune nécessité. Son absolue liberté est solidaire de son absolue solitude : « Il n'y a de nécessité que dans les êtres postérieurs du Principe mais l'être solitaire tire de lui-même tout ce qu'il est »¹⁰¹. L'Un se produit lui-même selon ce qu'il est mais là aussi il ne faut pas supposer une antériorité de son être par rapport à son acte ou réciproquement, il y a coïncidence dans l'éternité : « Son être est éternellement et s'engendre en quelque sorte éternellement avec son acte . . . Lui et son acte ne font qu'un »¹⁰². La liberté de l'Un ne fait qu'un avec sa volonté et sa volonté est le Bien, dans la perfection éternelle ; « sa volonté ne fait qu'un avec lui »¹⁰³. Cette volonté n'est pas arbitraire : « sa volonté n'est ni arbitraire, ni accidentelle : une volonté qui tend au parfait n'est point arbitraire »¹⁰⁴. C'est avec la plus grande prudence que l'on utilisera les métaphores du rayonnement, de la fécondité débordante de l'Un, de l'émanation, de la source. Ainsi le débordement qui traduit la surabondance de l'Un signifie surtout la manifestation d'une perfection, l'effet de l'énergie interne du Premier Principe et de sa puissance infinie. Toute explication de la création doit être subordonnée à cette notion de liberté absolue de l'Un liée à sa transcendance, à sa perfection, à sa puissance et à son infinité.

L'emprise plotinienne sur la philosophie moderne est assez profonde. Remarquable chez Spinoza où l'Un, l'Intelligence et l'Âme deviennent la Substance, les Attributs et les Modes, et surtout chez Leibniz dont les principaux aspects de la *Monadologie* reprennent l'inspiration des *Ennéades*, elle est peut-être moins sensible chez Descartes et ne se note, dans l'ensemble, que dans ce qu'il doit au platonisme, à travers son contact avec l'augustinisme. Nous voudrions montrer pourtant comment la figure de Dieu chez Descartes se dessine à l'aide de traits qu'il doit à l'Un plotinien. L'idée de Dieu est comme la clef de voûte du système cartésien de connaissance : c'est elle qui cautionne la

100. *Ennéades*, ibid.

101. *Ennéades*, VI, 9, 9.

102. *Ennéades*, VI, 8, 7 . . . 12.

103. *Ennéades*, VI, 8, 13.

104. *Ennéades*, VI, 8, 16.

validité des idées du sujet, et toutes les autres idées sont dépendantes et subordonnées à celle de Dieu. Chez Plotin pareillement, « toutes réalités sont le Premier parce qu'elles en dérivent »¹⁰⁵. Dieu, chez Descartes, est posé comme l'Être Parfait. Les deux facteurs constitutifs de la preuve de l'existence de Dieu dans la 3^e *Méditation*, sont soutenus par la perfection de l'Être Premier et de la priorité du parfait sur l'Imparfait. Le sujet a l'idée de l'Être Parfait : il n'a pu tirer cette idée de son expérience sensible ou plutôt de ses idées des choses sensibles, non seulement parce qu'à ce stade il ne peut affirmer l'existence de ces choses mais surtout parce qu'elles et leurs idées étant imparfaites ne peuvent expliquer l'origine d'une idée objective aussi parfaite et l'imparfait ne saurait expliquer le parfait. Le sujet aurait-il pu tirer de lui-même cette idée de l'Être Parfait ? La question n'est pas la même que celle de tout à l'heure. Il ne s'agit pas ici du mode d'acquisition de l'idée de l'Être Parfait mais de son explication dans le sujet. Celui-ci aurait pu la former à partir des nombreuses perfections dont il constate la présence ou le désir en lui-même, ou autour de lui dans la nature. Mais précisément l'idée de l'Être Parfait n'est pas l'idée de perfections réunies mais celle d'un Être dont la perfection unifie et contient toutes les autres ; celle d'un Être dont la perfection contient une unité absolue ; l'Être dont il est question non seulement est parfait, mais il est aussi unique, Un : « car au contraire, l'unité, la simplicité, ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu, est une des principales perfections que je conçois être en lui »¹⁰⁶. De plus cet Être Parfait dont le sujet a l'idée est Infini : « je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède »¹⁰⁷. Aurait-il pu former l'idée de l'infini à partir des choses finies qu'il constate en lui ou autour de lui, en les additionnant les unes aux autres et en étendant indéfiniment et leur addition et leur indéfini ? Or non seulement par l'addition et l'indéfini des choses finies le sujet demeure-t-il dans le fini mais surtout l'idée qu'il a du fini n'a de sens et ne se formule elle-même qu'à partir de l'infini dont elle n'est elle-même que la limite. De la même façon que tout à l'heure il y avait antériorité du parfait

105. *Ennéades*, V2, 1.

106. Descartes, 3^e *Méditation*, A.T. IX, 40.

107. Descartes, *ibid.*, A.T. IX, 37.

sur l'imparfait, de la même façon Descartes marque la priorité de l'infini sur le fini. Cette priorité est positive : l'infini n'est pas conçu comme l'illimité, ce qui n'est pas fini, de manière négative. La transformation plotinienne du sens de l'infini se fait ici sentir. C'est le fini qui se comprend et s'explique à partir de l'infini positif qui est Dieu¹⁰⁸. La *cinquième Méditation* achève de caractériser Dieu comme l'Être Parfait et nécessaire par soi. L'argument dit ontologique nous fait saisir l'essence interne de Dieu, et nous connaissons non seulement qu'il existe mais comment et pourquoi ; nous saisissons son existence non par rapport à nous-mêmes comme dans les preuves a posteriori de la 3^e *Méditation* mais par rapport à Dieu lui-même. L'infinitude de son essence révèle la nécessité et l'éternité de son existence. La réflexion sur la volonté divine nous révèle, de plus, que celle-ci ne saurait être ni infiniment libre et puissante si elle se bornait à du néant et se refusait à se donner l'être. Dieu n'est pas qu'une cause première sans cause, il est cause de lui.

L'idée de Dieu ainsi dessinée au cours des preuves cartésiennes de son existence, comme celle d'un Être Parfait, Infini, d'une simplicité ou d'une unité absolue, d'une substance « immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont . . . ont été créées et produites »¹⁰⁹ assume chez Descartes des traits et des fonctions analogues à l'Un-Principe Premier chez Plotin. L'unité profonde des preuves de l'existence de Dieu relève du principe de causalité, de la priorité du parfait sur l'imparfait, de sa nécessité fondée sur sa puissance infinie et libre. À partir de l'affirmation Dieu existe et de la saisie de ses conséquences, à savoir que Dieu étant parfait est l'Être infiniment bon et vrai, que l'équation Vérité = Être = Bien est établie¹¹⁰ nous comprenons la nécessité de faire dépendre du créateur la fonction du sujet et de ses idées en tant que créature finie, imparfaite, temporelle.

108. Cf. Descartes, *Rép. aux 1^{ères} objections*, A.T. IX, 80, 90.

109. Descartes, 3^e *Méditation*, A.T. IX, 36.

110. Descartes, *Rép. aux. sec. obj.*, A.T. IX, 113 : « Car Dieu étant le souverain Être, il faut nécessairement qu'il soit aussi le souverain bien et la souveraine vérité, et partant il répugne que quelque chose vienne de lui qui tende positivement à la fausseté ».

Les énoncés essentiels du cartésianisme et du plotinisme sont évidemment opposés et le rapport entre les textes de l'un et l'autre philosophe est assez lâche. Néanmoins une liaison spirituelle existe ; nous avons voulu la mettre en évidence surtout en ce qui concerne les relations entre l'Idée de Dieu et le Principe Premier ; ceci au nom de la connivence liant — par delà les différences méthodologiques et épistémologiques — ces deux philosophes de la vision. La recherche et l'élan vers l'Infini-origine, telle est en dernière instance, la démarche commune du philosophe païen et du philosophe moderne. Mais cela signifie aussi que le vecteur qui oriente leur effort est commun : il se nomme le Vrai, le Bien, Dieu, l'Un.

*
**

En partant d'un platonisme pythagorisé, Plotin, dans son souci de l'originaire, s'est essayé à reculer les limites de l'ontologie traditionnelle, à transposer sur un plan nouveau les anciennes conceptions de la philosophie grecque. S'il est bien un homme de son temps dans l'adaptation qu'il fait des notions traditionnelles de la philosophie hellénique aux modalités religieuses de la réflexion contemporaine, il donne aussi à la pensée une orientation nouvelle dont le sens véritable ne sera compris que plus tard. Il pose le problème de l'être et de l'homme en rapport avec la position, dans sa radicalité, du centre originaire, du Premier Principe, l'Un, présence accessible par la vision, mais inaccessible de par sa transcendance à toute expérience sensible et à toute détermination intellectuelle. L'Un de Platon était bien le sommet d'une hiérarchie mais c'était à titre de mesure ou de limite, l'Un de Plotin est l'absence de limite et l'Infini. Dans la tradition grecque, la perfection était liée à la détermination la plus complète possible, et par conséquent l'infini était marqué d'incomplétude puisque il était conçu comme ce à quoi peut être ajouté quelque chose. Plotin au contraire pose, pour la première fois, en transformant positivement le sens de la notion d'infini que celui-ci « n'est pas partout méprisable »¹¹¹. L'Un, en effet, n'a ni bornes, ni détermination, il est véritablement in-fini par opposition aux êtres finis qui en

111. *Ennéades*, II, 4. 3.

dérivent. L'Un est absolu et parfait, rien ne lui fait défaut. Il se repose toujours en lui-même et ne s'écarte jamais de lui-même. Il ne se divise pas, est présent partout et toujours près de nous. Plotin en poussant jusqu'à ses limites la conception platonicienne admet des Idées des individus eux-mêmes qui sont, dans la Pensée, les réfractions de la lumière de l'Un. Enfin l'Un est ineffable, on ne pourra faire signe vers lui que par des négations. Le privilège linguistique reconnu par Plotin à ce procédé découvre pour la première fois la puissance que peut revêtir le discours humain, dans sa finitude même, par sa capacité de négation. Celle-ci devient le signe de la plus haute positivité, celle de l'unicité du Premier Principe auquel répugne toute attribution au lieu d'être comme dans la logique coutumière le signe d'une privation. On pourrait même reconnaître dans ce discours tendu par la négation vers l'expression de l'inexprimable originaire comme le précurseur de la dialectique hégélienne dont le moteur sera précisément le travail du négatif.

La nouveauté de la philosophie plotinienne n'est certes pas entièrement irréductible à son héritage. Le mouvement de la pensée, la force irresistible du sentiment, communiquent leur dynamisme aux cadres de la philosophie antique. L'incomparable pouvoir de séduction de sa phrase, le souffle de vie intérieure qui l'anime, redonnent la souplesse aux dogmes scolaires et retrouvent l'inspiration vivante du platonisme et son élan dialectique. L'élaboration d'un langage nouveau avec les renversements de sens et de valeurs des marques du principe premier qui l'accompagnent, permettront à la Révélation chrétienne de ne pas ressentir comme un élément étranger l'investissement de la pensée grecque mais de la recevoir comme un ferment grâce auquel elle parviendra à travers la patristique à un épanouissement nouveau. La philosophie moderne, dans l'élaboration continue des catégories de la philosophie éternelle, portera elle aussi les insignes plotiniens. L'Alexandrin capable de récapituler les plus grands de ses prédécesseurs a su décrire en même temps le geste suffisant qui permettait d'ouvrir un espace théorique original. Marquant les limites de la pensée païenne il questionne du même coup les fondements de ces limites ; il contraint toute métaphysique future à se définir soit comme philosophie de l'Être ou comme philosophie de l'Un.

Ainsi la philosophie de Plotin, comme l'a écrit P. Aubenque : « ne détruit pas le rationalisme de la philosophie grecque classique, mais l'accomplit et l'achève, c'est-à-dire se met en situation d'en reconnaître pour la première fois les limites : l'intelligence et l'intelligible n'ont pas leur fondement en eux-mêmes, mais dans l'Un, dont pourtant ils ne dérivent pas par une transition nécessaire. Cette doctrine difficile témoignait de ce qu'il y a d'étrange dans le principe, d'abord laborieusement arraché à l'empire du mythe, mais ensuite trop naïvement admis, de l'intelligibilité de l'être. Plotin suggère que cette intelligibilité est de l'ordre de l'événement, qu'elle aurait pu ne pas être, qu'elle n'épuise donc pas les possibilités infinies de sa source. Il invite l'intelligence à inventorier l'intelligible, mais lui interdit de le diviniser et de se diviniser avec lui. Il dessine négativement, et du dedans même de la philosophie, le champ des possibilités que la philosophie n'est pas, et qu'il rend de nouveau disponibles pour d'autres expériences de la pensée : celles que suggèrent, mais non limitativement, les noms de religion, d'art, de poésie »¹¹².

Nous sommes ici dans un monde suspendu à la procession de l'Intelligible, procession nécessaire et éternelle, devenir figé à jamais dans son mouvement, « flèche ailée qui vibre, vole, et qui ne vole pas », comme dit le poète. En tête l'Un, après lui, l'Intellect et l'Âme. Les êtres n'ont pas été engendrés à un moment déterminé : s'ils sont appelés engendrés, ils le furent et le seront éternellement. « Le réel engendre le possible dans la réalisation même, l'existence engendre l'essence dans l'opération même de la causalité productrice »¹¹³, de la vérité des vérités. Si nous avons, en commençant, fait appel à l'image mathématique du centre et du cercle pour évoquer l'architecture de l'univers plotinien ordonné autour de l'Un, nous voudrions, maintenant, conclure en lui associant l'autre image de l'Un qui hante l'esprit de Plotin : sur l'Intelligence comme sur un trône vivant, voici, majestueux, l'Un qui s'avance au rang suprême, dans le cortège, tel qu'il se déroule à la fois figé et vivant, dans les mosaïques de la cour byzantine, et tel que l'éternise la glorieuse et hiératique vision plotinienne, au soir de la culture antique.

112. P. Aubenque : *Plotin et néo-platonisme*, in la *Philosophie Païenne*, Hachette 1972. pp. 241-242.

113. P. J. About : *Plotin*, Seghers, 1973, p. 53.

« Cette nature est Dieu, mais elle est un second Dieu, qui apparaît avant le Dieu suprême et avant que nous voyions celui-ci. Le Dieu suprême siège sur elle comme sur un beau trône, qui dépend de lui. S'il s'avance, il doit s'avancer non sur un être inanimé, non pas même immédiatement sur l'âme ; mais devant lui doit se trouver un être immensément beau : ainsi, devant le grand roi, s'avancent dans son escorte, d'abord les moindres personnages, puis des hommes toujours plus élevés en dignité, puis ceux qui approchent davantage le roi et ont des fonctions plus royales, enfin ceux qui ont après lui, les plus grands honneurs ; après eux tous, apparaît tout à coup le grand roi lui-même, les assistants le prient et l'adorent, s'ils ne sont pas déjà partis en se contentant d'avoir regardé son escorte. Ici, autre est le roi ; autres ceux qui marchent devant lui, mais le roi de là-bas ne commande pas à des étrangers ; il a la souveraineté la plus juste, et la plus conforme à la nature ; et il a la royauté véritable, puisqu'il est roi de la vérité et qu'il est le souverain naturel de tous les êtres qu'il a engendrés et de l'ordre des dieux ; c'est lui qu'il est juste d'appeler roi des rois et père des dieux : « βασιλεὺς βασιλέων καὶ πατὴρ ζικαι ὅτερον ἄν κληθεῖς θεῶν »¹¹⁴

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

114. *Ennéades*, V, 5, 3.

BIBLIOGRAPHIE

— Éditions des *Ennéades* :

- A.H. Armstrong : Plotinus, *Enneads* I-III, texte et trad. angl. Londres et Cambridge (Mass.) 1966-67.
- E. Bréhier : Plotin, *Ennéades*, texte et traduction, 7 vol. Paris, les Belles-Lettres, 1960 et sqq.
- V. Cilento : Plotino, *Enneadi*, trad. ital. et comm. critique, 3 vol. Bari, 1947-1949, le t. III 2 (p. 389-660) contient une importante bibliographie critique due à M. Marien.
- P. Henry- H.R. Schwyzer : Plotin, *Enneades*, 3 tomes, Paris, Bruxelles et Leyde, 1951 à 1973.

— Études générales et spécialisées.

- P.J. About : *Plotin*, Seghers, 1973.
- R. Arnou : *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, 1921.
- P. Aubenque : *Plotin et le Néoplatonisme* in *la philosophie païenne*, Hachette, 1972.
- A.H. Armstrong : *The architecture of the Intelligible Universe in the philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940. trad. fr. (avec Préface inédite de l'auteur) par J. Ayoub et D. Letocha, coll. Philosophica, Univ. d'Ottawa, 1984.
- Actes du colloque sur le néoplatonisme (Royaumont 1969) Paris, Éd. du CNRS, 1971.
- N. Baladi : *La pensée de Plotin*, Paris, PUF 1970.
- E. Bréhier : *La philosophie de Plotin*, Boivin, 1949.
- M. de Gandillac : *La sagesse de Plotin*, Hachette 1952.
- P. Hadot : *Plotin ou la simplicité du regard*, Plon, 1963.
- Fr. Heineman, *Plotin*, Leipzig, 1921.
- P. Henry : *Études plotiniennes*, Paris-Bruxelles, 1938-1941.
- W.R. Inge : *The Philosophy of Plotinus*, 2 vol. Londres, 1918.
- Ph. Merlan : *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye 1954.
- H. Marrou : *Saint-Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1937.
- J. Moreau : *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Vrin, 1970.
- R.M. Mossé-Bastide : *Plotin*, Bordas, 1972.
- F. Ravaisson : *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. 2, Paris 1846.
- L. Robin : *La pensée grecque*, Albin Michel, 1932.
- J. Trouillard : — *La purification plotinienne*, PUF, 1955. — *La procession plotinienne*, PUF 1955.
- Les *Sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité classique, t. V) Genève, 1960.
- Th. Whittaker : *the Neoplatonists*. Cambridge, 1921.

Philosophiques

philosophiques

Ironie et mauvaise foi

Philip Knee

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203241ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203241ar>

[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

Knee, P. (1984). Ironie et mauvaise foi. *Philosophiques*, 11 (1), 71–89.
<https://doi.org/10.7202/203241ar>

Résumé de l'article

À partir d'une condition humaine définie en termes d'échec et de conscience malheureuse, la « mauvaise foi » chez Sartre et les « stades de l'existence » chez Kierkegaard ouvrent sur une quête d'authenticité qui est une tâche permanente pour l'homme, qui requiert de lui une « conversion » qui est toujours à refaire. Une esthétique du jeu correspond au niveau symbolique aux exigences de cette recherche, mais c'est l'ironie qui semble le plus à même d'assumer les paradoxes de l'éthique recherchée et ceux du discours philosophique qui prétend en rendre compte.

IRONIE ET MAUVAISE FOI

par Philip Knee

RÉSUMÉ. À partir d'une condition humaine définie en termes d'échec et de conscience malheureuse, la « mauvaise foi » chez Sartre et les « stades de l'existence » chez Kierkegaard ouvrent sur une quête d'authenticité qui est une tâche permanente pour l'homme, qui requiert de lui une « conversion » qui est toujours à refaire. Une esthétique du jeu correspond au niveau symbolique aux exigences de cette recherche, mais c'est l'ironie qui semble le plus à même d'assumer les paradoxes de l'éthique recherchée et ceux du discours philosophique qui prétend en rendre compte.

ABSTRACT. Having defined the human condition in terms of failure and unhappy consciousness, Sartre's "bad faith" and Kierkegaard's "stages of life" introduce a quest for authenticity which is a permanent task for man and requires a "conversion" which must be constantly reaffirmed. An aestheticism of play corresponds to the form of this quest on a symbolic level, but it is irony which seems to best express the paradoxes of such an ethic, as well as those of the philosophical discourse attempting to capture it.

La perspective de l'authenticité décrite diversement par les penseurs « existentialistes » fait appel à l'idée d'un « saut », d'un changement de registre pour rendre compte au niveau de l'éthique individuelle d'un « ailleurs » de la philosophie que celle-ci se donne pourtant pour objet. Le rappel de quelques-unes des notions-clés de cette approche, chez Kierkegaard et Sartre en particulier, montre que cette quête ne saurait se réduire à une « délectation morose de l'absurde » comme on s'est parfois complu à le dire, mais qu'elle peut contribuer à éclairer certains des paradoxes du discours philosophique aujourd'hui. La dénomination de « philosophie *de* l'existence » elle-même, et ce qu'elle comporte d'emblée de problématique, suggère une démarche où le discours rationnel vise ce qui par principe semble lui échapper,

ce qu'il ne peut décrire qu'« en négatif », en le renvoyant à chacun dans la singularité de son vécu : c'est comme « l'ombre » requise par toute philosophie existentielle, lui imposant un cheminement fait de paradoxes et d'ambiguïtés où elle est elle-même sans cesse en question. Afin de proposer quelques pistes de recherche sur ce vaste sujet, nous prendrons ici comme fil conducteur l'apparente impasse de la « mauvaise foi » sartrienne et l'idée d'ironie comme une possible prise en charge des paradoxes de cette recherche d'authenticité.

1. *La conversion*

Chez Sartre l'authenticité est « possible » ; mais ce possible a pour fondement une circularité définie par son ontologie de la conscience où la réalité humaine est fondamentalement désir d'être, c'est-à-dire en fin de compte : échec. Ce qui caractérise cette situation pour l'homme c'est l'impossibilité simultanée de se résigner à cet échec et de s'en délivrer, car le problème ne vient pas du dehors : c'est l'homme lui-même qui le fait être à chaque instant. Sartre n'hésite pas à exprimer cette aspiration perpétuelle et vaine de l'homme à se rejoindre lui-même par l'image de l'âne et de la carotte : « Ainsi courons-nous après un possible que notre course même fait apparaître, qui n'est rien que notre course et qui se définit par là-même comme hors d'atteinte. Nous courons vers nous-mêmes et nous sommes, de ce fait, l'être qui ne peut se rejoindre ».¹ Le prétendre pourtant, et persévérer, implique de se mentir et de se réfugier dans un truquage que Sartre appelle la mauvaise foi. Mais on voit bien par là que ce refuge est structurellement présent dans le mouvement du pour-soi vers lui-même. La mauvaise foi mine toutes les conduites « de l'intérieur ». Elle est comme la « dimension d'existence » dans laquelle se pose pour chaque homme le problème des valeurs, dans ce même sens que pour Heidegger, par exemple, l'existant n'est pas *devant* deux possibilités : l'authentique et l'inauthentique, mais qu'il est *dans* cette double option : cette dimension, comme question pour l'homme, représente sa « quotidienneté ».²

1. J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 253.

2. M. Heidegger, *L'être et le temps*, Gallimard, 1964, p. 220. Les traducteurs R. Boehms et A. de Waelhens parlent avec raison à ce sujet d'une « coexistence structurelle » de ces deux manières d'être : *ibid.* p. 306.

Il s'agit pour l'homme de s'arracher à l'échec sans pour cela prétendre se défaire d'une condition définie par l'échec. L'ontologie ouvre donc sur une exigence morale, un appel à une « conversion radicale »³, que pourtant ses propres termes semblent interdire et dont elle ne semble pas se donner les moyens ; ou plutôt c'est une conversion qu'elle se donne les moyens d'envisager et même d'enclencher sans cesse mais jamais de réaliser. Assumer sa condition c'est reconnaître la mauvaise foi comme structure ontologique du pour-soi, c'est reconnaître que cet effort est lui-même de mauvaise foi puisque, comme le montre bien *L'être et le néant*⁴, la sincérité et même la bonne foi n'échappent pas au désir d'auto-dissimulation qui caractérise la réalité humaine. Le travail de conversion ne saurait donc reposer sur une fin visée mais sur lui-même comme mouvement d'authentification, de reprise seconde de la liberté par elle-même. C'est un mouvement qui ne vaut qu'en tant qu'il ne se fige pas dans l'illusoire croyance d'avoir atteint un « état » authentique. La remise en cause de l'attitude naturelle ne semble pouvoir se faire qu'au nom de cette remise en cause elle-même, dans une sorte de « formalisme de l'arrachement à soi », où l'authenticité sera toujours une tension, une tâche à remplir. Le succès ici est toujours une retombée dans l'échec puisque l'authenticité n'est pas un objectif d'être mais un travail sur soi, et que (comme le suggère à nouveau Heidegger⁵) l'illusion d'atteindre définitivement l'authenticité serait la preuve de la victoire finale de l'inauthentique. Ce qui est en jeu c'est un changement de registre qui implique une vigilance de tous les instants contre l'idée que sa réalisation puisse être acquise. La conversion doit se refaire à tout moment pour valoir, car c'est en n'étant jamais acquise qu'elle l'est peut-être justement et en se croyant acquise qu'à coup sûr elle se perd.

La résonance religieuse et plus particulièrement kierkegaardienne d'une telle saisie de l'existence saute aux yeux. A. Gorz formule fort bien ce rapprochement entre la conversion de *L'être et le néant* et « ce que les chrétiens non-institutionnels

3. *L'être et le néant*, op. cit., p. 484 n.

4. Ibid., p. 108-111.

5. Partie non-traduite de *Sein und Zeit* (Niemeyer, 1927, p. 308), cité dans A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté, L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Nauwelaerts, 1970, p. 307 n.

appelleraient le passage de la religiosité à la foi authentique ». Dans l'une et l'autre conversion, dit-il, « l'absolu est défétichisé, renvoyé à l'infini ; la liberté existe vers cet absolu de manière que sa poursuite en effectue l'exigence comme accomplissement de la liberté elle-même, sans jamais la réaliser ou l'incarner une fois pour toutes »⁶. Et P. Verstraeten, de son côté, précise le fonctionnement de ce travail infini : « L'existence, chez Kierkegaard comme chez Sartre, institue sa propre contradiction en tentant de la lever, mieux l'institue en s'instituant, la fait surgir du simple fait de se manifester et ne se manifeste que comme contradiction, bref en tant qu'elle est à elle-même son propre problème et la tentative d'y répondre.⁷ » Il y a bien sûr le refus chez Sartre de toute Transcendance extérieure, de tout absolu qui dépasse la vie, les actes, les œuvres humaines. L'être vers lequel se dépasse la réalité humaine n'est pas un Dieu transcendant, mais il est au cœur d'elle-même comme cette totalité qu'elle vise pour elle-même. On est donc loin de cette tradition judaïque et de sa foi passionnelle en un Dieu qui est Regard et Jugement absolus. Mais on peut voir l'exigence morale de *L'être et le néant* comme indiquant cette même douleur d'une interrogation infinie, cette valorisation de la souffrance intérieure, puisque l'individu ne peut jamais vraiment se transformer lui-même sans tomber dans l'illusion. Elle ouvre sur cette manière (comme dit Kierkegaard) de « mourir à l'immédiat ».

Dans cet élan à la fois irrépressible et irréalisable, l'on reconnaît bien sûr « cette certitude de soi qui ne parvient pas à être en soi et qui pourtant n'est que par son dépassement vers cet en-soi »⁸ : la « conscience malheureuse » de *La Phénoménologie de l'Esprit*. Mais contrairement à la perspective de Hegel, l'unité de la conscience déchirée, la « vérité » de cette double contrainte, ne sauraient s'effectuer par une dialectique de médiations. C'est dans son intériorité irréductible que l'existant doit *vivre* les possibilités existentielles par la passion. En un mot, pour Kierkegaard, il faut « devenir subjectif ». En ce sens la

6. A. Gorz, *Fondements pour une morale*, Galilée, 1977, p. 15.

7. P. Verstraeten, *Violence et Éthique*, Gallimard, 1972, p. 277. Gorz et Verstraeten sont, à nos yeux, deux des commentateurs les plus incisifs sur la morale existentialiste.

8. J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, 1946, p. 197.

conversion n'en est pas une : c'est un paradoxe. Les passages, les oscillations du vécu, la souffrance et l'effort d'exister sont ce qu'il faut opposer à toute solution spéculative, car, comme dit Sartre au sujet du philosophe danois justement, « on comprend ce que l'on devient »⁹. Cette assumption du désespoir c'est la foi, qui n'est ni volonté ni connaissance : c'est un paradoxe qui défie la raison, et tout le problème de la démarche kierkegaardienne est de « rendre » ce paradoxe, c'est-à-dire d'exprimer les possibilités existentielles de l'homme sans les figer en un Savoir mort. Ai-je la foi ? se demande sans cesse Kierkegaard dans son *Journal* ; et il répond qu'il ne saurait avoir de certitude, « car croire, c'est précisément ce balancement dialectique qui, quoique sans cesse en crainte et tremblement, pourtant ne désespère jamais ; la foi, c'est précisément cette préoccupation infinie de soi qui vous tient éveillé à tout risquer, cette préoccupation intérieure de savoir si l'on a vraiment la foi — et cette préoccupation-là, c'est précisément la foi. »¹⁰

En effet, l'éthique pour Kierkegaard est fondamentalement « passage ». Il n'y a de conscience éthique véritable que pour autant qu'elle est dépassée vers le religieux, c'est-à-dire le domaine où l'éthique peut authentiquement se réaliser, mais qui n'est justement plus éthique : c'est une autre dimension existentielle, celle du rapport privé à Dieu. La foi est le vécu et la souffrance que porte la reconnaissance toujours en question de la tension d'exister. L'éthique se dévoile ici à travers une critique de l'esthétique romantique, et ce domaine du général au-delà d'un pur papillotement subjectif est l'horizon du dépassement de l'esthétique. Mais dès qu'il se réalise, il devient l'illusion du général et de la connaissance ; il est la réalisation illusoire d'une fausse liberté, car il nie la véritable condition de l'homme c'est-à-dire, pour Kierkegaard, le péché : l'éthique est fondamentalement échec. En ce sens le problème du passage au stade religieux n'est pas de passer de l'échec au succès, mais de transformer cet échec en succès, c'est-à-dire de le vivre *comme* succès. Ce que Kierkegaard appelle la « suspension » de l'éthique c'est l'accès à ce domaine existentiel qui échappe au général, où l'homme trouve

9. J.P. Sartre, *L'universel singulier*, dans *Situations IX*, Gallimard, 1972, p. 186.

10. S. Kierkegaard, *Journal (extraits)*, Tome II (1846-1849), Gallimard, 1954, p. 247.

son salut par une lucidité quant à sa condition face à Dieu. Seule cette lucidité répond aux exigences d'une éthique véritable et cette lucidité c'est précisément le dépassement de l'éthique. Ceci permet de saisir les difficultés apparentes de l'attitude kierkegaardienne vis-à-vis de Hegel¹¹ : par rapport à l'esthétique, Kierkegaard est proche de la critique hégélienne et décrit l'éthique en termes hégéliens ; en même temps, il reproche à Hegel d'avoir supprimé l'éthique. C'est que pour lui l'éthique vaut en tant qu'*aspiration* ; par sa réalisation (dans le système politique hégélien, par exemple) on détruit la tension qui la constitue et par là on la supprime.

De son côté l'engagement sartrien implique cette dimension du « général » par laquelle Kierkegaard vise l'éthique. Par rapport à « l'ennui » ou au papillotement esthétique, cela implique de *croire* au sens de ses actions, de se donner des fins et de s'en « responsabiliser ». Mais cet engagement ne saurait se fixer en une morale de buts ou de principes sous peine de les substituer au travail de l'homme qui se fait, à sa liberté qui s'engage. En articulant et en généralisant les valeurs qu'elle se donne, la liberté risque de se dissimuler à elle-même, de se perdre comme fin : si Don Juan, chez Kierkegaard, agit *pour être fidèle* et se marie, sa conduite impliquera une part de violence et de mensonge à soi ; elle sera fuite, par quoi cette dimension éthique révèle la mauvaise foi dont elle est porteuse. L'authenticité est donc le refus réitéré de toute stabilité existentielle qui procède des valeurs données et qui sont supposées orienter l'action : ces valeurs n'existent que pour être d'emblée contestées par la liberté. En ce sens si l'action s'inscrit nécessairement dans le domaine de l'éthique, celui-ci est toujours en question parce qu'il représente (par principe, peut-on dire) l'illusion pour l'homme d'échapper à sa condition de libre-créditeur des valeurs. Il est ce pôle vers lequel tend toute action, mais un pôle à ne pas atteindre sous peine de voir disparaître la liberté et donc l'exigence éthique elle-même. Dans ce contexte, Sartre voudra rejeter à la fois le mépris de l'attitude esthétique vis-à-vis du général (qui est la mauvaise foi d'une pure transcendance sans contamination « facticielle »), et la suppression de l'éthique par

11. Voir en particulier à ce sujet : J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Vrin, 1974, p. 165-6.

le sérieux (qui est l'abandon de tout travail sur soi au profit d'une Morale ou d'un Savoir objectifs). Sartre est conduit à une approche par laquelle, comme le dit J. Wahl de Kierkegaard, « la pensée de l'individualité est fondement *et* ruine de l'éthique ». ¹²

De même que chez Kierkegaard c'est par la culpabilité et le péché qu'on peut être authentiquement chrétien, c'est bien l'échec qui permet d'envisager dans *L'être et le néant* la conversion authentique comme son dépassement — non pas comme un état, mais comme un arrachement, un « devenir » dont on pourrait dire ce que Kierkegaard dit de la foi : « On n'est pas chrétien (ou authentique), on le devient ». Kierkegaard affirme volontiers qu'il n'a pas la foi et que le christianisme est inexistant pour accentuer ce caractère instable et toujours en question de l'effort requis (il s'attaque à l'Église officielle et à ses représentants) ; et dans *L'être et le néant* le problème est pareillement celui d'une manière d'être sur le mode de la libre-crédation dans le cadre d'un renoncement sans cesse renouvelé à toutes les sécurités (Sérieux, Transcendance) et d'une exacerbation de la remise en question, du risque existentiel. La conversion n'est pas tant une conversion à quelque chose qu'une conversion à la remise en question perpétuelle, et qui doit s'interdire de se laisser aller à l'inertie de ses choix sous peine de se renier comme authentification constante de soi.

On voit ainsi que le problème chez Kierkegaard comme chez Sartre est un problème de *foi* plus que de *croiance* en ce que cette dernière s'adresse à ce qui « est », engendrant par là le sérieux, alors que la foi concerne ce qui « existe », ce qui est toujours en question, le domaine de l'hésitation et du doute ¹³ : aucune connaissance ne résoudra jamais le problème de la mauvaise foi. On peut comprendre en ce sens l'utilisation de cette notion de « conversion » : il s'agit d'un saut, d'une rupture (non d'un progrès), mais qui a à s'effectuer et à se réaffirmer à chaque instant, car la question se repose pour chaque acte. Il faut « se

12. Ibid., p. 79 (je souligne).

13. Dans le même sens Sartre reprend chez Kierkegaard et Heidegger la distinction de la peur et de l'angoisse, c'est-à-dire la peur d'un objet (ce qui sous-entend un déterminisme), et la peur de la peur comme saisie angoissée de la liberté par elle-même ; voir *L'être et le néant*, op. cit., p. 67-69.

convertir comme on existe » pour s'arracher à la mauvaise foi, mais sans l'illusion d'un arrachement définitif. C'est la conversion à l'inachevé, la constitution d'un horizon moral pour le quotidien, mais qui ne procède que de chaque situation particulière et ne vaut que pour l'existant singulier.

La difficulté de cette conception des stades de l'existence chez Kierkegaard est dans le rapport entre la dimension existentielle recherchée et l'esthétique qu'elle a d'abord refusée. On peut se demander en effet avec Sartre,¹⁴ dans quelle mesure le « poète du christianisme » et sa religion privée quittent le domaine esthétique ; en quoi par exemple cette perspective du paradoxe et de son approfondissement constant n'est pas, comme le suggère J. Wahl, la transposition dans le domaine religieux de formules romantiques.¹⁵ Et surtout à partir de là, il faut se demander dans quelle mesure la radicalité de la contestation du sérieux dans *L'être et le néant* et son horizon cathartique¹⁶ ne rapprochent pas Sartre lui-même d'un esthétisme de la gratuité dont la mauvaise foi serait évidente, et dont toute son œuvre, à travers ses développements, porterait la marque. Si Sartre refuse la dimension religieuse par laquelle Kierkegaard veut dépasser l'opposition du Bien et du Beau, et s'il veut toutefois affirmer l'éthique (comme domaine de l'engagement et de la liberté responsable) tout en la définissant comme domaine de l'échec, de l'illusion possible, du « passage », n'est-il pas contraint à une sorte d'oscillation constante de l'éthique et de l'esthétique, à une circularité existentielle où tentent de s'exprimer à la fois la « suspension » kierkegaardienne de l'éthique et le refus d'une pure esthétique de la jouissance immédiate et de l'ennui ? C'est ce qu'il nous faut examiner à présent en abordant d'abord le sens d'une esthétique du jeu, puis cette idée d'« oscillation » qui trouve sa meilleure expression, à nos yeux, dans l'ironie kierkegaardienne.

2. Le jeu

Dans la mesure où l'on décrit une situation de « malheur

14. J.P. Sartre, *L'universel singulier*, op. cit., p. 163.

15. J. Wahl, *La pensée de l'existence*, Flammarion, 1951, p. 41.

16. Sur la « katharsis », voir *L'être et le néant*, op. cit., p. 201 et 206-7.

infini » et une conversion impossible, il semble que la seule activité qui puisse assumer cela soit finalement une activité symbolique. L'homme sera toujours « manque », la totalité toujours manquée, aucun acte ne pourra en lui-même combler ce manque et c'est cela que la conversion doit assumer. D'où une activité symbolique pour exprimer ce mouvement de dépassement infini et son échec, et une activité qui se veut telle puisqu'elle ne fait que *représenter* ce drame, le mimer, et de cette manière peut-être, non certes le maîtriser, mais le vivre et en pâtir autrement. Le jeu est un type d'activité qui doit procéder d'un libre-choix : on ne peut forcer quelqu'un à jouer. Dans le jeu j'utilise ma liberté et celle-ci se distingue du simple caprice en ce qu'elle se donne des règles, des limites ; mais ces limites procèdent de la liberté : je ne subis pas la nécessité puisque j'en suis moi-même le fondement ; et en même temps je reconnais ce caractère limité, situé de mon activité. Ainsi le jeu remplit les conditions d'une liberté qui se veut elle-même et n'a qu'elle-même comme limite, et qui, symboliquement du moins, prend en charge sa situation sans l'éluder dans une fuite imaginaire. La règle s'oppose ici à la croyance, comme on l'a vu tout à l'heure pour la foi. Elle pose une « nécessité de convention » à laquelle il ne s'agit pas de croire ni d'adhérer mais qu'il s'agit d'*observer*.

Il y a quelque chose d'ontologiquement exceptionnel dans ce type d'activité aux yeux de Sartre mais sur lequel il demeure très équivoque.¹⁷ D'un côté il le ramène comme tous les autres (l'art, la science) au désir d'être, ou plutôt au désir d'avoir, lui-même inséparable, puisqu'il en est l'expression, du désir d'être ; et la fameuse analyse du ski dans *L'être et le néant* veut souligner la nature appropriative d'une activité qui veut faire que « l'en-soi (la neige, l'étendue) soit par rapport à moi dans un rapport d'émanation, tout en demeurant en soi. »¹⁸ Mais en même temps Sartre fait entrevoir ici une perspective originale qu'il faut tenter de préciser en revenant à la description de la mauvaise foi. Sartre

17. Le terme « radicalement » par lequel Sartre qualifie à deux reprises la différence de cette activité peut suggérer son rapprochement avec la « conversion » évoquée plus haut ; voir *L'être et le néant*, op. cit., p. 669-675. Parmi les rares discussions de ce problème du jeu chez Sartre, voir les remarques de J. Fell, *Heidegger and Sartre, an essay on Being and Place*, Columbia Univ. Press, 1979, ch. 5 ; et R. Netzsky, *Playful Freedom*, dans *Philosophy Today*, No 2/4, vol. 18, 1974.

18. J.P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 671.

y posait clairement le problème : « On ne peut rien être sans jouer à l'être », ¹⁹ et le célèbre garçon de café joue à être ce qu'il est. Son jeu vise l'idéal irréalisable de l'être en-soi du garçon de café. Il joue « sérieusement », sans se reconnaître comme jouant : il est de mauvaise foi. Mais on peut aussi jouer dans un autre sens, pour « ne pas être » justement, en se moquant de tout en-soi idéal, en « proclamant » en quelque sorte par son activité la transparence de la conscience. On peut faire du jeu une affirmation de la liberté en voulant s'atteindre comme cet être « qui est en question dans son être ». Face au sérieux éthique où peut mener le « faire », le jeu ne réalise rien, il ne se soumet à rien d'autre qu'à lui-même et aux médiations temporaires qu'il décide de se donner pour s'effectuer. En reconnaissant la dimension du nécessaire qui lui échappe, il opère à l'intérieur de limites sans toutefois s'y laisser prendre, s'y engluier. D'où cet exemple du ski, où par une activité d'effleurement, j'inscris ma liberté dans le monde, j'y laisse ma marque, je « modèle » la nature selon mon libre-choix, mais en « négociant » sa résistance, son coefficient d'adversité, de telle manière que ma liberté tout en se révélant par cette résistance ne s'y laisse pas enliser, ne s'adapte pas au point de se perdre. Sartre semble indiquer par là ce terrain entre l'enlissement dans l'être et la fuite imaginaire où l'activité « n'échappe » pas à proprement parler au projet fondamental et à sa recherche de l'impossible totalité, mais justement « joue avec », s'en joue. Dans le jeu l'homme accepte le caractère transitoire de ses accomplissements, le caractère partiel des synthèses réalisées, car il s'agit d'une activité symbolique, et il s'ouvre ainsi à une autre dimension d'être où le rapport d'appropriation est une appropriation créatrice. Assumer l'échec ontologique, peut devenir en ce sens de le vouloir, de se vouloir tel qu'il nous définit, de se donner à soi-même des règles — de jouer la vie.

C'est à partir de cette manière d'assumer l'échec, que la quête d'authenticité doit être rapprochée de la problématique du jeu chez Nietzsche — rapprochement épineux certes, mais qui s'impose ici tant Nietzsche est le philosophe par excellence du « saut », de la « pirouette ». Chez lui plus que chez tout autre, le projet éthique s'appuie sur la qualité interne des actes,

19. Ibid., p. 125.

le sens du vouloir qui y est à l'œuvre. C'est à partir de là que Nietzsche peut distinguer la Volonté de Puissance comme affirmation (promotion de la vie) et comme négation (régression de la vie) ; comme Sartre distingue la liberté comme engagement (assomption de sa condition) et comme mauvaise foi (évitement de cette condition). Ce qui est fondamental c'est le dépassement de soi, la profondeur et la cohérence existentielles inhérentes à l'acte de se surmonter soi-même. La puissance et la liberté ne sont pas affaire de possession mais de transcendance ; et on doit comprendre cette transcendance à la manière du désir hégélien : ce n'est pas le désir d'un objet, mais le désir de désirer ; sa vérité c'est lui-même : si la résistance ou l'objet lui sont nécessaires, ce n'est pas pour atteindre au repos, mais plutôt comme condition d'existence. Dans *L'être et le néant* le désir se définit comme la relation interne de négativité entre un être défini comme manque et le possible qu'il doit être pour se réconcilier avec soi-même ; or, cet écart qui sépare l'homme de son possible, c'est la « valeur ». Ainsi le critère de validité d'une valeur résiderait dans la forme de l'activité qui s'en réclame — le critère nietzschéen étant celui du « style » comme dépassement affirmateur, « oui » à la Vie dans son intégralité ; le critère sartrien étant l'authenticité comme engagement lucide de la liberté. L'impulsion première des deux approches se retrouve ainsi dans leur recherche d'une sorte d'éthique de la pure transcendance et de la créativité — ce qu'on pourrait appeler leur impulsion esthétique fondamentale. Ce qui est requis c'est un travail sur soi dont le seul critère est le dépassement de soi, une reprise symbolique de la liberté en situation dans un jeu qui, comme chez Nietzsche, n'exclut pas un certain « sérieux » : celui, dit-il, « que l'homme mettait au jeu, étant enfant ».²⁰ Se vouer à une cause, une idée, une échelle de valeurs chez Sartre, c'est tomber dans une mauvaise foi qui veut se cacher l'inconsistance de son existence contingente. Mais l'ambiguïté est que l'homme ne peut pas ne pas être projet. Il voudra donc viser une action qui n'aspire pas à quelque finalité pour échapper au néant qu'il est, mais qui se pose elle-même comme fin. Il visera une action qui ne s'oublie pas dans un souci éthique ou un but extérieur, mais est « liberté-en-acte », n'ayant ni limite ni finalité autre qu'elle-

20. F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, U.G.E., 1967, para. 94.

même. L'action est donc action pour l'action : jeu ; ou encore finalité sans fin : création artistique. Il s'agit de valoriser un dépassement de soi qui « tourne à vide » et ainsi ne s'aliène pas, une liberté qui ne se perd jamais dans autre chose que sa propre expression. La reconnaissance lucide par l'homme de sa condition se traduit par une action qui est un mouvement perpétuel, une acceptation toujours réaffirmée de sa non-coïncidence avec soi. La seule valeur est celle que porte chaque acte, et elle se dépasse et se refuse en se réalisant. Il s'agit pour l'homme de vouloir cette ambiguïté qui le caractérise ; non plus d'être mais de se vouloir « passion inutile » ; de vouloir à la fois et dans le même mouvement son désir d'être et son impossibilité à le réaliser, de vouloir ce paradoxe, de se vouloir paradoxe.

Sans doute ne peut-on s'empêcher d'agir, car le repos c'est la mort ; il faut donc s'agiter, « se divertir » dirait Pascal, mais sans l'illusion d'arriver à quoi que ce soit. Le « faire » ne saurait avoir d'autre fin que lui-même ; mais peut-il encore être un « faire » dans ce cas ? On voit aisément les prolongements d'une telle esthétique lorsqu'elle fusionne par exemple avec l'exigence d'engagement de Sartre : on aboutit à un activisme effréné. La faiblesse en effet de cette perspective c'est que sa réponse purement symbolique au paradoxe de la conscience malheureuse lui interdit toute effectivité. Si le jeu correspond bien à une certaine exigence de l'authenticité, il est clair que de faire de la vie un jeu tend à réduire la liberté à un vain mot en lui enlevant toute sanction pratique pour la renvoyer à l'imaginaire. Mais, pareillement, lui tourner le dos n'est-ce pas retomber dans le sérieux ? C'est-à-dire, dans les termes de Kierkegaard, retomber dans l'éthique mensongère pour échapper à l'arbitraire esthétique ? C'est précisément cette tension de l'éthique et de l'esthétique qui nous semble s'esquisser, mieux que dans le jeu peut-être, dans la figure existentielle de l'ironie.

3. *L'ironie*

Kierkegaard a brillamment évoqué le circuit d'options existentielles à travers cette ironie par laquelle on dépasse chez lui l'esthétique vers l'éthique. L'esthète qui se défend vis-à-vis des autres et du monde par une « mauvaise ironie » en refusant de

s'engager, doit retourner cette ironie contre lui-même pour saisir la distance entre son idéal imaginé et ce qu'il est effectivement, l'intégrer à sa vie et dépasser l'échec et l'ennui qu'il s'inflige lui-même. Il doit se réapproprier lui-même ses choix pour passer du fait à la valeur. C'est ainsi que Kierkegaard interprète l'ironie socratique comme cette dialectique du retour sur soi, de l'ébranlement des certitudes, puis de la découverte de soi et de sa transformation. Il y a donc un moment négatif et un moment positif, et ce premier moment (qui correspond au questionnement du sérieux de l'attitude naturelle, chez Sartre) est fondamental car il renvoie à l'intériorité de l'existant. C'est pour cela que pour Kierkegaard l'ironie est bien le point de vue de Socrate, qu'il ne s'agit pas seulement, comme le veut Hegel, d'un procédé pédagogique, et que celui-ci, en ne traitant que de l'ironie des romantiques, porte préjudice à l'ironie.²¹ Certes, l'erreur de l'ironie romantique est de se refuser à accomplir les valeurs révélées par ce retour sur soi, de se figer en une interrogation éternelle et une contemplation imaginaire. *L'alternative* donne une véritable phénoménologie de cette expérience de l'esthétisme, de l'appauvrissement radical que peuvent signifier la fuite imaginaire et le goût de la jouissance immédiate²² — très proche par là de la critique hégélienne de la « belle-âme », pour laquelle tout apparaît vain et mesquin à l'exception de sa propre subjectivité qui de ce fait devient vide et « meurt d'ennui » ; alors qu'« une âme vraiment belle, dit Hegel, agit et vit dans le réel ».²³ Il faut donc bien identifier cette double position de Kierkegaard en ce qu'elle figure l'ambiguïté de la réalité visée : il s'appuie sur Hegel pour combattre l'esthétisme romantique et loue son refus d'une conception purement négative de l'ironie ; et il s'appuie sur Socrate pour combattre l'objectivité abstraite de Hegel et loue chez Socrate sa méfiance à l'égard du Savoir systématique et l'attention qu'il porte à l'existence individuelle. Socrate introduit à la conscience éthique, mais dans ce mouvement même il introduit un recul. L'ironie et le questionnement négatif qu'elle comporte, le « nihilisme » qu'elle

21. S. Kierkegaard, *Le Concept d'Ironie constamment rapporté à Socrate*, Oeuvres complètes, Tome II, Éd. de l'Orante, 1975, p. 240.

22. Outre le *Journal du Séducteur*, ceci apparaît avec force dans certains *Diapsalmata* ; voir *L'Alternative*, O.C. Tome III, Éd. de l'Orante, 1970, p. 17-44.

23. G.W.F. Hegel, *Esthétique*, I, Flammarion, 1979, p. 100-101.

implique, sont une dimension permanente de l'existence. La vie éthique requiert sans doute la connaissance du Bien, mais justement ce n'est pas une connaissance objective, une vérité qui nous précède. Cette vérité se réalise subjectivement, et en ce sens demeure toujours en question, inachevée, en ce qu'elle est « existée » (pour parler comme Sartre) et non pas seulement conçue : la vérité c'est la transformation du sujet par lui-même. Comme on l'a vu plus haut, il faut se garder en effet de l'illusion de pouvoir échapper à l'existence et à l'angoisse en « réalisant le général » (comme le Conseiller Wilhelm de *L'alternative*). Le dépassement de l'esthétique ne devient à ce moment-là que bonne conscience et sérieux, et sa vérité est dans son ébranlement à nouveau. En même temps, face à cette ironie, il s'agit d'éviter de se paralyser dans l'angoisse et le doute. Tout l'effort de Hegel est de voir en Socrate un point de départ, et dans son ignorance un « moment dépassé » qui introduit la recherche et la possibilité du Savoir ; d'où le sens et la légitimité de la démarche ironique par rapport à la « nuit intérieure » de l'esthétisme. Kierkegaard de son côté situe cette légitimité dans « l'existentiel » socratique, dans sa négativité toujours réitérée, son affirmation de la vérité comme subjectivité.

Il n'est pas surprenant que ce soit en introduisant la mauvaise foi que Sartre fasse apparaître l'ironie comme un type d'activité négative.²⁴ En un sens en effet, l'ironie est le prototype de la conduite de mauvaise foi. L'ironiste se définit par une conduite d'échec qui joue sur l'ambiguïté de sa condition pour perpétuer cet échec. Il n'y a pas d'engagement possible de ma liberté, dirait-il, car je suis toujours au-delà de ce que je suis ; je suis ce que je ne suis pas et ne suis pas ce que je suis ; je vais donc tenter d'être cette transcendance perpétuelle, de la vivre comme mon « état » sur le mode de la facticité ; je ne serai plus que la contestation perpétuelle de tout possible effectif au nom du « Possible » ; mais par là chacun de mes actes se transformera en geste. On voit que l'échec de l'identification, de la coïncidence avec soi, du désir d'être en-soi pour-soi, est résolu par une « non-identification absolue », une « non-coïncidence

24. L'ironie est certes un thème mineur dans les textes de Sartre, mais il apparaît à deux occasions dans *L'être et le néant*, à des moments cruciaux ; d'abord dans ce chapitre sur la mauvaise foi : p. 85.

affirmée », mais où le désir d'être se retrouve à nouveau en se retournant. En se posant comme « négatif permanent », l'ironiste hypostasie cette transcendance en voulant l'être. C'est une « ruse de l'inauthenticité », dit Sartre, qui permet de se voir du dehors.²⁵ Sartre rejoint donc par là la critique hégélienne de l'ironie romantique, car ce jeu sur l'ambiguïté peut devenir « suffisance, équivoque et rouerie »,²⁶ et devenir le fondement d'une attitude ruineuse qui se complaît et s'épuise en elle-même. L'art poétique des romantiques, voulant empêcher le lecteur de tomber dans l'illusion du général, le place à un point de vue supérieur, en le détachant du fini. Il s'agit de préparer le terrain pour reconstituer le monde à partir de rien et tel qu'on le veut, c'est-à-dire de le « poétiser » selon le pouvoir créateur d'une liberté absolue, dégagée de toute finitude et sans responsabilité aucune. Ce qui manque à cette conception, pour Sartre comme pour Hegel, c'est sa dimension d'« effectuation », la reconnaissance par la liberté de ses limites, permettant à l'action de faire (comme dirait Hegel) « l'unité avec son aliénation ». Sans cela, l'ironie ne dépasse pas plus que le jeu le niveau de la fuite esthétique.

Mais les conduites de mauvaise foi ne sont possibles que parce qu'elles prennent appui sur une condition humaine qui est ambiguë justement, et en ce sens l'ironie n'est pas seulement une fuite. On doit comprendre ainsi l'autre face de l'ironie que souligne Sartre,²⁷ comme une affirmation du sujet en face du monde et comme une contestation permanente du sérieux par l'inscription d'une interrogation vivante au sein de tout engagement dans le monde. L'ironie, chez Sartre comme chez Kierkegaard, peut être ce qui maintient le négatif en chaque acte ; le rappel constant de cette négativité que doit envelopper la positivité sans jamais prétendre la nier ou la résorber. Si l'ironie se veut le refus de tous les possibles concrets, elle se dégrade en esthétisme, en une liberté d'indifférence avare d'elle-même. Le moment authentique du questionnement du sérieux se fige en mauvaise foi en refusant l'engagement et les exigences du réel.

25. J.P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, 1954, Coll. Idées, p. 118.

26. Comme le dit Merleau-Ponty dans une belle page sur ce problème : *Éloge de la Philosophie*, Gallimard, 1953, Coll. Idées, p. 47.

27. C'est la deuxième discussion du mot dans *L'être et le néant*, op. cit., p. 669.

Mais l'ironie comme renvoi constant de la subjectivité à elle-même, peut être une expression de la liberté authentique si ce renvoi ne se détache pas de l'action effective pas laquelle la subjectivité créatrice ainsi libérée trouve à se réaliser concrètement, c'est-à-dire où l'ironie est insuffisante en elle-même mais *sait* son insuffisance. En reconnaissant sa liberté et la gratuité de son existence, l'homme est renvoyé à soi, et c'est par l'ironie que cette lucidité est prise en charge. Cette prise en charge est particulièrement le domaine de l'artiste dont l'œuvre figure ce rapport ambigu : il domine son œuvre au point de voiler l'expérience personnelle qui la soustend ; il y exprime son désespoir tout en s'en détachant et en lui donnant une forme concrète. Cette conduite peut donc être tout autant un truquage pour « fixer » cette lucidité stérile, que le signe d'une pleine assumption de la lucidité si on la prolonge vers l'action. L'ironie porte le danger de toute quête d'authenticité qui *s'abandonne* à l'échec, se retournant par là en son contraire ; mais elle est aussi la prise en charge en chaque acte et en chaque parole de la dimension d'échec de l'existence.

On voit de cette manière la richesse de cette notion qui se définit nécessairement à travers une référence simultanée au détachement et à l'engagement, à l'esthétique et à l'éthique. Elle semble une notion plus « mûre » que celle de jeu qu'elle intègre en une unité plus élevée. Le problème de l'ironie est celui d'une tension, d'un équilibre instable entre une tendance ludique d'échappement symbolique et un engluement dans le monde. C'est ce que met bien en évidence le livre de V. Jankélévitch, qui la distingue d'abord de l'ironie romantique, « cette vacance propre à toutes les inquiétudes du spleen (. . .), qui ne sert plus à connaître ni à découvrir l'essentiel sous les belles paroles, (mais) à survoler le monde et à mépriser les distinctions concrètes »²⁸ pour aboutir dans les faits à un conformisme hypocrite. Au contraire une vraie « ironie, sous peine de naufrage, doit louvoyer périlleusement entre la Charybde du jeu et la Scylla du sérieux ».²⁹ Elle n'est pas pour autant neutre ou mi-chemin, mais elle est l'un et l'autre ; elle joue sérieusement, avec ce

28. V. Jankélévitch, *L'ironie*, Flammarion, 1964, p. 18-20.

29. Ibid., p. 137.

« sérieux de l'existence » que Kierkegaard distingue de celui « des professeurs ». « Il y a, écrit Jankélévitch, un dogmatisme de l'ironie qui est aussi inconscient que tout autre absolutisme et qui se fige dans l'affirmation ridicule de sa propre frivolité ; l'ironie pour rester transitive et vraiment humoresque, vraiment consciente de soi, doit pouvoir ne pas l'être — si ironique qu'elle sait être sérieuse, si compliquée qu'elle sait être simple, toujours mobile et supérieurement imprévisible ! L'ironie est une de ces qualités qu'il est contradictoire de s'attribuer parce qu'elles n'existent que selon la pure mobilité de la vie. On ne peut pas être modeste et le dire . . . »³⁰ C'est comme si l'ironie devait par principe épouser et reproduire le mouvement de l'existence, non « se poser » comme telle. Elle « n'est » pas mais « a à être », retrouvant le mouvement originel de l'existence dans son ambiguïté, mais un mouvement dévoilé, élevé, repris. Toujours-sur-le-passage, l'ironie exprime l'inquiétude de l'esprit, mais justement elle l'exprime dans ce qu'elle a d'inachevé. On ne peut parler de synthèse car tout peut être remis en cause à chaque instant, et non plus de dispersion car elle porte une exigence de cohérence et d'ancrage dans le réel. C'est une complicité avec le réel qui n'est jamais un abandon — une générosité maîtrisée.

On voit ainsi comment cette conduite peut se révéler un refuge inauthentique, tout autant qu'une prise en charge des exigences de la conversion si elle sait se maintenir « sur-le-passage » et rester liée à l'action effective. Tout se joue en effet entre le moment de reconnaissance de l'échec (et sans doute d'un certain consentement à lui) et le moment où cette lucidité devient complaisance — ou, si l'on veut employer un terme galvaudé, entre une assomption de « l'absurde » et un « absurdisme » stérile.³¹ Ceci dit, cette perspective n'aurait aucun sens si l'on y voyait une recette existentielle, ou une doctrine toute faite pour échapper à la mauvaise foi puisqu'on a bien vu qu'un tel « échappement » ne saurait en être un. On n'« adhère » pas en effet à l'ironie kierkegaardienne, plutôt elle nous pousse vers

30. Ibid., p. 188.

31. Une approche similaire s'avérerait intéressante pour l'humour ; chez Kierkegaard certes, mais aussi chez Sartre où le rire en particulier apparaît souvent *à la fois* comme un « saut existentiel », l'assomption neuve d'une situation bouchée, *et* comme un renoncement à l'action, un abandon à l'organique, une démission. Voir, par exemple, la fin de *Huis Clos* ou des *Mains Sales*.

nous-mêmes c'est-à-dire en l'occurrence vers Dieu, lieu et sens de la liberté de chacun. C'est pareillement une « communication indirecte »³² qu'il faut voir dans *L'être et le néant*, menant son lecteur en face de cette exigence d'invention qui définit tout homme ; ainsi bien sûr que dans l'œuvre de Nietzsche, défi permanent à qui ose s'y aventurer, où toute tentative d'articuler une éthique ne vaut que comme une mise en demeure de la subjectivité créatrice du lecteur. Dans cette perspective, l'authenticité apparaît non comme une assumption connaissante mais comme une pratique créatrice, et ouvre sur une métamorphose qui concerne tout le style de l'activité humaine et en particulier celui du philosophe lui-même. Le problème de l'éthique individuelle renvoie nécessairement à celui de la philosophie comme telle, où la religion, l'art, la pratique sociale sont autant de « sauts » qui viennent mettre en cause la prétention du discours rationnel de rendre compte à lui seul des paradoxes de l'existence. Chez Sartre l'analyse de son œuvre entière serait requise pour montrer comment la mauvaise foi fonctionne comme une garantie de liberté face au discours spéculatif, renvoyant toujours celui-ci à son ombre, la politique à la philosophie, la philosophie à la littérature, l'opacité irréductible du vécu à la transparence de la dialectique, et inversement, etc . . . La philosophie de la mauvaise foi se retrouve de mauvaise foi, se retourne sur elle-même et ne peut s'en sortir au niveau d'un approfondissement du Savoir. On est renvoyé « ailleurs », au domaine de l'agir, un domaine auquel on ne peut accéder qu'au prix d'un « glissement latéral » vers un autre registre, et il s'inscrit irrésistiblement par là une sensibilité ironique dans la recherche éthique et dans la démarche philosophique elle-même.³³ Ce que l'ironie

32. Kierkegaard s'explique bien à ce sujet dans *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, O.C. Tome X, Éd. de l'Orante, 1977, p. 70-76. Voir aussi *Point de vue explicatif sur mon œuvre d'écrivain*, O.C. Tome XVI, Éd. de l'Orante, 1971.

33. En ce sens cette « mauvaise foi » aide peut-être à éclairer et à souligner la portée de certaines « contestations ironiques » de la philosophie telles qu'elles se multiplient dans l'institution philosophique, en particulier de la part du féminisme. Nous ne prétendons nullement analyser ici les enjeux de ce discours, mais simplement noter la pertinence pour notre problème de ce que Hegel appelle — pour stigmatiser le rôle déstabilisateur des femmes dans l'État — « l'éternelle ironie de la communauté ». C'est cette ironie qui structure les tourniquets d'une revendication simultanée d'égalité et de différence ; au nom d'un humanisme et d'une subversion radicale de l'idéal humaniste ; à travers l'utilisation et le refus simultanés du langage dominant ; en vue de remédier à une exclusion de l'institution philosophique à laquelle il ne saurait pourtant s'agir de s'intégrer sous peine d'être « récupéré » ; etc . . . Dans ce jeu de glissements, on se ménage ainsi un

tente de prendre en charge c'est ce paradoxe qui veut que tout discours soit toujours miné, détourné vers des jeux, des glissements, mais qu'il ne peut en rendre compte qu'en visant une transparence qui annihile ces apparences. La vanité de l'aspiration philosophique à coïncider avec le réel ne saurait se manifester (et se dire) que de l'intérieur de cette aspiration, tout comme on l'a vu pour l'éthique individuelle dont l'échec ne se manifeste qu'à travers l'espoir d'un dépassement définitif de l'échec. Exercice bien périlleux que celui qui consiste à proposer une conduite correspondant à cette condition paradoxale, car c'est déjà la figer et la trahir, alors que l'ironie ne saurait être qu'une réinvention permanente, autant existentielle qu'intellectuelle, toujours sur le fil du rasoir. Sans doute les œuvres d'un Kierkegaard et surtout d'un Nietzsche donnent-elles une idée des proportions de l'effort requis. Elles sont en tout cas la preuve vivante qu'il ne peut s'agir de confondre ironie et cynisme, ironie et dérision — cette dernière, plus nocive encore que le sérieux, est sa pire caricature.

Faculté de philosophie
Université Laval

perpétuel « dehors », en glissant du point de vue de la critique au point de vue de la victime et inversement, en se retrouvant critique dès qu'on s'est institué victime, en minant sa propre revendication au moment où elle se transforme en responsabilité . . . Ainsi seulement évite-t-on toute récupérabilité afin que le discours demeure contestataire, insaisissable, « sur-le-passage ». Cette ironie requiert un « art » subtil pour lequel la définition sartrienne de la mauvaise foi nous semble particulièrement appropriée : « C'est un certain art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée. Le concept qui est ainsi engendré utilise la double propriété de l'être humain d'être une *facticité* et une *transcendance* (. . .) Il faut affirmer la facticité comme *étant* la transcendance et la transcendance comme *étant* la facticité, de façon qu'on puisse, dans l'instant où on saisit l'une, se retrouver brusquement en face de l'autre » : *L'être et le néant*, op. cit., p. 95.

Remarques sur la sémiotique

Daniel Laurier

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203242ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203242ar>

[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

Laurier, D. (1984). Remarques sur la sémiotique. *Philosophiques*, 11 (1), 91–109.
<https://doi.org/10.7202/203242ar>

Résumé de l'article

Je défends la classification carnapienne des disciplines sémiotiques en montrant qu'elle permet de caractériser adéquatement la nature de la pragmatique. J'indique, en particulier, comment une notion de système pragmatique pourrait être développée par analogie avec celles de système syntaxique et de système sémantique.

REMARQUES SUR LA SÉMIOTIQUE

par Daniel Laurier

RÉSUMÉ. Je défends la classification carnapienne des disciplines sémiotiques en montrant qu'elle permet de caractériser adéquatement la nature de la pragmatique. J'indique, en particulier, comment une notion de système pragmatique pourrait être développée par analogie avec celles de système syntaxique et de système sémantique.

ABSTRACT. I defend Carnap's classification of semiotic disciplines by showing that it leads to an adequate characterization of the nature of pragmatics. In particular, I indicate how a notion of pragmatic system could be constructed on the analogy with those of syntactic system and semantic system.

1. LA TRICHOTOMIE MORRISSIENNE

Une tradition ancienne mais respectable veut qu'un système linguistique soit entièrement caractérisé par la donnée du système des règles syntaxiques qui en définit l'ensemble des expressions bien formées et du système des règles sémantiques qui associe à chacune d'elles un élément de l'univers du discours, qui constitue sa dénotation. Dans cette perspective « augustiniennne », il est naturel d'identifier la signification d'une expression à sa dénotation et de considérer que l'énoncé de ces deux systèmes de règles, syntaxiques et sémantiques, constitue la description grammaticale complète de tout système linguistique possible.

Le trait le plus remarquable d'une telle conception du langage est sans doute qu'elle néglige totalement le fait qu'un système linguistique puisse être utilisé, que ce soit pour communiquer, pour raisonner, pour imaginer des états de choses plus ou moins probables ou simplement pour exprimer ses désirs ou ses craintes ; elle laisse donc dans l'ombre la question des

relations entre un système linguistique et ses utilisateurs réels ou possibles et reste exclusivement sur le terrain de la logique et/ou de l'ontologie. Or il semble incontestable que la description d'un mécanisme quelconque, qu'il s'agisse d'une langue, d'un ordinateur ou d'une locomotive, est incomplète si elle ne fait pas mention de son fonctionnement, mais seulement de sa structure.

Le terme de « pragmatique » a été introduit par Charles Morris dans les années trente pour désigner l'étude des relations entre les systèmes linguistiques et leurs utilisateurs. Cette définition nominale laisse manifestement place à une grande variété de programmes de recherche. Un système linguistique est en effet utilisé (utilisable) par certains organismes (ou sujets) qui ont telle ou telle structure interne, pour remplir telles ou telles fonctions de telle ou telle manière ; c'est dire qu'on ne peut raisonnablement parler de l'utilisation d'un système linguistique que relativement à une classe d'utilisateurs, une classe de fonctions linguistiques (ou mieux : communicatives) et une classe de stratégies ou règles d'utilisation qui rendent compte de la façon dont ces fonctions sont remplies. N'importe quel travail de description ou d'explication de la façon dont un système linguistique ou une famille de systèmes linguistiques sont conceptuellement ou empiriquement reliés à quelques-uns ou à chacun de ces trois paramètres relèverait donc plus ou moins d'une pragmatique.

Cependant, il semble être généralement admis (au moins tacitement) que quelque soit le contenu effectif qu'il faille finalement donner à ce terme, la pragmatique ne détermine pas un niveau supplémentaire de la description grammaticale, à mettre sur le même pied que la description syntaxico-sémantique, de sorte que la conception « augustinienne » évoquée plus haut n'est pas réfutée mais seulement complétée par l'avènement de la pragmatique. Si on cherchait une analogie avec d'autres disciplines, c'est bien évidemment de la physiologie plutôt que de l'anatomie qu'il faudrait rapprocher la pragmatique, au moins dans sa visée. Le « passage au pragmatique » implique la prise en considération, dans la description des phénomènes linguistiques, de leurs aspects fonctionnels et diachroniques (non pas « historiques » mais pour ainsi dire « micro-diachroniques »).

La pragmatique embrasse donc un vaste domaine qu'il convient d'organiser minimalement. Carnap (1942) reprend la tripartition morrissienne de la sémiotique en syntaxe, sémantique et pragmatique, et partage en outre les disciplines sémiotiques en pures ou descriptives d'une part, et générales ou spéciales d'autre part. Cette combinatoire prévoit ainsi une syntaxe (sémantique, pragmatique) générale pure, une syntaxe (sémantique, pragmatique) générale descriptive, des syntaxes (sémantiques, pragmatiques) spéciales pures et des syntaxes (sémantiques, pragmatiques) spéciales descriptives. J'indiquerai ici brièvement comment ces distinctions me semblent pouvoir être interprétées.

2. SYNTAXES ET SÉMANTIQUES

On conviendra aisément que la sémiotique est l'étude des propriétés des systèmes sémiotiques (linguistiques). On dira ainsi que la syntaxe étudie les systèmes syntaxiques, la sémantique les systèmes sémantiques et la pragmatique les systèmes pragmatiques.

2.1 Syntaxes et sémantiques pures

Dans ces conditions, l'objet de la syntaxe générale pure est d'étudier les propriétés générales communes à tous les systèmes syntaxiques possibles et donc de caractériser l'ensemble des systèmes syntaxiques possibles ; de façon équivalente, la syntaxe générale pure doit expliquer/analyser le concept de système syntaxique, ce qui implique aussi l'élaboration des concepts théoriques fondamentaux de la syntaxe (ceux de concaténation, de règle et de catégorie syntaxiques etc . . .). De même, la sémantique générale pure devrait caractériser l'ensemble des systèmes sémantiques (ou modèles) possibles et ainsi définir les notions de règle et de catégorie sémantiques, de vérité, de dénotation, etc . . . ¹.

1. Bien que les notions de théorème et de démonstration soient habituellement comptées au nombre des notions purement syntaxiques ou formelles, elles ne concernent pas à proprement parler la syntaxe générale pure, mais plutôt la syntaxe logique. Ces notions n'ont de sens que dans la perspective d'une formalisation de la logique ; elles ne valent que comme des explications « syntaxiques » de phénomènes essentiellement sémantiques. Elles reposent sur la notion de règle d'inférence, qui est elle-même ultimement gouvernée par celle de vérité.

Chaque interprétation possible d'un système syntaxique SY peut être conçue comme une certaine relation f entre les expressions de SY et les éléments d'un certain ensemble d'objets M ; en ce sens on peut dire que l'ensemble des systèmes sémantiques possibles est compris dans l'ensemble des couples $\langle f, M \rangle$ pour lesquels le domaine de f est un système syntaxique possible et son champ est inclus dans M .² Il est naturellement essentiel que cet ensemble ne soit ni vide ni universel, s'il doit être consistant et significatif de parler de modèles d'un système syntaxique ; la fonction f sera donc soumise à certaines contraintes qu'il revient à la théorie sémantique de préciser.

La sémantique générale pure doit donc, notamment, formuler les conditions minimales que doivent satisfaire tout univers de discours et toute assignation de dénotations possible pour un système syntaxique quelconque ; en d'autres termes, le concept de système sémantique possible doit être défini de telle façon que la structure de tout modèle possible soit fonction de celle du système syntaxique dont il est un modèle. Comme tout système sémantique possible est un modèle d'un système syntaxique possible et d'un seul, on voit que la sémantique générale pure ne se distingue guère de ce qu'on pourrait appeler la grammaire générale pure (i.e. l'étude « structurale » des systèmes linguistiques) puisqu'elle permet de définir l'ensemble des systèmes linguistiques possibles comme étant l'ensemble des couples $\langle SY, \langle f, M \rangle \rangle$ tels que SY est le domaine de f et $\langle f, M \rangle$ est un système sémantique. À chaque système sémantique possible correspond donc un et un seul système linguistique et vice-versa. Ceci confirme simplement l'intuition que la sémantique englobe la syntaxe, et qu'il n'est pas possible de détacher un système sémantique du système syntaxique dont il est un modèle (ou mieux, une interprétation). On parlera donc de l'interprétation d'un système linguistique, mais des interprétations (ou d'une interprétation) d'un système syntaxique.

Toute définition de la notion d'interprétation qui impliquerait que certains systèmes syntaxiques n'admettent aucune

2. Le fait que les modèles pour les langages intensionnels contiennent habituellement des mondes possibles ou autres genres d'indices ne révèle pas l'insuffisance de cette notion de système sémantique ; cela montre seulement que l'univers du discours peut être construit à partir d'autres ensembles.

interprétation, c'est-à-dire que l'ensemble des systèmes syntaxiques interprétables soit strictement compris dans celui des systèmes syntaxiques possibles, serait sans doute jugée inadéquate. Si une telle définition était proposée on aurait certainement tendance à croire soit qu'elle est trop restrictive soit que la notion de système syntaxique acceptée jusque là ne l'était pas assez. Cela vient probablement de ce que la notion de système linguistique avec laquelle nous opérons en fait, prévoit par exemple que tout couple de la forme $=$, SY où le domaine de la relation d'identité « $=$ » est le système syntaxique SY, constitue une interprétation possible de SY. Cela est d'autant plus remarquable qu'on ne peut en dire autant de la notion de système pragmatique possible, que la pragmatique générale pure devrait en toute logique caractériser : il pourrait se faire qu'une définition adéquate de la notion de système pragmatique ait pour conséquence que certains systèmes linguistiques possibles ne sont pas utilisables.

Chaque syntaxe ou sémantique spéciale pure définit un certain type de systèmes syntaxiques ou sémantiques possibles et étudie les propriétés propres à tous les systèmes de ce type. En d'autres termes, la syntaxe et la sémantique pures sont des sciences logico-mathématiques, purement déductives.

2.2 Syntaxes et sémantiques descriptives

La syntaxe (sémantique) générale descriptive devrait alors être l'étude des systèmes syntaxiques (sémantiques) empiriquement (ou historiquement) donnés ; elle devrait caractériser l'ensemble des systèmes syntaxiques (sémantiques) effectivement réalisés, qui serait lui-même compris dans l'ensemble des systèmes syntaxiques (sémantiques) possibles défini par la syntaxe (sémantique) générale pure (à moins que les concepts de la syntaxe ou de la sémantique générales pures ne se révèlent être trop restrictifs, ce qui ne saurait être exclu *a priori*).

Il faut toutefois remarquer que cet ensemble ne peut être univoquement caractérisé qu'à condition soit d'en énumérer les éléments, soit de considérer le fait d'être empiriquement réalisé comme une propriété supplémentaire que tous les systèmes syntaxiques (sémantiques) réalisés (i.e. existants) auraient en com-

mun ; mais dans ce cas il n'est pas nécessaire de mentionner d'autres propriétés que les systèmes syntaxiques (sémantiques) réalisés auraient en commun pour en définir l'ensemble. Aucun de ces procédés n'apporte d'information sur les systèmes syntaxiques (sémantiques) réalisés. D'autre part, il est inévitable que, quelles que soient les propriétés communes propres aux systèmes syntaxiques (sémantiques) réalisés, l'ensemble des systèmes syntaxiques (sémantiques) possédant ces propriétés ne contienne pas que des systèmes syntaxiques (sémantiques) effectivement réalisés.

On ne peut donc espérer caractériser univoquement, au moyen des concepts de la syntaxe (sémantique) que le plus petit ensemble de systèmes syntaxiques (sémantiques) possibles à contenir tous les systèmes syntaxiques (sémantiques) réalisés. En d'autres termes, la syntaxe (sémantique) générale descriptive ne pourra jamais formuler que les conditions nécessaires à la réalisation d'un système syntaxique (sémantique) ; aussi sévères que soient ces conditions, elles ne définiront jamais exactement l'ensemble des systèmes syntaxiques (sémantiques) réalisés à moins de contenir une longue disjonction de propriétés dont chacune corresponde à un système syntaxique (sémantique) réalisé et un seul et vice-versa (c'est-à-dire, à moins d'être équivalente à une énumération). Il n'est donc pas possible de maintenir que la syntaxe (sémantique) générale descriptive doit définir ou caractériser l'ensemble des systèmes syntaxiques (sémantiques) réalisés ; cela n'est d'ailleurs pas requis pour qu'elle(s) puisse(nt) être considérée(s) comme une (des) science(s) empirique(s).

Un problème analogue se pose aussi au niveau de la syntaxe (sémantique) pure, qui explique que tout sous-ensemble de systèmes syntaxiques (sémantiques) possibles ne constitue pas le domaine d'une syntaxe (sémantique) spéciale pure. Cela tient au fait qu'une syntaxe (sémantique) spéciale pure qui étudierait les propriétés de tel système syntaxique (sémantique) particulier doit se confondre soit avec la donnée de ce système lui-même (puisque la définition d'un système syntaxique et *a fortiori* sémantique, implique l'énumération de ses symboles primitifs, i.e. l'usage de termes singuliers), soit avec la syntaxe (sémantique) spéciale pure qui prend aussi pour objet tout autre système qui ne diffère du premier que par ses symboles primitifs.

En d'autres termes, le plus petit ensemble de systèmes syntaxiques (sémantiques) possibles définissables à l'aide des seuls concepts théoriques (ou prédicats) de la syntaxe (sémantique) comprend tous les systèmes « isomorphes » à (i.e. qui sont des variantes alphabétiques d') un système donné, et ceux-ci sont en nombre infini.

D'autre part, quel que soit l'ensemble de systèmes syntaxiques (sémantiques) caractérisé par une syntaxe (sémantique) descriptive (i.e. le plus petit ensemble de systèmes syntaxiques (sémantiques) possibles définissable en termes généraux, à contenir tous les ou certains systèmes syntaxiques (sémantiques) réalisés, selon qu'on considère la syntaxe (sémantique) générale descriptive ou une syntaxe (sémantique) spéciale descriptive), il coïncidera avec le domaine d'une syntaxe (sémantique) pure. La question se pose donc de savoir ce qui distingue une syntaxe (sémantique) descriptive donnée de la syntaxe (sémantique) pure qui étudie le même ensemble de systèmes syntaxiques (sémantiques) possibles.

On a partiellement répondu à cette question en soulignant le caractère déductif de la sémantique pure ; mais peut-être le fait de parler des syntaxes (sémantiques) pures comme devant définir des types de systèmes syntaxiques (sémantiques) ne fait-il pas assez ressortir qu'il s'agit moins de définir des types de structures que d'en étudier les propriétés formelles. Le problème de la syntaxe (sémantique) descriptive est tout différent, et consiste à établir une correspondance entre les structures définies par la syntaxe (sémantique) pure et certains phénomènes empiriques. En d'autres termes, l'opposition du pur au descriptif reproduirait celle du conceptuel (théorique) à l'empirique (observationnel).

Au sens strict, ce ne sont pas des systèmes linguistiques qui sont réalisés, mais seulement certaines de leurs expressions (ou des occurrences de ces expressions) qui sont les seules données empiriques sur lesquelles on puisse reconstruire les systèmes syntaxiques et sémantiques dont elles relèvent. C'est dire que même l'idée qu'un certain ensemble de formes ou d'expressions fait partie de tel système linguistique possible n'est jamais qu'une hypothèse empirique, et que les propriétés formelles des sys-

tèmes linguistiques mises au jour par la syntaxe et la sémantique pures sont appelées à jouer un rôle essentiel dans l'identification des systèmes linguistiques empiriquement manifestés (de même que la physique mathématique joue un rôle dans la corroboration des théories physiques). C'est à la syntaxe et à la sémantique pures que la syntaxe et la sémantique descriptives empruntent nécessairement l'appareil conceptuel et déductif qui leur confère leur force explicative et leur caractère nomologique. Si on pouvait imaginer identifiés/reconstruits tous les systèmes syntaxiques dont on a pu repérer des manifestations empiriques, il n'y aurait rien pour distinguer la partie théorique de la syntaxe (sémantique) générale descriptive de la syntaxe (sémantique) pure correspondante. La syntaxe (sémantique) pure épuise ainsi le contenu théorique de la syntaxe (sémantique) descriptive.

En pratique cependant, la syntaxe (sémantique) générale descriptive servira souvent de guide à la reconstruction des systèmes linguistiques réalisés particuliers en excluant plus ou moins *a priori* certaines possibilités, et jouera ainsi un rôle méthodologique essentiel. Plus exactement, il y a une interaction constante au niveau descriptif entre syntaxe (sémantique) générale et syntaxes (sémantiques) spéciales : une décision prise (une hypothèse formulée) au niveau de la syntaxe (sémantique) générale descriptive aura des répercussions au niveau des syntaxes (sémantiques) spéciales descriptives et forcera éventuellement la répudiation d'hypothèses plus particulières ; et inversement les hypothèses formulées au niveau de la description des systèmes linguistiques particuliers pourront remettre en question celles de la syntaxe (sémantique) générale descriptive.

3. PRAGMATIQUES

Ceci montre, je pense, que les deux couples d'opposition carnapiens du pur au descriptif et du général au spécial sont applicables à la syntaxe et à la sémantique. Mais la combinatoire de Carnap distingue aussi une pragmatique générale pure, dont la tâche devrait être, si l'analogie avec la syntaxe et la sémantique doit être maintenue, d'expliquer le concept de système pragmatique possible et d'étudier les propriétés formelles des structures ainsi définies. Nous avons une certaine intuition de ce que c'est pour une expression linguistique d'être bien formée ou de

dénoter un objet donné et les notions de système syntaxique et de système sémantique ne sont, en un sens, rien d'autre que des constructions destinées à rendre compte de ces intuitions. De la même façon, nous avons une certaine idée de ce que c'est qu'utiliser une expression linguistique, dont l'analyse devrait permettre de construire la notion de système pragmatique.

3.1 Notion de système pragmatique

On a déjà remarqué que la notion d'utilisation d'un système linguistique renvoyait à celles d'utilisateur, de fin ou fonction, et de règles d'utilisation. On peut donc croire, en première approximation, que chaque système pragmatique possible sera déterminé par le choix d'un système linguistique, d'un type d'utilisateurs, d'un ensemble de « fonctions » et d'un ensemble de règles d'utilisation. Le problème consisterait à analyser chacune de ces notions et à en préciser les interrelations ; c'est-à-dire à déterminer les contraintes que le choix d'un de ces quatre éléments place sur celui de chacun des trois autres.

3.1.1 *L'utilisation d'un système linguistique*

Bien qu'à un certain niveau l'utilisation d'un système linguistique consiste essentiellement à produire et à recevoir des (suites d') expressions linguistiques, la fonction des règles d'utilisation d'un système linguistique n'est pas d'expliquer comment un utilisateur peut reconnaître et/ou réaliser des expressions linguistiques (ce qu'on peut probablement abandonner à la psychophysiologie) ; elles doivent déterminer ce qu'il peut faire ou vouloir faire en produisant des expressions linguistiques ; en d'autres termes elles doivent préciser quelle est la fonction propre de chaque énonciation.

Le fait de produire une expression linguistique dans telles ou telles conditions lui confère une valeur fonctionnelle et représentationnelle spécifique, qu'il revient aux règles d'utilisation (moyennant certaines prémisses auxiliaires) de préciser, et qui dépend essentiellement de l'existence d'une communauté d'utilisateurs partageant un certain nombre de croyances, de pratiques et de valeurs ou intérêts. Ceci ne signifie pas que les règles d'utilisation d'un système linguistique soient complètement

déterminées par l'organisation sociale ou l'idéologie de la communauté considérée ; la structure du système linguistique donné et la psychologie des membres de cette communauté y contribuent aussi vraisemblablement.

Chaque système de règles d'utilisation expliquera donc comment la production de telle ou telle expression dans telles ou telles conditions affecte le statut réciproque de certains membres de la communauté linguistique considérée relativement au contenu de l'énoncé, aussi bien que ce contenu lui-même. En d'autres termes, il devra définir l'ensemble des (suites d') illocutions possibles eu égard à une certaine classe d'utilisateurs (« illocution » désigne ici le sens d'une énonciation complète).

L'étude de certains types d'effets perlocutoires, comme la persuasion, et en général tous ceux qui présupposent ou résultent de la performance d'une (suite d') illocution(s) appartient vraisemblablement aussi à la pragmatique, mais on peut croire qu'ils seront des conséquences de la théorie des illocutions en conjonction avec certains principes généraux d'une théorie de l'action. Dans la mesure où la théorie des perlocutions intéresse la pragmatique, elle est d'abord une théorie de l'utilisation des illocutions et ne concerne que dérivativement, et partiellement, l'utilisation des expressions linguistiques proprement dites. D'autre part, un effet perlocutoire est un effet pour ainsi dire « naturel » de l'illocution, en ce sens que sa réalisation est indépendante aussi bien des conventions linguistiques de la communauté que des intentions des utilisateurs.

La notion d'utilisation d'un système linguistique renvoie donc nécessairement à un espace d'intersubjectivité et les règles d'utilisation d'un système linguistique sont comparables à une (micro-) économie politique du discours, dans la mesure où elles correspondent aux lois de l'échange et de la valeur des expressions linguistiques dans une population donnée.

3.1.2 *La communauté linguistique*

Il est certainement difficile, voire impossible, d'imaginer quelles illocutions, ou plus vaguement quelles valeurs d'énonciation, pourraient être définies sans aucune référence à une communauté donnée de locuteurs-auditeurs. L'idée qu'il n'existe pas

d'illocutions (ni donc d'énonciations) privées n'est cependant pas incompatible avec l'existence d'un système linguistique qui n'aurait en fait qu'un utilisateur. Elle exclut simplement que ce dernier puisse faire quoi que ce soit d'autre, en produisant des expressions linguistiques, que des actes locutoires (à moins de faire implicitement référence à une communauté d'utilisateurs possibles de ce système linguistique). Il semblerait que l'assertion et la supposition, par exemple, puissent fonctionner comme des expressions illocutoires privées ; mais alors il faudrait admettre qu'il n'y a aucune distinction entre le fait de juger (ou d'imaginer) que p et le fait d'affirmer (ou de supposer) que p, ce qui n'est intuitivement pas le cas. S'il n'est pas nécessaire de s'adresser à un auditoire pour affirmer que p, l'assertion de p implique cependant la réalisation dans un espace public, d'une forme symbolique signifiant que p, qui engage par le fait même la responsabilité du locuteur. D'une certaine façon, affirmer que p c'est rendre public (ou du moins accessible à un tiers) le fait qu'on juge que p.

Il est bien possible que pour juger (imaginer) que p, il faille « utiliser » un système symbolique quelconque, c'est-à-dire évoquer une représentation mentale du fait que p, mais peut-on dire que le fait d'évoquer, selon tel ou tel mode, une représentation de p constitue un jugement que p, au sens où l'énonciation d'une expression signifiant que p peut constituer, dans certaines conditions, une assertion que p ? Alors que c'est en partie par convention qu'une énonciation a la force d'une assertion, ce n'est vraisemblablement pas par convention que l'évocation d'un état de fait (i.e. une « énonciation privée ») constitue un jugement.

Il y a néanmoins une connivence évidente entre les actes mentaux et les actes illocutoires, au point qu'on pourrait peut-être traiter certains d'entre eux comme des variantes complémentaires de mêmes « praxèmes » et que l'explication des seconds semble devoir faire appel aux premiers. Ainsi le fait que des locuteurs-auditeurs d'un certain type aient la capacité structurale d'effectuer certains types d'actes mentaux détermine sans doute en partie (le reste étant fonction des croyances communes aux membres de la communauté considérée) l'ensemble des actes illocutoires possibles dans toute population constituée de locu-

teurs-auditeurs de ce type. Certains voudraient peut-être renverser la direction de l'explication et réduire les actes mentaux aux illocutions, mais un tel projet me semble voué à l'échec, dans la mesure où il devrait nier d'entrée de jeu que les animaux puissent accomplir des actes mentaux.

3.1.3 *Compréhension et utilisation*

En résumé, un système de règles d'utilisation pour un système linguistique (et une population donnée) doit déterminer, pour chaque expression, quelle est la valeur spécifique de son énonciation dans telles ou telles circonstances. Il s'agit en d'autres termes d'expliquer comment chaque énonciation d'une expression linguistique (du système donné) est comprise en fonction du contexte d'énonciation. Les règles d'utilisation d'un système linguistique prendront par conséquent la forme de règles de compréhension des énoncés plutôt que de règles de production.

La raison en est que la connaissance de la valeur de son énoncé, et donc l'intention qu'elle soit reconnue par un destinataire éventuel, n'est qu'un des facteurs susceptibles d'intervenir dans l'explication du fait que cet énoncé ait été produit par un locuteur donné. L'énonciation d'une expression, eut aussi s'expliquer par la recherche d'autres effets que la reconnaissance de sa valeur, y compris celle d'effets dont la réalisation ne dépend pas de la reconnaissance de sa valeur. Cependant il ne suffit pas que le locuteur croie que l'énonciation d'une certaine expression dans une situation donnée produira tous les effets recherchés pour qu'il énonce cette expression dans l'intention de produire ces effets ; car il peut croire aussi que l'énonciation d'une autre expression pourrait produire les mêmes effets. Comme il n'est pas vraisemblable que l'énonciation de toute expression doive s'expliquer par la recherche d'effets dont le locuteur croit qu'aucune autre expression n'est en mesure de les produire, il y a probablement d'autres facteurs qui contribuent à expliquer l'énonciation (*-token*) d'une expression particulière. On peut songer soit à des critères supplémentaires que le locuteur ferait (ou pourrait faire) intervenir dans un processus de choix rationnel (simplicité, économie, etc . . .), soit à des causes qui échapperaient à la sphère du choix rationnel (habitudes, pulsions ou désirs inconscients, réflexes conditionnés, etc . . .). Mais ces

facteurs sont susceptibles d'intervenir dans l'explication de toutes les actions ou tous les types de comportement ; ils ne concernent pas spécifiquement l'utilisation des systèmes linguistiques et ne déterminent l'énonciation des expressions linguistiques que dans la mesure où elle n'est pas purement intentionnelle.

Autrement dit, dans la mesure où la production d'un énoncé n'est pas déterminée par la connaissance des règles de compréhension, elle ne concerne pas la pragmatique ; et dans la mesure où elle concerne la pragmatique, elle présuppose la connaissance des règles de compréhension. Il faut prendre garde cependant de confondre la compréhension d'un énoncé (i.e. l'identification de sa valeur) avec la compréhension des raisons de l'énonciation.

Chaque système pragmatique comprendra donc la spécification d'un ensemble de contextes d'énonciation possibles, d'un ensemble de valeurs d'énonciation possibles et d'un système de règles permettant d'associer une valeur à l'énonciation de chaque expression relativement à un contexte quelconque. Il reviendrait à la pragmatique générale pure d'expliquer les notions d'énoncé, de contexte, de valeur d'énonciation (ou illocution) et de règles de compréhension.

3.1.4 *Utilisateurs et niveaux de représentation*

La notion la plus générale que nous ayons d'un utilisateur possible pour un système linguistique est sans doute celle d'un dispositif capable de manipuler des données symboliques selon certaines règles, et la notion la plus générale que nous ayons d'un tel mécanisme est celle d'une machine de Turing. Aussi général que soit ce concept, il impose néanmoins certaines restrictions sur l'ensemble des systèmes linguistiques et des systèmes de règles d'utilisation susceptibles d'entrer dans la composition d'un système pragmatique possible. Il ne semble pas possible de maintenir que, de même que tout système syntaxique est interprétable, tout système linguistique doit pouvoir être utilisé par un certain type de dispositifs ou d'organismes sans faire violence aux intuitions les plus élémentaires concernant les conditions nécessaires de l'utilisation d'un système linguistique. L'une de ces conditions est précisément que tout utilisateur d'un système linguistique dispose d'une représentation d'une gram-

maire et d'un ensemble de règles d'utilisation de ce système linguistique, de façon à pouvoir identifier effectivement la valeur de chaque énonciation et le cas échéant reconnaître qu'une énonciation n'a pas de valeur déterminée). Quiconque épouserait le point de vue qu'à tout système linguistique correspond un type d'utilisateurs possibles se placerait dans la position d'avoir à expliquer, par exemple, quel genre de dispositif pourrait utiliser un langage contenant des phrases de longueur infinie. Il se peut que la tâche ne soit pas impossible, elle est en tout cas sans grand intérêt. Mais quelles que soient, en définitive, les caractéristiques structurelles essentielles des locuteurs-auditeurs possibles, il semble indispensable de leur prêter aussi certaines propriétés « dispositionnelles », en particulier la rationalité ; et ceci vaut autant pour la pragmatique descriptive que pour la pragmatique pure.

De même que les règles grammaticales d'un système linguistique représentent la fonction qui énumère l'ensemble des expressions (sémantiquement) interprétées de ce système linguistique, on peut considérer que les règles d'utilisation d'un système pragmatique représente la fonction qui en énumère l'ensemble des énoncés (pragmatiquement) interprétés. Ainsi, de même qu'un système linguistique doit être identifié à l'ensemble de ses expressions interprétées plutôt qu'à ses règles grammaticales de même un système pragmatique sera identifié à l'ensemble de ses énoncés interprétés plutôt qu'aux règles de compréhension par lesquelles on peut le définir.

En d'autres termes, bien qu'un système linguistique ou pragmatique ne puisse être appréhendé qu'au moyen d'un certain ensemble (fini) de règles, cela ne signifie pas que le fait qu'un système linguistique ou pragmatique soit caractérisé par tel ou tel ensemble de règles doive être interprété comme une hypothèse sur la structure interne des utilisateurs. Une telle interprétation est cependant toujours possible, tant que le système linguistique ou pragmatique donné est récursivement énumérable.

Cela n'est qu'une façon de souligner que la même fonction caractéristique peut être représentée par plus d'un algorithme et qu'un système linguistique ou pragmatique ne doit pas être

confondu avec une de ses représentations. On pourrait ajouter que chaque algorithme (ou système de règles) peut lui-même être codé de plus d'une façon dans un organisme ou une machine quelconque, et distinguer ainsi trois niveaux de modélisation des sujets linguistiques, ordonnés sur une échelle allant du général au particulier.

Au premier niveau, l'utilisateur est considéré comme un système défini uniquement comme une relation (en extension) entre des conditions d'entrée et des conditions de sortie. Au second niveau, il s'agit de définir les procédures par lesquelles l'utilisateur calcule effectivement la relation (ou plus exactement la fonction), définie au premier niveau (il faut donc que celle-ci satisfasse les contraintes imposées par la structure fonctionnelle interne de l'utilisateur). Au troisième niveau, on cherchera à déterminer comment les procédures identifiées au deuxième niveau sont physiquement réalisées ou codées dans l'utilisateur. Celui-ci est donc considéré au premier niveau comme une boîte noire, au deuxième niveau comme un automate abstrait et au troisième niveau comme un objet matériel. Il est clair que tout modèle du troisième type détermine un modèle du second type et un seul, qui détermine à son tour un et un seul modèle du premier type.

On peut donc s'attendre à ce que le choix d'un certain type d'utilisateurs ayant telle ou telle structure interne impose des contraintes sur l'ensemble des systèmes linguistiques ou pragmatiques dont il peut avoir la compétence ou, en d'autres termes, à ce que la structure interne d'un utilisateur contribue à expliquer certaines propriétés du système linguistique ou pragmatique dont il a la compétence. C'est précisément, me semble-t-il, la stratégie de la linguistique générative, qui identifie le second (et ultimement le troisième) niveau à celui de l'adéquation descriptive, par opposition à l'adéquation observationnelle (qui correspondrait au premier niveau). Dans cette perspective, une règle grammaticale est évaluée non seulement en raison des distributions linguistiques dont elle permet de rendre compte, mais aussi en fonction de sa « réalité psychologique ». L'adéquation explicative n'est atteinte que lorsqu'un modèle du deuxième type a pu être « déduit » d'une description plus générale de la structure interne de ce type d'utilisateur (c'est ce que

Chomsky appelle la grammaire universelle, qui permettrait de définir l'ensemble des grammaires possibles pour un certain type d'utilisateurs). Sans nier la légitimité ou l'intérêt du programme de Chomsky, il est incontestable (mais cela n'est pas apparu clairement à tous les linguistes) que la linguistique générative peut être considérée comme une branche de la psychologie expérimentale.

Il est douteux par contre, que le choix d'un système linguistique ou pragmatique impose des contraintes spécifiques sur la façon dont il doit être représenté dans un utilisateur que ce soit au niveau psychologique ou au niveau physique. Il est parfaitement concevable que différents utilisateurs du même système linguistique en aient des représentations différentes et même qu'ils ne puissent pas, en principe, en avoir la même représentation, sans que la possibilité de communiquer entre eux en soit affectée. Ne dirait-on pas, dans ce cas, que tous ces utilisateurs ont la même compétence linguistique ou pragmatique ? Dire qu'un dispositif quelconque a la compétence d'un système linguistique ou pragmatique, c'est donc simplement dire qu'il a la capacité d'en reconnaître les éléments ou qu'il en connaît la fonction caractéristique, et non pas qu'il possède une représentation particulière de cette fonction caractéristique. Il ne faut pas suivre Chomsky lorsqu'il appelle les modèles du deuxième type des modèles de la compétence ; ce serait plutôt à la théorie de la performance qu'il appartiendrait d'étudier la façon dont les systèmes linguistiques ou pragmatiques sont représentés dans leurs utilisateurs.

Il n'est donc pas nécessaire, du point de vue de la sémiotique, de caractériser la structure interne spécifique des utilisateurs. Il suffit de savoir que tout utilisateur possible d'un système linguistique doit avoir une structure qui lui permette d'avoir une représentation de ce système et de ses règles d'utilisation. Chaque système pragmatique possible constitue ainsi un modèle de la compétence communicative d'une certaine classe d'utilisateurs ; mais la donnée d'un système pragmatique n'implique nullement que la structure interne des utilisateurs soit parfaitement déterminée (ni d'ailleurs l'organisation sociale de la communauté des utilisateurs).

3.2 Pragmatique descriptive

Comme dans le cas de la syntaxe et de la sémantique, la tâche de la pragmatique générale descriptive serait d'identifier le plus petit ensemble de systèmes pragmatiques à contenir tous les systèmes pragmatiques empiriquement réalisés ; ou en d'autres termes, d'étudier les propriétés générales communes à tous les systèmes pragmatiques réalisés, en interprétant les résultats de la pragmatique pure comme des hypothèses empiriques.

S'il est possible, au niveau de la sémiotique pure, de faire de la syntaxe sans présupposer la sémantique, ou de la sémantique sans présupposer la pragmatique, il en va tout différemment au niveau de la sémiotique descriptive. Tout système syntaxique ne peut en effet être empiriquement manifesté que comme une composante d'un système linguistique, et tout système linguistique ne peut être réalisé que comme une composante d'un système pragmatique. En d'autres termes, l'ensemble des systèmes linguistiques réalisés, dont la grammaire descriptive doit donner une approximation, sera contenu dans celui des systèmes linguistiques utilisés et *a fortiori* dans celui des systèmes linguistiques utilisables. C'est dire que la seule constitution d'une pragmatique générale pure devrait permettre de réduire l'ensemble des hypothèses recevables au niveau de la grammaire descriptive.

Cela signifie aussi, et surtout, qu'il n'est pas possible, du point de vue descriptif, de séparer la pragmatique de la syntaxe et de la sémantique ; c'est-à-dire de choisir, par exemple, un certain système linguistique réalisé pour tenter ensuite d'en identifier les règles d'utilisation, car aucun système linguistique réalisé ne peut être identifié indépendamment de ses règles d'utilisation. Une hypothèse grammaticale est une hypothèse empirique incomplète tant qu'elle n'est pas assortie d'un système d'hypothèses pragmatiques. L'objectif de la sémiotique descriptive devrait donc être, d'entrée de jeu, de reconstruire des systèmes pragmatiques globaux. Cela ne concerne toutefois que la pratique de la sémiotique, et il serait présomptueux d'exclure *a priori* que la syntaxe soit autonome par rapport à la sémantique et à la pragmatique, et la sémantique par rapport à la pragmatique, si on doit entendre par là que les règles syntaxiques

ne feraient pas référence aux règles sémantiques ou pragmatiques et que les règles sémantiques ne feraient pas référence aux règles pragmatiques.

C'est du moins la stratégie qui est ici recommandée ; elle se fonde sur l'idée qu'un système linguistique impose certaines contraintes sur l'ensemble des systèmes pragmatiques dont il peut faire partie, de même que, réciproquement, la façon dont un système linguistique est utilisé implique que ce système ait certaines caractéristiques. Il s'agit essentiellement de concevoir la grammaire d'une langue de telle façon qu'elle puisse contribuer à expliquer la façon dont elle est effectivement utilisée, c'est-à-dire ni plus ni moins que comme un rouage d'un système pragmatique.

Département de philosophie

Universités de Provence et du Québec à Montréal

BIBLIOGRAPHIE

- Austin, John L. (1962) : *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- Carnap, Rudolf (1942) : *Introduction to Semantics*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press.
- Chomsky, Noam (1965) : *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge Mass., M.I.T. Press.
- Morris, Charles (1938)O : *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, Univ. of Chicago Press.

Note de la rédaction

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203243ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203243ar>

[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

(1984). Note de la rédaction. *Philosophiques*, 11 (1), 111–111.

<https://doi.org/10.7202/203243ar>

ÉGALITÉ, JUSTICE ET DIFFÉRENCE

NOTE DE LA RÉDACTION

Philosophiques présente à ses lecteurs, dans le présent numéro, les quatre premiers d'une série de neuf textes produits par les membres d'une équipe de recherche travaillant au Département de philosophie de l'Université de Montréal. Les autres textes paraîtront dans notre prochain numéro, soit celui d'octobre 1984.

Introduction générale : l'impasse des égaux

Louise Marcil-Lacoste

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203244ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203244ar>

[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

Marcil-Lacoste, L. (1984). Introduction générale : l'impasse des égaux. *Philosophiques*, 11 (1), 113–123. <https://doi.org/10.7202/203244ar>

Résumé de l'article

Présentant les textes publiés dans ce numéro de *Philosophiques* comme résultats préliminaires d'une recherche collective sur les théories de l'égalité et les problèmes philosophiques de la condition féminine, l'auteur soutient que leur contribution majeure réside dans une triple réévaluation des enjeux relatifs à l'égalité : le parallélisme étanche qui caractérise en ce moment les recherches sur l'égalité d'une part et les recherches sur la condition féminine d'autre part doit être corrigé; une démarche post-rawlsienne reliant la question de l'égalité à un traitement équitable des multiples formes de différences se manifestant entre les humains est grandement nécessaire; les limites caractérisant les plaidoyers contemporains en faveur d'une égalité par-delà les différences doivent être identifiées.

INTRODUCTION GÉNÉRALE : L'IMPASSE DES ÉGAUX

par Louise Marcil-Lacoste

RÉSUMÉ. Présentant les textes publiés dans ce numéro de *Philosophiques* comme résultats préliminaires d'une recherche collective sur les théories de l'égalité et les problèmes philosophiques de la condition féminine, l'auteur soutient que leur contribution majeure réside dans une triple réévaluation des enjeux relatifs à l'égalité : le parallélisme étanche qui caractérise en ce moment les recherches sur l'égalité d'une part et les recherches sur la condition féminine d'autre part doit être corrigé ; une démarche post-rawlsienne reliant la question de l'égalité à un traitement équitable des multiples formes de différences se manifestant entre les humains est grandement nécessaire ; les limites caractérisant les plaidoyers contemporains en faveur d'une égalité par-delà les différences doivent être identifiées.

ABSTRACT. Presenting the papers included in this issue of *Philosophiques* as the preliminary results of a three years research project on theories of equality and philosophical problems of the women condition, it is argued that their main contribution lies in a threefold reassessment of the issues of equality : the impervious parting which presently characterizes researches on equality, on the one hand, and researches on women, on the other hand, must be corrected ; a post-rawlsian approach relating the question of equality to a just treatment of manifold differentiations among human beings is highly needed ; and the shortcomings of present pleas in favor of an equality beyond differentiations must be identified.

L'ensemble des enquêtes dont nous présentons ici les premiers résultats relèvent d'une recherche collective sur « Les théories de l'égalité et les problèmes philosophiques de la condition féminine » menée au Département de philosophie de l'Université de Montréal. Subventionnée par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada et par le fonds de la Formation

de chercheurs et action concertée du Ministère de l'éducation du Québec pour une troisième année consécutive, cette recherche a porté sur le premier volet de la question à l'étude au cours de sa première année d'activités, c'est-à-dire, pour l'année 1981-1982, sur les théories de l'égalité.

Les études présentées ici abordent donc toutes la question de l'égalité dans son sens général. Plusieurs font allusion au problème de la condition féminine, mais c'est toujours dans le but de faire ressortir l'enjeu fondamental d'une théorie générale de l'égalité. L'accent que l'on met ici sur la notion d'égalité, avant et dans le but d'aborder la question des rapports entre les hommes et les femmes étonnera sans doute. Il est devenu courant, en effet, de dissocier les réflexions dites « générales » sur l'égalité et les réflexions dites « spécialisées », voire « féministes », sur la condition féminine. Lorsqu'on parle d'égalité, on discute rarement du « cas » de la femme. À l'inverse, lorsqu'on parle de la condition féminine, on discute rarement de la thématique contemporaine de l'égalité.

L'équipe de recherche tient cette dissociation pour un indice supplémentaire des problèmes philosophiques marquant l'analyse de la condition féminine. Il en résulte bien des malentendus, le plus fréquent, peut-être, étant la facilité avec laquelle on aborde ou conclut une étude sur la condition féminine en faisant référence, voire en faisant appel à un idéal d'égalité qui aurait les propriétés de l'idée claire et du fondement éthique reconnu. Mais, pour dire les choses promptement, s'il est une idée dont la popularité a crû en proportion directe de son ambiguïté et des controverses qu'elle suscite, l'égalité pourrait bien en être le paradigme contemporain.

Cette dissociation heuristique entre l'égalité et le féminin donne lieu à de nombreuses méprises. Par exemple, on imagine souvent qu'il suffit de rapprocher les problématiques pour régler les problèmes du féminin par les solutions des théories de l'égalité. Autre leurre. Les théories de l'égalité offrent de si nombreux exemples de doctrines anti-égalitaires qu'on ne voit pas comment et par quelle magie épistémologique leur simple « application » au cas de la femme pourrait contribuer à l'amélioration de la condition féminine.

Il devient dès lors urgent d'analyser les paramètres généraux des théories de l'égalité, même lorsqu'il s'agit, en l'espèce, de commencer à apercevoir l'horizon d'une solution dans le « cas » de la femme. Ces paramètres appellent des modifications « générales » des théories, avant même que l'on puisse songer à l'émergence de telles solutions.

En bref, toutes les études présentées ici reposent sur le refus de dissocier la question de la femme de la question de l'égalité. Elles reconnaissent l'urgence de situer le débat philosophique sur la femme dans le bastion théorique qui, de manière souterraine mais perceptible, en définit le cadre, les limites, les impasses, les horizons : les débats sur l'égalité.

UNE APPROCHE POST-RAWLSIENNE

Les réflexions que nous présentons ici sur l'égalité se situent à un carrefour particulièrement pertinent et controversé d'analyses, dans la mesure où elles abordent les rapports entre l'égalité et la justice, d'une part, et l'égalité et la différence, d'autre part. On peut, en effet, en décrire la facture comme étant post-rawlsienne. À la suite de Rawls et depuis la parution de *A Theory of Justice* (1970), il est devenu urgent de re-penser les rapports entre les deux termes les plus controversés de la devise de la Révolution française, à savoir la liberté et l'égalité. En l'occurrence, il est devenu crucial de s'interroger désormais sur les fameuses « différences » dont se sont nourris les défenseurs de la liberté et les pourfendeurs de l'égalité.

On peut, dès lors, qualifier de « post-rawlsienne » toute programmation qui s'interroge sur le statut épistémologique, axiologique, politique des différences entre individus, groupes et ensembles sociétaux, à la lumière ou dans l'horizon de la justice, ou plus précisément à la lumière d'une nouvelle définition du contrat social. L'originalité de cette perspective tient au renversement de perspective quant à l'enjeu égalitaire de la question des différences. Au lieu de présumer que les différences sont soit irréductibles, soit irrecevables, au lieu de présumer que leur existence même témoigne de la primauté de la liberté sur l'égalité, *dans tous les cas où il y a conflit* entre ces deux valeurs, on tente d'établir que les différences ne relèvent pas d'un lieu,

ni d'un statut, ni d'une prégnance identiques (les unes sont recevables, les autres pas ; les unes sont modifiables, les autres irréductibles, etc.). En outre, on tente d'établir que l'existence même de ce réseau de différences ne témoigne ni de la primauté de la liberté sur l'égalité (solution « libérale » du conflit entre ces valeurs), ni de la primauté de l'égalité sur la liberté (solution « socialiste » du conflit entre la liberté et l'égalité), mais plutôt de la primauté heuristique d'une re-définition de la justice.

Mais suffit-il ici de renvoyer la liberté et l'égalité dos à dos au tribunal de la justice, voire de l'équité, pour réaliser la promesse égalitaire que recèle ce renversement de perspective ? Jusqu'ici, semble-t-il, les analystes se sont partagés le fardeau de l'insatisfaction, en recourant aux classifications courantes : les uns trouvent que la thèse de Rawls est trop libérale, les autres, trop socialisante. Peu ont tenté de reprendre la question à sa source : qu'en est-il des rapports entre l'égalité et la justice ? Dans quelle mesure une pensée de la différence peut-elle s'allier à une visée égalitaire ?

L'ensemble des études présentées ici constituent autant d'enquêtes sur diverses facettes de ces questions capitales. Toutes s'intéressent au statut effectif que l'on accorde à l'une ou l'autre des différences par lesquelles on pense la justice, la hiérarchie, l'équivalence, la démocratie, la liberté. Certaines études se réfèrent surtout à un ou des auteurs (Aristote, Hegel, Harding, Montrelay). D'autres s'intéressent à un ensemble d'écrits sur la question retenue, offrant une synthèse partielle. Les unes mettent l'accent sur le diagnostic : l'irruption de l'inégalité dans telle ou telle problématique. D'autres mettent l'accent sur la prospective : le projet égalitaire, ses conditions d'émergence. Toutes se refusent aux aprioris péremptoirs qui n'annonceraient de solution que pour avoir fait l'économie des problèmes. Chacune espère contribuer au déblayage, voire au déblocage de la logique par laquelle, jusqu'ici, il a été à peu près impossible de penser l'enjeu du féminin sur le terrain même où la philosophie a confiné la « question » de la femme : l'impasse des égaux.

LES IMPASSES

Car c'est bien en parlant d'impasses qu'il convient de décrire les résultats heuristiques provisoires auxquels cette première année de recherche sur l'égalité nous a conduit. Qu'il s'agisse en effet

des études d'ensemble ou des études thématiques, chacune permet de déceler le noyau épistémique, axiologique ou historique qui explique soit une facette, soit une origine des piétinements qui caractérisent les réflexions contemporaines sur l'égalité.

On aura une première idée, assez générale, de tels piétinements en prenant connaissance de ce que j'ai appelé la « typique » contemporaine de l'égalité, c'est-à-dire les caractéristiques majeures des écrits théoriques consacrés à l'égalité au XX^e siècle. Dans mon étude consacrée aux « Cent quarante manières d'être égaux », j'analyse en effet les multiples désignations dont la notion contemporaine d'égalité est chargée. Ce qui, à première vue, ne semblerait peut-être qu'une comptabilité mécanique, se révèle, après analyse, le fondement d'un des diagnostics le plus percutant que l'on puisse objectivement établir concernant la thématique contemporaine : en privilégiant, d'une manière systématique, une notion univoque assez étroite de l'égalité, les théoriciens du XX^e siècle tissent une problématique relativement répétitive où le privilège que l'on accorde à certaines impasses théoriques (par exemple, le gouffre entre l'égalité « générale » et les égalités « spécifiques », entre l'égalité de droit et l'égalité de fait, entre l'égalité comme idéal ou comme processus historique) contrevient directement à l'armature conceptuelle effectivement élaborée depuis un demi-siècle, son foisonnement, ses spécifications, ses relais multi-dimensionnels, ses assises historiques. En un mot, on continue de théoriser sur l'égalité comme si la notion intuitive et anhistorique de chacun pouvait rendre compte de toutes les promesses et de toutes les impasses égalitaires, lesquelles à leur tour traduiraient adéquatement la structure, voire la méta-structure, des relations inter-individuelles, groupales et systémiques caractérisant la société actuelle.

C'est justement ce genre d'a priori que les études présentées ici mettent en cause, dans le but notamment de procéder à une définition du problème de l'égalité qui se dégagerait des ornières et des visières par trop courantes. Les membres de l'équipe ayant eu l'occasion d'analyser et de discuter de diverses notions de l'égalité, ainsi que de diverses manières d'en rendre compte sur un plan typologique, on peut traduire leur souci commun de la manière suivante : si, comme je le montre dans les « Cent qua-

rante manières d'être égaux », il existe une telle richesse conceptuelle et théorique dans la thématique contemporaine de l'égalité, alors comment expliquer les piétinements des projets égalitaires ?

À ce niveau de questionnement, les avenues à explorer deviennent plus spécifiques encore et, en vertu de cette nouvelle spécification, l'énoncé des diagnostics devient plus précis et plus dialectique. Dans la plupart des cas, du reste, ces diagnostics ont une facture historique qui a l'avantage de situer sur terre les débats formels auxquels la pensée contemporaine nous a habitués concernant l'égalité.

ÉGALITÉ ET JUSTICE

On nous a habitués, par exemple, à traiter des rapports entre l'égalité et la justice d'une manière intuitive et sommaire. Les uns opposent les deux termes : l'égalité à tout prix, dira-t-on, contrevient à une juste distribution des biens, des statuts, des pouvoirs. Les autres, plus nombreux, associent si étroitement la notion d'égalité et la notion de justice (l'égalité, dira-t-on, n'a de valeur axiologique que dans la mesure où l'on peut la déduire de la justice, voire l'identifier à elle) que les controverses sur l'égalité perdent toute spécificité, voire tout intérêt. Dans les études présentées ici, chacune de ces thèses opposées fait l'objet d'analyses permettant de reformuler les termes de l'opposition entre l'égalité et la justice (Jocelyn Beausoleil) et de mettre en cause les termes de leur identification (Jocelyne St-Arnaud).

Peu ont étudié le paradoxe de la notion contemporaine de l'égalité à la lumière de son irréductibilité par rapport à une justice dont elle serait néanmoins le schème. C'est une telle analyse que nous offre ici Jocelyn Beausoleil, dans son étude systématique de diverses définitions contemporaines de l'égalité intitulée « À quoi peut bien servir la notion d'égalité, si elle n'est vraiment heuristique, ni simplement éristique ? ». Jocelyn Beausoleil explique le paradoxe de l'égalité dans la société industrielle (le fait que cette société soit égalitaire dans ses aspirations et hiérarchique dans son organisation) à la lumière des ambiguïtés que recèle la genèse de l'idée d'égalité depuis le XVIII^e

siècle. Ceci lui permet de mettre en évidence le caractère fondamentalement vide du concept d'égalité qui en explique la fluctuation culturelle et, du même coup, l'irréductibilité par rapport à la justice.

Par ailleurs, lorsqu'on parle des rapports entre la justice et l'égalité dans une perspective visant à leur identification, on évoque souvent les thèses classiques d'Aristote. Or, c'est ce que Jocelyne St-Arnaud montre bien dans son étude « Les définitions aristotéliennes de la justice, Leurs rapports à l'égalité », quand on relie les diverses notions de la justice du Livre V de l'*Éthique à Nicomaque* aux deux notions d'égalité systématisées par Aristote, c'est-à-dire l'égalité arithmétique et l'égalité géométrique, on peut établir que la notion aristotélienne de justice distributive est foncièrement inégalitaire, tandis que sa notion de justice directive est celle d'une égalité formelle. Jocelyne St-Arnaud conclut son analyse en soutenant qu'Aristote a ainsi fourni les deux schèmes explicateurs de tout partage des biens et du pouvoir, un schème proportionnel et un schème égalitaire. Quand on prend connaissance de ces deux schèmes et de leur prégnance dans les débats contemporains, notamment dans les controverses sur les rapports entre l'égalité et la méritocratie, on comprend du même coup en quel sens il est facile de condamner les égaux à l'impasse : il suffit de jouer diverses définitions de la justice les unes contre les autres.

Ajoutons que lorsqu'on aborde la question des rapports entre la justice et l'égalité en songeant à l'enjeu des hiérarchies sociales, c'est-à-dire à la question qui tisse une armature idéologique centrale au XX^e siècle, on prend aisément pour acquis qu'il suffit de compléter une théorie sociale de la justice par une programmation démocratique pour pallier les impasses des égaux. Pourtant, c'est ce que montre l'étude de Christiane Gohier, la notion de démocratie n'est pas nécessairement égalitaire. En proposant « Le rapport masse/élite comme modèle canonique de la dialectique sociale », Christiane Gohier recourt à la mesure de l'égalité sociale proposée par Oppenheim. Cet étalon lui permet d'évoquer diverses formes d'inégalités sociales (dominant/dominé, seigneur/serf, maître/esclave, etc.) pour établir la structure foncièrement inégalitaire des sociétés libérales et socialistes. Derrière les paradigmes connus de l'inégalité et dont le « maître

et l'esclave » constituent l'exemple le plus fréquemment étudié, on peut discerner l'existence d'un invariant structurel : le rapport masse/élite. Ce rapport a la double fonction de désigner un inférieur par rapport à un supérieur et une grande majorité d'individus par rapport à quelques personnes. Cette double structure du rapport de domination fait apparaître le caractère non-nécessairement égalitaire de la notion même de démocratie.

ÉGALITÉ ET DIFFÉRENCE

D'une manière non moins significative, les poncifs de la pensée contemporaine sur les rapports entre l'égalité et « la différence » sont ici mis en cause. Tout d'abord, en effet, ce paradoxe immense et d'une prégnance apparemment à toute épreuve : chacun proteste du fait que l'égalité n'est pas synonyme d'identité, tout en attribuant cependant cette thèse à toute théorie égalitaire, si bien qu'en apparence, seule l'égalité *revendiquée* tomberait dans le gouffre identitaire. Peu s'interrogent, cependant, sur la manière dont l'obsession de l'identique traverse les discours inégalitaires et les discours sur la différence, comme si les différences n'étaient pensables qu'en incantations, voire en rhétorique anti-identitaires. Si, comme chacun le répète, l'égalité ne saurait être synonyme d'identité, il est cependant loin d'être évident que l'égalité puisse s'allier à « la différence ».

L'obsession de l'identique a donc plusieurs visages sur lesquels les études présentées ici permettent de faire le point. Par exemple, on attribue aisément à une influence logico-mathématique abusive la double idée que l'égalité serait synonyme d'identité et, par conséquent, formellement inapplicable. Cette double allégation, on le verra en prenant connaissance de la note d'Yvon Gauthier, est fausse au moins de deux manières. Tout d'abord, même en logique, la notion d'égalité a une structure formelle plus riche que le seul relais identitaire. En outre, c'est en réduisant la logique à une stratégie identitaire, elle-même amputée de ses dispositifs les plus prometteurs, que l'on fait de la logique le bouc émissaire des impasses égalitaires, tout en lui refusant la possibilité de contribuer, d'une manière prospective, à leur solution. Dans « Syntaxe et sémantique du concept d'égalité », Yvon Gauthier met donc à jour la structure logico-formelle du concept d'égalité, distinguant l'égalité extensionnelle

et l'égalité intensionnelle et rejetant le concept d'identité comme relais de la notion d'égalité. Établissant un constat d'échec quant à l'idéal rationnel d'équivalence, Yvon Gauthier propose une alternative fondée sur une distinction entre les propriétés homotopiques et hétérotopiques.

Du reste, faut-il le souligner, l'idée que seule la logique serait ici en cause est bien courte. C'est toute la philosophie, la métaphysique et la morale de l'Un, du Même et de l'Homogène qui est en procès, celles-là mêmes que, paradoxalement, on invoque pour fustiger les projets égalitaires. Car si plusieurs se sont intéressés à la déconstruction du « Même », bien peu ont tenté de formuler explicitement ce qui pourrait être une philosophie égalitaire de l'Autre. Jacques-Bernard Roumanès s'y emploie ici, en proposant « Une alternative à l'exclusion : la dialogique ». Expliquant la dynamique du système institutionnel comme le résultat de la tentative de « tout ramener au même », Jacques-Bernard Roumanès propose l'alternative d'une dynamique d'échanges alternatifs entre partenaires réels. Se demandant si une démocratie non-anarchiste est possible, il justifie sa préférence pour la dynamique des échanges alternatifs. Le cercle vicieux d'une position logique univoque et hiérarchique doit être remplacé par les confrontations d'une dialogique donnant une position théorique valable à l'altérité. Toute la question consiste à savoir dans quelle mesure il est possible de baliser le passage d'une égalité identitaire à une égalité surgie du respect des différences.

Pour plusieurs, à ce stade de l'analyse, le discours sur la différence n'est qu'une version moderne de plaidoyer libéral opposant l'égalité et la liberté. Dans son étude consacrée à Hegel et intitulée « De la société civile à l'État : l'irruption de l'inégalité », France Giroux éclaire certaines racines de ce débat en mettant en évidence la nature des critiques qu'une pensée dite libérale, voire conservatrice, peut adresser au libéralisme politique issu de la Révolution française, situant ainsi d'une manière plus précise la nature de l'inégalité proclamée. Le passage de la société civile à l'État marque, en effet, dans la philosophie hégélienne l'émergence de l'inégalité politique (entre les sujets et les législateurs ou fonctionnaires) et de l'inégalité sociale (les exclus de la Déclaration des droits, c'est-à-dire la classe ouvrière). Le

diagnostic que pose Hegel sur la Révolution française permet de situer ses thèses entre celles de Platon et de Rousseau ; il permet surtout de désigner l'inadéquation d'une présentation de la philosophie hégélienne soit comme philosophie libérale, soit comme philosophie conservatrice.

Dans la pensée contemporaine, enfin, on prend trop facilement pour acquis que la désirabilité d'une égalité dans le respect des différences témoignerait de sa possibilité. Or, rien n'est moins sûr. L'impasse des égaux traverse si aisément les discours sur la différence qu'il faut plutôt conclure, avec Michèle Morosoli, à la nécessité d'une déconstruction non seulement de l'Un mais aussi du Multiple, non seulement du Même, mais aussi de l'Autre, tous deux, dans leur nomination inégalitaire.

Dans « Les avatars de la différence », Michèle Morosoli montre en effet à quel point certains discours psychanalytiques sur l'homme et la femme proposent, au nom même de la différence, un double mouvement d'exclusion de la différence et de sa ré-inclusion comme contraire. Le coefficient inégalitaire des discours sur la différence se rattache ainsi à leur dialectique d'oppositions hiérarchiques. À leur tour, ces coefficients d'inégalité expliquent le décalage entre l'égalité « générale » et les égalités « spécifiques », les secondes étant plus quantifiables et applicables que les premières.

Cette manière d'interroger l'égalité « générale » à partir des discours sur les différences tranche avec le scénario courant où les égalités « spécifiques » sont traitées comme autant de régionalismes épistémologiques. En réalité, ce décalage principal que l'on établit entre l'égalité « générale » et les égalités « spécifiques » explique à lui seul le terrain sur lequel surgit et s'alimente l'impasse des égaux.

Au plan méthodologique, ou à tout le moins programmatique, nos premières enquêtes sur l'égalité nous permettent donc d'inverser, dorénavant, les présupposés. Au lieu de poser l'immunité axiologique des théories générales de l'égalité, par tant, au lieu d'expliquer les inégalités effectives par la nonapplicabilité des théories générales en vertu des aléas de l'histoire, on posera plutôt l'efficacité historique considérable des théories générales de l'égalité dans la justification même des inégalités

spécifiques. Pour paraphraser, mais sans orthodoxie, le mot de Hegel sur ceux qui auraient les mains pures, si ils avaient des mains, on pourrait dire que les discours contemporains sur l'égalité ont bel et bien des mains, mais des mains inégalitaires et que c'est la raison pour laquelle il est plus commode de les déclarer manchots.

En d'autres termes, à cette phase-ci de nos recherches, nous pouvons établir que les piétinements de la thématique contemporaine de l'égalité ne sauraient faire l'objet d'une analyse adéquate à moins d'une rupture systématique avec la prédilection contemporaine pour une égalité procédurale, cette forme d'égalité dont le seul formalisme réside dans sa justification du silence sur les obstacles spécifiques qui jalonnent les processus d'égalisation.

Après avoir montré comment les théories générales de l'égalité peuvent rendre compte des impasses des égaux, il reste dès lors à étudier comment et à quelles conditions les rapports spécifiques entre les deux moitiés du monde, c'est-à-dire les hommes et les femmes, pourraient laisser émerger des théories égalitaires. Il reste, en somme, à répondre à une question que nous posions au début de cette recherche, à savoir : comment une pensée de la différence peut-elle s'allier à une visée égalitaire ?

C'est à cette tâche que l'équipe de recherche consacre dorénavant ses activités. Entre temps, nous espérons avoir au moins démontré que telle était désormais la question à poser.

Département de philosophie
Université de Montréal

Cent quarante manières d'être égaux

Louise Marcil-Lacoste

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203245ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203245ar>

[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

Marcil-Lacoste, L. (1984). Cent quarante manières d'être égaux. *Philosophiques*, 11 (1), 125-136. <https://doi.org/10.7202/203245ar>

Résumé de l'article

Analysant les caractéristiques majeures des notions contemporaines d'égalité à la lumière d'une bibliographie que l'auteur publiera bientôt, cette étude montre les contradictions qui existent dans la documentation actuelle entre les études traitant implicitement ou explicitement d'égalité, ainsi que l'importance de sept caractéristiques marquantes des théories de l'égalité du XX^e siècle. L'auteur soutient que les griefs courants concernant l'absence de clarté de la notion contemporaine d'égalité découlent d'une manière significative d'une réduction systématique de l'ensemble des possibilités ouvertes par la documentation actuelle dans son ensemble, plutôt que de l'absence de définition de l'égalité.

CENT QUARANTE MANIÈRES D'ÊTRE ÉGAUX

par Louise Marcil-Lacoste

RÉSUMÉ. Analysant les caractéristiques majeures des notions contemporaines d'égalité à la lumière d'une bibliographie que l'auteur publiera bientôt, cette étude montre les contradictions qui existent dans la documentation actuelle entre les études traitant implicitement ou explicitement d'égalité, ainsi que l'importance de sept caractéristiques marquantes des théories de l'égalité du XX^e siècle. L'auteur soutient que les griefs courants concernant l'absence de clarté de la notion contemporaine d'égalité découlent d'une manière significative d'une réduction systématique de l'ensemble des possibilités ouvertes par la documentation actuelle dans son ensemble, plutôt que de l'absence de définition de l'égalité.

ABSTRACT. Analyzing the major features of the contemporary notions of equality on the basis of the author's forthcoming bibliography on the subject, this paper shows the contradictions between the implicit and the explicit literature on the subject, the main categories by virtue of which one must assess the contemporary approaches on equality, and the importance of seven outstanding features of XXth Century equality theories. It is argued that current grievances concerning the lack of clarity of the contemporary notion of equality results in a significant manner from the systematic reduction of all the possibilities opened by the present literature on equality as a whole, rather than from a lack of definition of equality.

L'ensemble des enquêtes qui m'ont conduite à la mise au point d'une bibliographie analytique et critique des écrits contemporains sur l'égalité permet d'établir la richesse conceptuelle prodigieuse de cette notion au XX^e siècle. Il sera question ici d'un indice majeur de cette richesse, l'ensemble considérable de désignations auxquelles il a fallu recourir pour compiler les inclusions de l'entrée « égalité » de l'index thématique de cette bibliographie qui paraîtra sous peu aux Presses de l'Université de Montréal.

Mais avant de commencer l'analyse, formulons explicitement l'antithèse des réactions susceptibles de produire un titre comme celui que j'ai choisi. Car cette avalanche de désignations — cent quarante manières d'être égaux, c'est vraiment énorme dans les deux sens du terme (énorme) — peut laisser croire que la thématique contemporaine de l'égalité soit le résultat de la plus totale confusion conceptuelle — (auquel cas il n'y aurait pas à s'étonner des impasses que connaissent les projets égalitaires) ou alors le résultat du plus étonnant des culs-de-sac théoriques (s'il existe tant de manières d'être égaux, comment expliquer les piétinements des thématiques égalitaires ?).

Comme on le verra, cependant, aucune de ces interprétations n'est fondée, à cause d'un paradoxe particulièrement saisissant de la thématique contemporaine de l'égalité. D'une part, en effet — c'est le cas de la très vaste majorité des auteurs analysés, c'est-à-dire environ 5000 — l'égalité n'est pas une notion à laquelle on se réfère d'une manière explicite. De ce point de vue, il y a donc bel et bien confusion conceptuelle. D'un autre côté, cependant, — c'est le cas des quelque 800 écrits recensés dans ma bibliographie — lorsqu'on aborde l'égalité d'une manière explicite, on en discute généralement comme s'il n'existait qu'une ou deux, tout au plus dix manières d'être égaux. De ce point de vue, il y a bel et bien impasse théorique et non un arsenal de notions dont il serait facile d'exploiter le réseau lorsqu'on aborde les projets égalitaires.

Et pourtant, ma recherche le montre bien, entre la confusion (prévisible) des discours *implicites* et l'univocité (inattendue) des discours *explicites* sur l'égalité se profilent les 140 manières d'être égaux que l'analyse et le cumul des thématiques séparées permettent de repérer. On ne peut donc, ici, parler de confusion totale : 140 manières explicites, thématisées, articulées d'être égaux, ce n'est pas l'absence de détermination, voire de définition. Mais on ne peut, non plus, parler d'une définition claire, stricte ou opérationnelle de l'égalité au XX^e siècle : 140 désignation articulées et thématisées, ce n'est pas une sinécure théorique, critériologique ou définitionnelle.

Avant donc de déterminer si l'avalanche des notions d'égalité est susceptible de favoriser ou de compromettre les projets

égalitaires, il faut, me semble-t-il, prendre la mesure des paramètres théoriques actuellement disponibles (mais non exploités) de la thématique contemporaine, entre d'une part le zéro conceptuel qu'évoquent les auteurs déplorant l'absence de définition claire de l'égalité et l'infini des possibilités conceptuelles qu'évoque la bigarrure des théories contemporaines (séparées). Une fois cette démarche accomplie, on sera en mesure d'apprécier les sept traits majeurs de la typique contemporaine de l'égalité.

DONNÉES QUANTITATIVES

On aura une première idée de l'ampleur de la tâche à accomplir en prenant connaissance d'un certain nombre de données quantitatives et typologiques tirées de la seule entrée « égalité » de mon index thématique. Pour procéder à cette compilation, il a fallu procéder en trois étapes. Tout d'abord, l'inventaire des expressions où le mot « égalité » était *suivi* d'un adjectif (comme dans l'expression « égalité arithmétique ») ou d'un complément (comme dans l'expression « égalité de fait ») a permis de recenser 165 entrées dont l'analyse a permis de dégager le titre de cette communication (voir Tableau I).

En second lieu, il a fallu compléter cette liste de l'ensemble des expressions où la notion d'égalité était *précédée* d'un autre terme qu'elle complétait, elle-même, soit comme adjectif (comme dans l'expression « distribution égale »), soit comme complément (comme dans l'expression « postulat d'égalité »). Cette seconde liste totalise 97 entrées. Enfin, en troisième lieu, il a fallu répertorier l'ensemble des catégories retenues au sein des typologies existantes de l'égalité au XX^e siècle, la plupart de ces typologies (c'est-à-dire 16/21) regroupant les tendances à partir de trois catégories, les plus fréquentes étant le conservatisme, le libéralisme et le socialisme. Ce dénombrement a néanmoins permis de repérer 68 catégories de classification des théories contemporaines.

Une fois ces opérations accomplies, on retrouve un ensemble de 330 désignations de l'égalité au XX^e siècle. Il faut toutefois apprécier cet indice quantitatif global en procédant à trois types majeurs de soustractions : les redondances (par exemple, « égalité de distribution » et « distribution égalitaire »), les

expressions données comme synonymes (par exemple, « égalité arithmétique » et « égalité contractuelle »), les expressions données comme sous-ensembles déjà repérés (par exemple, « l'égalité des résultats » ou « l'égalité des revenus » sont données comme sous-ensemble de « l'égalité des points d'arrivée », elle-même donnée comme synonyme de « égalitarisme du stade final »). Bien entendu, il est possible de concevoir que les nuances séparant ces diverses expressions doivent être maintenues (elles le seront du reste dans le lexique), cependant notre objectif ici est d'un autre ordre. Il s'agit de donner l'image la plus juste possible des *désignations* de l'égalité, partant de ne pas risquer de sur-évaluer les « nuances » sous prétexte de réfuter l'approche définitionnelle étroite du XX^e siècle.

En somme, ainsi émondées et interprétées, les 330 désignations contemporaines de l'égalité signalent l'existence d'environ 140 manières d'être égaux, d'environ 77 manières d'en parler et d'environ 28 manières d'en classer les orientations.

DONNÉES TYPOLOGIQUES

Il serait trop long de donner ici la liste des 140 manières d'être égaux. Néanmoins, ne façon éclairante de poursuivre brièvement l'analyse consiste à procéder à une classification sommaire du contenu de ces désignations. À mon sens, il faut ici retenir au moins sept méta-catégories (voir Tableau II). Dans ce qui suit, je définirai rapidement chaque catégorie et en offrirai une illustration, résumant en outre la manière dont chaque catégorie tranche avec les énoncés typiques du XX^e siècle la concernant.

I. Catégories extensives (catégories de dénotation ou d'extension, objets auxquels le concept d'égalité renvoie ou s'applique)

L'égalité dite « universelle » recouvre en réalité une extension logique variable (13 désignations dans mon lexique) selon qu'on en conçoit l'application aux individus, aux groupes, aux peuples, à l'humanité ou à l'espèce. Les individus, selon le cas, désignent soit l'ensemble des personnes relevant d'une institution donnée, soit l'ensemble des caractéristiques par lesquelles

les personnes échappent aux règles institutionnelles ou les transcendent. Les groupes représentent ici tous les sous-ensembles socio-économico-politiques, mais aussi les classes sociales, les races, les sexes. Quant aux peuples, ils désignent un ensemble varié de totalités socio-économico-politiques spécifiques, mais aussi les nations, les pays, les ethnies, les continents. L'humanité, seule désignation strictement universelle, désigne l'ensemble des être humains de tous temps et de tous lieux. L'espèce élargit ce concept en y ajoutant les animaux, comme dans ce qu'il est désormais convenu d'appeler le « speciesism ».

Au sein de ces catégories extensives, celle de l'individu et celle de l'humanité représentent les plus fréquentes. Celle de l'espèce correspond à la catégorie la plus novatrice du XX^e siècle. La catégorie des peuples est la plus rarement employée, alors que celle des groupes est le plus fréquemment discutée et controversée. On en soupèse en effet les relations avec la catégorie des individus (un groupe est-il supérieur ou réductible à la somme des individus qui le composent ?) ainsi qu'avec la catégorie des sous-ensembles structurels comme les classes, les sexes, les races (le caractère universelle de la classification, par exemple, raciale, l'emporte-t-il sur son extension démographique dans un ensemble donné ?). Cet ensemble de problèmes logiques de dénotation du terme « égalité » marque d'ores et déjà l'inadéquation d'une classification des théories de l'égalité à partir d'une symétrie logique entre l'égalité et l'inégalité, car selon l'extension en cause, la relation entre les égaux et les inégaux est presque toujours asymétrique quant au nombre de membres inclus ou exclus d'une catégorie extensive.

II. Catégories intensives (catégories de connotation ou de compréhension, ensemble des caractères ou attributs de l'objet désigné)

L'égalité dite « générale » peut faire l'objet d'un ensemble de désignations qualitatives (45 dans mon lexique) qui en déterminent, grosso modo, le degré, parfois la nature, interprétée comme intensité non mesurable. J'en ai regroupé ici 14 pôles significatifs dans la mesure où ils témoignent de l'éclatement même de la notion d'égalité dite « générale », comme si cette

dernière n'était que la forme vide d'un ensemble d'égalités « spécifiques ».

III. Catégories discursives

Les discours sur l'égalité attribuent à cette notion divers statuts épistémologiques (30 dans mon lexique) dont les quelques exemples ici donnés témoignent de l'insuffisance de la thématique réduisant les enjeux à l'idée d'égalité comme présupposition du discours pratique.

IV. Catégories génologiques

On attribue souvent à l'égalité dite « universelle » ou « générale » un type, un genre, un modèle abstrait de détermination (19 dans mon lexique). Les exemples ici reproduits contreviennent à la description de l'égalité même « générale » comme sous-ensemble flou de la théorie contemporaine.

V. Catégories de spécification

On donne communément un sens spécifique à la notion d'égalité (25 dans mon lexique) à partir des disciplines d'études et de recherches universitaires ou à partir de domaines d'intervention sociale, à l'occasion, à partir d'institutions spécifiques susceptibles d'élaborer des mesures égalitaires. Cette spécification illustre le piétinement des doléances sur l'extraordinaire difficulté qu'il y aurait à franchir le gouffre entre une égalité dite « générale » et des égalités dites « spécifiques ».

VI. Catégories d'attribution

L'idée célèbre que l'égalité suppose de donner à chacun selon ses besoins, recevant de chacun selon ses capacités court-circuite les 12 désignations par lesquelles on définit les règles de l'attribution de l'égalité : selon les aptitudes, les besoins, les capacités, la contribution, les efforts, les intérêts, le mérite, la performance, les résultats, les talents, le travail et la vertu. Cette panoplie de catégories d'attribution explique, à elle seule, les malentendus qui surgissent lorsque, sous l'expression de « donner à chacun selon son dû » ou encore sous l'expression de « l'égalité des chances », on désigne en réalité non seulement

le couronnement d'un effort plutôt que les caractéristiques d'une performance, mais aussi l'importance des aptitudes par rapport à l'intérêt en cause.

VII. Catégories d'exigences

On ramène souvent les revendications reliées à l'égalité à la notion d'égalité d'accès, d'égalité des chances et d'égalité de traitement. Les plus novateurs incluent dorénavant l'égalité des résultats. Il reste que l'on peut repérer 56 désignations significatives des exigences ou des revendications que recouvre l'idée contemporaine d'égalité que je reproduis dans le tableau. La richesse sémantique de cette catégorie explique sans doute la profusion des diagnostics pessimistes quant au degré d'égalité atteint dans un pays : tant d'exigences semble inflationnaire à la plupart des auteurs. À ce qu'il me semble, la richesse de cette catégorie désigne surtout l'*ensemble* du champ heuristique que doit couvrir la prospective en matières d'égalité, ensemble dont la thématique contemporaine ne semble avoir perçue que la portion congrue.

Déjà copieuses, ces métacatégories de classification de la thématique conceptuelle contemporaine de l'égalité annoncent la possibilité d'innombrables relations dialectiques. Par exemple, — ceci correspond aux soulignés de mon second tableau — on peut discourir sur l'égalité sociale (une des égalités spécifiques, catégorie V) en ayant à l'esprit une extension logique de type individuel (catégorie extensive I), une intensité qualitative de type fonctionnel (catégorie intensive II), un statut épistémologique relevant du consentement social avéré (catégorie discursive III), un modèle abstrait de type arithmétique (catégorie génologique IV), un scénario d'attribution fondé sur le mérite (catégorie d'attribution VI) et un ensemble d'exigences touchant le pouvoir et la richesse (catégories d'exigences VII).

L'exemple dont je vient d'esquisser la combinatoire représente, disons-le, un des scénarios argumentatifs typiques de la logique égalitaire du XX^e siècle. Tout ce que je voudrais souligner c'est que sa pertinence, son importance, voire sa prégnance ne doivent pas faire oublier l'ampleur du panorama logique à l'intérieur duquel ce scénario opère ses découpages, partant l'am-

pleur des possibilités logiques ouvertes par la thématique contemporaine, mais non exploitées par elles. En d'autres termes, pour ceux qui pensent que 140 manières d'être égaux, c'est vraiment énorme, soulignons que cette énumération se situe fort en deça des possibilités logiques de conceptualisation explicite actuellement disponibles dans la thématique contemporaine.

LA TYPIQUE CONTEMPORAINE DE L'ÉGALITÉ

Pour conclure, j'ajouterai quelques remarques sur la manière typique de parler d'égalité au XX^e siècle afin d'en faire ressortir le paradoxe à la lumière de ce qui précède. Lorsque les spécialistes de l'égalité déplorent l'obscurité de cette notion, ils ne le font pas, le plus souvent, sur la base de la complexité que dévoile notre brève analyse des désignations de l'égalité. Ils le font, le plus souvent, sur la base d'une réduction systématique des paramètres heuristiques et notionnels d'ores et déjà disponibles. En d'autres termes, les difficultés que l'on trouve à la notion d'égalité découlent moins de la conscience de sa richesse conceptuelle phénoménale que de la manière systématique par laquelle on en ignore l'ampleur.

À la *thématique tacite de l'égalité* — le fait que la plupart des auteurs n'en traitent pas de manière explicite — s'ajoute, pour la plupart des auteurs qui en traitent d'une manière explicite, le *sous-ensemble flou de la thématique égalitaire* : ils évoquent l'égalité comme ambiance, attitude, besoin, dynamique, impulsion, mouvement, passion, rhétorique (24 entrées dans mon lexique).

Pour ceux qui offrent une définition du concept d'égalité, on observe le plus souvent le recours à une *seule* définition possible, ce que j'appelle *l'approche définitionnelle univoque*.

On thématise, ensuite, cette définition par le biais d'une opposition entre l'égalité et *un* antonyme *privilegié* : la liberté, la différence, la complémentarité, la hiérarchie, l'ordre, la justice, le progrès, la raison (18 entrées dans mon lexique) ; ce que j'appelle *le privilège de l'antinomie exclusive*.

On analyse enfin cette définition par le recours à des disjonctions, surtout, pour l'heure, la distinction entre l'égalité

générale et les égalités spécifiques, l'égalité de droit et l'égalité de fait, l'égalité comme processus historique et l'égalité comme idéal (38 entrées dans mon lexique). C'est ce que j'appelle *le scénario disjonctif d'analyse*.

Si on aborde le statut épistémologique d'une définition, on retient surtout l'idée d'égalité en tant que présupposition du discours pratique. J'appelle ce phénomène *la charpente intuitive* non pas de la notion mais *de l'argumentation égalitaire*. Enfin, pour ceux qui s'intéressent aux problèmes de justification, la question de l'heure consiste à savoir qui, de l'égalité ou de l'inégalité, exige une démonstration. J'appelle cette perspective *le dilemme de la légitimité asymétrique*, que l'on résout le plus souvent en remarquant que le fardeau de la preuve repose sur les épaules de l'apologiste des inégalités, lesquelles, du reste, à la lumière de la thématique contemporaine, seraient plus faciles à justifier que l'égalité.

Avec ces caractéristiques, la typique contemporaine de l'égalité explique le paradoxe que je formulais au début de cette analyse. Elle opère en effet d'une manière telle que la richesse heuristique de la thématique de l'égalité du XX^e siècle apparaît comme une pauvreté sémantique et conceptuelle. Tout cela explique l'obsession que l'on pratique à l'égard de l'égalité de procédure, dite « procédurale » ou dite « égalité de considération » : l'idée que le droit de tous à une *considération* égale soit un principe de procédure (les *traiter* également à moins de démontrer la pertinence d'un traitement différentiel), l'idée que l'égalité des êtres humains doive être *présupposée* au plan de la procédure (en les incluant tous comme membres d'en ensemble), cette présupposition étant garante du caractère égalitaire de ses résultats. Pourvu, en somme, que l'on fasse l'économie des jugements substantiels sur les 140 manières d'être égaux, on peut présumer les résultats égalitaires.

Je dis que cette manière de pratiquer la cécité, comme condition de l'égalité, tire davantage sa vertu des réductions qu'opère la typique contemporaine que de l'obscurité de la notion d'égalité. Car s'il suffit d'être (méthodologiquement ou procéduralement) aveugle pour devenir égaux, il ne faut sans doute pas s'étonner que des 140 manières d'être égaux que recouvre

la thématique contemporaine de l'égalité, on ne puisse tirer qu'une seule manière d'être égalitaire. Celle qui préfère le tacite, l'univoque, l'antinomique ou le disjonctif à tout ce qui, explicite, pluriel, dialectique et articulé risquerait, peut-être, d'ouvrir les yeux.

Le problème n'est pas, n'est plus, de définir l'égalité. Le problème est de choisir, entre des centaines de désignations, en quels sens il est devenu légitime d'être, aujourd'hui, pour ou contre l'égalité.

NOTA BENE

Dans mon lexique, il existe 140 manières d'être égaux. Quant à l'inégalité, je recense 44 désignations, dont 5 synonymes et 22 reprises (à l'envers) des désignations de l'égalité. Il existe donc, au XX^e siècle, 22 manières d'être soit égaux ou inégaux, 118 manières (asymétriques) d'être égaux et seulement (?) 19 manières (asymétriques) d'être inégaux.

TABLEAU I : DÉSIGNATIONS DE L'ÉGALITÉ
(données quantitatives)

LISTE I :	Expressions où le terme « égalité » est <i>suivi</i> d'un adjectif (par exemple, « égalité arithmétique ») ou d'un complément (par exemple, « égalité de fait »)	TOTAL : 165
N.B.	Expressions données comme synonymes	total : 11
	Expressions données comme sous-ensembles	total : 14
	Désignations différentes	<u>TOTAL : 140</u>
LISTE II :	Expressions où la notion d'égalité est <i>précédée</i> d'un mot auquel s'ajoute l'égalité comme adjectif (par exemple, « distribution égalitaire ») ou comme complément (par exemple, « postulat d'égalité »).....	TOTAL : 97
N.B.	Expressions données comme synonymes	total : 14
	Expressions qui reprennent la liste I	total : 6
	Désignations différentes	<u>TOTAL : 77</u>

LISTE III :	Typologies sur l'égalité, liste alphabétique des 21 auteurs ayant offert une classification des principaux concepts de l'égalité .. total : 12 principaux concepts d'inégalité... total : 8 évaluation de l'égalité..... total : 1 Catégories de classification retenues par tous les auteurs TOTAL : 68
	N.B. Catégories reprises d'une typologie à l'autre..... total : 16 Catégories recoupant les désignations en Listes I et II..... total : 24 <u>Désignations différentes..... TOTAL : 28</u>

TABLEAU II : MÉTACATÉGORIES DE L'ÉGALITÉ
(données quantitatives et illustrations)

I. Catégories extensives	 TOTAL : 13
Individus (personnes, sujets juridiques, créatures de Dieu, êtres humains . . .)	
Groupes (sous-ensembles sociétaux, classes sociales, race, sexe . . .)	
Peuples (ensemble sociétal, nations, ethnies, pays, continents . . .)	
Humanité (êtres humains de tous temps et de tous lieux)	
Espèce (êtres humains et animaux)	
II. Catégories intensives	 TOTAL : 45
Absolue / relative, Abstraite / concrète, Active / passive, Apparente / réelle, Approximative / stricte, Fondamentale / fonctionnelle, Faible / forte / radi- cale, Formelle / substantielle, Inconditionnelle / segmentaire, Négative / positive, Rudimentaire / complète / illimitée, Objective / subjective, Ordon- née / subversive, etc.	
III. Catégories discursives	 TOTAL : 31
Affirmation, argument, but, consentement, con- cept, condition, croyance, instrument de lutte, injonction, méthode, mot d'ordre, moyen, norme, paradoxe, présupposé, principe, règle, relation, revendication, valeur, etc.	

IV. Catégories génologiques TOTAL : 19

Arithmétique, distributive, équivalente, géométrique, horizontale (par nivellement), logique, procédurale, proportionnelle, verticale, etc.

V. Catégories de spécification TOTAL : 25

Anthropologique, biologique, civile, conjugale, culturelle, démocratique, économique, éducative, familiale, génétique, institutionnelle, intellectuelle, juridique, législative, logique, mathématique, morale, naturelle, parentale, physique, politique, sociale, surnaturelle, symbolique . . .

VI. Catégories d'attribution TOTAL : 12

Selon aptitudes, besoins, capacités, contribution, efforts, intérêts, mérite, performance, résultats, talents, travail, vertu.

VII. Catégories d'exigences TOTAL : 56

Accès, avantages, bénéfiques, biens, (tangibles et intangibles), bonheur, capacités, chances, charge, circonstances, classe, "concern", conditions, considération, contribution, départ, désir, développement, diplôme, dispositions, distribution, droit(s), devoir, éducation, environnement, habitation, fonction, information, langage, liberté, mérite, naissance, obligation, occupation, origine, participation, performance, points d'arrivée, points de départ, position, pouvoir, prestige, prétention, privilèges, répartition, respect, redistribution, ressource, résultats, rétribution, revenus, richesse, satisfaction, statut, structure, tâche, traitement.

Département de philosophie
Université de Montréal

À quoi peut bien servir la notion d'égalité si elle n'est ni vraiment heuristique ni simplement éristique?

Jocelyn R. Beausoleil

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203246ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203246ar>

[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

Beausoleil, J. R. (1984). À quoi peut bien servir la notion d'égalité si elle n'est ni vraiment heuristique ni simplement éristique? *Philosophiques*, 11 (1), 137-155.
<https://doi.org/10.7202/203246ar>

Résumé de l'article

Je resitue tout d'abord la notion d'égalité dans le contexte historique de la société industrielle moderne, afin d'en retracer la genèse. Cette approche vise à introduire le lecteur au problème de la saisie conceptuelle de la notion d'égalité et de la détermination de son contenu. C'est l'occasion de discuter si cette notion peut répondre à une fonction heuristique ou bien si elle n'a qu'un rôle éristique. L'hypothèse développée est qu'une telle notion constitue plutôt une représentation schématique de celle de justice. La vacuité principielle du schème d'égalité a, par ailleurs, toujours pour effet de nous reconduire en définitive à l'examen de sa fonctionnalité opérationnelle.

À QUOI PEUT BIEN SERVIR LA NOTION D'ÉGALITÉ SI ELLE N'EST NI VRAIMENT HEURISTIQUE NI SIMPLEMENT ÉRISTIQUE ?*

par Jocelyn R. Beausoleil

RÉSUMÉ. Je resitue tout d'abord la notion d'égalité dans le contexte historique de la société industrielle moderne, afin d'en retracer la genèse. Cette approche vise à introduire le lecteur au problème de la saisie conceptuelle de la notion d'égalité et de la détermination de son contenu. C'est l'occasion de discuter si cette notion peut répondre à une fonction heuristique ou bien si elle n'a qu'un rôle éristique. L'hypothèse développée est qu'une telle notion constitue plutôt une représentation schématique de celle de justice. La vacuité principielle du schème d'égalité a, par ailleurs, toujours pour effet de nous reconduire en définitive à l'examen de sa fonctionnalité opérationnelle.

ABSTRACT. I set up at first the notion of equality within the historical context of modern industrial society, so that its genesis is recalled to mind. This way of approach aims at placing the reader in front of the problem which consists in apprehending conceptually the notion of equality and in determining its content. That gives the opportunity to inquire thereinto, if the considered notion may have an heuristic value or else only an eristic character. The unfolded hypothesis is that such a notion provides rather a schematic depiction for the one of justice. The vacuity in itself of the schema of equality compels moreover to ponder after all its operational functionality everywhere it is applied.

J'aimerais rappeler ici quelques observations faites par Raymond Aron sur le paradoxe, ou mieux encore sur la contradiction, que recèle la société industrielle moderne.

* Cette conférence fut prononcée le 25 janvier 1982 au Département de Philosophie de l'Université de Montréal, d'abord devant une équipe de recherche sur « Les théories de l'égalité et les problèmes philosophiques de la condition féminine », et ensuite de nouveau le même jour dans le cadre d'un « Colloque sur des thèmes actuels en éthique ». Le texte de cette conférence, préalablement intitulée *Le mot « égalité » peut-il vraiment correspondre à un concept heuristique ou bien n'est-il qu'un terme éristique ?*, a ici été revu et augmenté pour la publication.

Raymond Aron remarque en effet, et c'est même la thèse centrale de son ouvrage intitulé *Les désillusions du progrès — Essai sur la dialectique de la modernité*¹, que la société industrielle moderne est à la fois égalitaire dans son aspiration et hiérarchique dans son organisation. De plus, il souligne que l'idéal égalitaire, tel que formulé au XVIII^{ème} siècle, apparaît équivoque. Car, si l'organisation rationnelle du travail permet effectivement d'augmenter la richesse disponible pour une éventuelle réduction des inégalités, l'efficacité requise, elle, par contre, ne peut pas aller sans une certaine hiérarchie d'autorité. C'est pourquoi, conclut-il, la caractéristique fondamentale de la société industrielle moderne réside dans l'instabilité constante d'un processus. Ainsi, cette société se révèle-t-elle en elle-même essentiellement différenciée et stratifiée, en raison de la multiplicité des fonctions qu'elle comporte nécessairement. Enfin, selon Raymond Aron, l'universalisation de la société industrielle moderne engendre l'inégalité de la croissance et du progrès entre les grandes entités économique-politiques internationales, empêchant par-là même jusqu'à maintenant l'unification planétaire de l'humanité.

De ces quelques observations, je commencerais par retenir ceci : l'égalité, à laquelle se réfère le discours juridico-politique de la société industrielle moderne, renvoie à un idéal formulé au XVIII^{ème} siècle. Il n'est nullement signifié par-là, cependant, que le mot « égalité » ne prendrait sens qu'avec la philosophie politique du XVIII^{ème} siècle. Ainsi que l'on sait, déjà dans l'Antiquité le Stoïcisme affirmait l'égalité de tous les hommes fondée sur leur commune possession de la raison. Et l'on peut dire que le Christianisme répandait lui aussi, à sa façon, l'idée d'égalité, puisqu'il professait que tous les hommes étaient égaux sous le regard de Dieu. Ce qui est plutôt signifié ici, c'est que le mot « égalité », véhiculé dans la théorie de la société industrielle moderne, tient son sens, d'une façon à la fois plus immédiate et plus prégnante, des représentations issues d'une réflexion critique sur l'ordre social prévalant dans l'Europe aristocratique du XVIII^{ème} siècle. C'est de cette façon que l'égalité, pour laquelle il est pris parti ou contre laquelle il est vitupéré,

1. Voir Raymond Aron, *Les désillusions du progrès — Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, « Liberté de l'Esprit » (Éditions Calmann-Lévy), 1969, xxiii/377 p.

se comprend désormais principalement — sans que ce soit en toute exclusivité — par référence au mouvement de pensée qui se dessine de plus en plus nettement au Siècle des Lumières.

Or, ce mouvement de pensée qui donne naissance à ce sens spécifiquement moderne de l'égalité n'est pas sans équivoque. Il y a une sorte d'ambiguïté congénitale, pourrait-on dire, enveloppant dès ce moment-là le mot « égalité ». Cette ambiguïté, Raymond Aron la voit dans le fait que ce qui permettrait la mise en œuvre effective du projet d'égalité est en même temps ce qui tout aussitôt en menace la possibilité, et peut-être même la détruit. Ce à quoi Raymond Aron songe ici, c'est à l'impératif de l'organisation rationnelle de la société. En effet, l'élimination des disparités sociales suppose nécessairement une certaine efficacité qui, à son tour, requiert immanquablement une différenciation fonctionnelle. Et c'est cette même différenciation fonctionnelle qui, une fois portée à une dimension planétaire, divise l'humanité en de grands ensembles laissant voir de fortes inégalités de développement. Ainsi, le problème d'une saisie adéquate de toutes les implications théoriques de l'égalité dans la société humaine conduirait ultimement à rejoindre le problème de l'instauration d'un nouvel ordre mondial.

Je ne désirerais toutefois pas, afin de rester dans les limites de la présente communication, aller davantage de ce côté, et je préférerais plutôt m'en tenir à la question centrale de la structure de la société en tant que telle.

Il faudrait sans doute remarquer que le diagnostic posé par Raymond Aron — reconnaissant comme inéluctable une certaine hiérarchie dans la structure de l'organisation sociale — ne semble pas devoir être compris à partir de l'opposition stricte de l'homogène et de l'hétérogène. Autrement dit, si l'on observe un phénomène de hiérarchisation dans la société, cela ne provient aucunement de ce que les individus faisant partie de cette société soient absolument hétérogènes les uns aux autres. Au contraire, pour autant que la hiérarchie caractérisant la structure sociale résulte d'une différenciation fonctionnelle, cette sorte de hiérarchie n'est possible qu'à l'intérieur d'une sphère d'homogénéité englobante, dans laquelle la relation hiérarchique peut précisément se constituer et s'articuler. Je ne pense pas que, pour

comprendre la relation hiérarchique en question, il faille faire référence à ce qui serait absolument hétérogène, à ce qui serait d'un genre tout autre, à ce qui serait l'antihomogène pur. L'on pourrait envisager théoriquement, par ailleurs, que l'opposition de l'homogène et de l'hétérogène donne lieu à une autre sorte de relation hiérarchique, mais ce ne serait pas alors une hiérarchie découlant strictement d'une différenciation fonctionnelle. Ici, suivant l'analyse que Raymond Aron propose de la société industrielle moderne, c'est bien plutôt la différenciation fonctionnelle qui, commandant la hiérarchie, produit ultimement l'inégalité dans la structure sociale. C'est donc, au fond, parce qu'il y a nécessairement une irruption de la différence dans le fonctionnement de l'organisation sociale que surgit le problème de l'inégalité.

À ce propos, l'on pourrait peut-être se demander avec Ralf Dahrendorf si l'inégalité parmi les hommes n'est pas un élément nécessaire à la structure de toute société humaine². Cet auteur tient même le problème de l'inégalité pour la clé de l'histoire de la sociologie, en tant que cette dernière se veut justement la théorie de la société civile. C'est ainsi qu'il explique la continuité historique de cette thématique de l'égalité, qui court depuis le XVIII^{ème} siècle jusqu'à nos jours. Selon lui, ce que le XVIII^{ème} siècle recherchait comme l'origine de l'inégalité et ce que le XIX^{ème} siècle étudiait comme la formation des classes sociales, ce serait maintenant dans le cadre d'une théorie de la stratification sociale qu'il en serait traité.

Il conviendrait, cependant, de nuancer quelque peu cette thèse de Ralf Dahrendorf, car il n'apparaît pas entièrement juste de dire que les préoccupations théoriques de chacun de ces siècles aient été aussi exclusivement et aussi étroitement circonscrites les unes par rapport aux autres. Il s'agirait plutôt d'une simple question d'accentuation ou d'inflexion dans la manière de conduire l'analyse de la structure sociale. Il ne faudrait pas non plus conclure de ce survol synoptique esquissé par Ralf Dahrendorf que toute la problématique du XX^{ème} siècle se résume au fonc-

2. Voir Ralf Dahrendorf, "On the Origin of Inequality among Men", dans Lee Rainwater, édit., *Social Problems and Public Policy — Inequality and Justice*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1974, p. 41-51.

tionnalisme, bien qu'il y ait incontestablement une certaine « attitude fonctionnelle », aujourd'hui assez répandue, dans la façon d'aborder les problèmes sociaux. Néanmoins, la thèse de Ralf Dahrendorf conserve un mérite indéniable, c'est celui d'attirer l'attention sur le fait que l'ambiguïté enveloppant le mot « égalité » n'est pas sans rejaillir quelque peu sur toute approche théorique de la « stratification sociale » en tant que telle. Ceci veut dire qu'une approche théorique se proposant uniquement comme « fonctionnelle » ne peut pas sans plus contourner les difficultés que suscitent la compréhension et la définition de l'égalité, et en faire ainsi l'économie la plus complète dans le cours de son analyse de la structure sociale. Ces difficultés — et il nous faudra encore y revenir plus loin — tiennent à ce que la notion d'égalité se présente dans un rapport quasi synonymique à la notion d'identité.

Ainsi que tout ce qui a été précédemment exposé le laisse clairement entrevoir, la notion d'égalité — quels que soient d'ailleurs les termes variés dans lesquels elle s'énonce — comporte une genèse. Et la genèse de la notion d'égalité montre que cette notion résulte des formes de contestation qu'ont connu les structures sociales de la civilisation occidentale. Ceci est déjà la conclusion à laquelle en arrive Célestin Bouglé, dans une étude sociologique qu'il consacre aux idées égalitaires, à la toute fin du XIX^{ème} siècle³. Dans cet ouvrage, il insiste sur le fait que les idées égalitaires se rattachent à des jugements de valeur. Elles sont des idées morales consistant en des jugements de droit — et non pas de fait. Il rappelle aussi que, pour qu'une idée s'impose à une société, il faut au moins qu'il y ait auparavant une sorte d'harmonie ou de compatibilité entre les deux. C'est pour-quoi l'explication qu'il propose de la genèse de la notion d'égalité s'attache-t-elle à relever les influences et les tendances qui s'exercent dans la société occidentale, et qui conduisent peu à peu à la formation d'une telle notion. Il s'agirait donc avec l'apparition de la notion d'égalité d'un phénomène éminemment culturel, c'est-à-dire d'un phénomène lié à une certaine aire culturelle, dans la mesure où une civilisation donnée se pense ou se comprend, se définit ou se projette, à travers la notion d'égalité.

3. Voir Célestin Bouglé, *Les idées égalitaires — Étude sociologique*, Paris, Éditeur Félix Alcan, 1899, 249 p.

C'est encore dans cette même veine que se situe l'approche explicative développée par John W. Gardner⁴. Ce dernier part du fait que la plupart — pour ne pas dire l'immense majorité — des sociétés humaines à travers tous les temps ont précisément pour caractéristique fondamentale d'être des sociétés où les privilèges sont héréditaires et où la pleine réalisation des chances de chaque individu n'est pas possible. Or, l'avènement de la révolution industrielle au XVIII^{ème} siècle, précisément parce qu'il faut alors assurer la libre circulation économique, contribue à procurer une plus large autonomie à l'individu et permet le développement des idées démocratiques. Pour John W. Gardner, après l'abandon de la classification héréditaire, deux voies de développement s'offrent à la société : l'individualisme et l'égalitarisme. Ce qu'il entend ici par individualisme, c'est la compétition individuelle, c'est-à-dire la libre concurrence entre les individus. Par contre, l'égalitarisme consiste à atténuer quelque peu les différences de capacité entre les individus, de manière à ramener les chances de chacun autour d'une certaine moyenne. Il souligne, par ailleurs, que l'exaltation de la compétition peut transformer la société en une jungle d'intérêts particuliers et, parce qu'elle engendre des ambitions démesurées, provoquer du même coup d'amères désillusions. D'autre part, l'égalitarisme, s'il devient absolu, peut générer la médiocrité — voire la vulgarité — du comportement, dans la mesure où il peut étouffer la lutte pour l'excellence.

John W. Gardner estime néanmoins qu'une société saine en est une où se combinent ces deux attitudes, que sont l'individualisme et l'égalitarisme. Et, dans la même foulée, il affirme en outre qu'elles correspondent à deux aspects de l'idéal américain. Cependant, il faudrait sans doute ici faire remarquer à l'encontre de cet auteur que, historiquement, la société américaine a toujours préféré la liberté à l'égalité, en ce sens que la première a toujours primé relativement à la seconde. À ce sujet, tout le problème vient selon lui de ce que, dans leurs formes extrêmes, l'individualisme et l'égalitarisme entrent en conflit et s'excluent mutuellement. C'est pourquoi, conclut-il, la tension

4. Voir John W. Gardner, *Excellence — Can We be Equal and Excellent too ?*, New York, Harper & Brothers Publishers, 1961, xiv/171 p.

entre l'accentuation et la limitation de l'action individuelle est inhérente au fonctionnement le plus intime de la démocratie industrielle, et il ajoute encore qu'elle n'est même jamais parfaitement surmontable. En cela, il rejoint la thèse avancée par Raymond Aron — thèse suivant laquelle la société industrielle moderne se déploie en un processus marqué d'une constante instabilité.

Mais comment expliquer que la notion d'égalité intervienne nécessairement dans un contexte social d'instabilité — et qui plus est d'instabilité constante ? D'après Carl Joachim Friedrich, la notion d'égalité connaît une grande ferveur dans les situations où apparaît l'incroyance relativement aux qualités justifiant l'inégalité politique⁵. Or, c'est précisément là le type de situation qu'offre le XVIII^{ème} siècle européen.

Pourtant, la notion d'égalité revêt encore un autre aspect, par lequel elle n'apparaît pas tant comme la désignation d'un but absolu en soi que comme un instrument de lutte contre les abus de la loi positive. Cette thèse intéressante est apportée par Perry Miller en rapport à la Révolution américaine de 1776⁶. Selon lui, dans la situation révolutionnaire en question, la notion d'égalité est intégrée à une compréhension de la loi naturelle où celle-ci est elle-même opposée à la loi effectivement donnée dans le contexte historique. L'évocation de la loi naturelle est utilisée en vue de dénoncer les abus tangibles découlant de l'ordre politique en place. Mais, comme tous les abus dénoncés ne touchent pas toujours strictement l'égalité, Perry Miller est amené à souligner l'ambiguïté que comporte — obligatoirement — la notion d'égalité dans un pareil contexte. Et il signale, de plus, les problèmes que ne manque pas dès lors de susciter la définition de l'égalité en tant qu'idéal positif, c'est-à-dire en tant qu'un idéal ayant un contenu substantiel, susceptible d'être plus ou moins cerné avec précision.

C'est pourquoi peut-on aisément rejoindre la remarque avancée par Daniel Bell, suivant laquelle la notion d'égalité n'est

5. Voir Carl Joachim Friedrich, "A Brief Discourse on the Origin of Political Equality", dans J. Roland Pennock et John W. Chapman, édit., *Nomos IX : Equality*, New York, Atherton Press, 1967, p. 217-227.

6. Voir Perry Miller, "Equality in the American Setting", dans Lyman Bryson et al., édit., *Aspects of Human Equality*, New York, Conference on Science, Philosophy and Religion in their Relation to the Democratic Way of Life Inc., 1956, p. 237-254.

pas, dans l'Amérique du XIX^{ième} siècle, une notion clairement définie, et qu'on se réfère plutôt alors à l'absence de déférence sociale : "What it meant, in effect, was that no one should put on the airs of an aristocrat and lord it over other men. To this extent, it was a negative reaction to the highly mannered society of Europe, and travelers to the United States understood it in those terms."⁷ Il faut ici prendre soin d'entendre cette allusion à l'absence de déférence sociale spécialement dans le sens anglo-saxon de l'expression "social deference", pour en bien saisir la portée très restreinte. D'un autre côté, il est permis d'énoncer — sans grand risque de se tromper — que cette remarque formulée par Daniel Bell en se rapportant à la situation sociale du XIX^{ième} siècle américain peut encore caractériser la situation que nous vivons aujourd'hui. Car, s'il est une notion de l'égalité largement répandue qui soit spontanément appuyée par la grande majorité de la population, c'est bien celle de l'absence de toute déférence sociale manifeste au sein de relations protocolaires. Or, cette simple attitude dans le comportement, que devient alors l'égalité, ne peut se comprendre qu'à partir du mouvement de rejet d'une organisation sociale axée sur les privilèges du rang que confère la noblesse. C'est en ce sens que la notion d'égalité en vient à se confondre avec celle de démocratie, dans la mesure où la démocratie se veut justement la négation — ou parfois encore la destruction — de tout ordre social à caractère aristocratique, et même à la limite de tout élitisme. Toutefois, ainsi que nous l'avons déjà à maintes reprises rappelé, la question de l'égalité n'est, en réalité, jamais aussi simple. Et, de ce point de vue, la remarque de Daniel Bell garde sans doute le mérite d'inciter à penser qu'il y aurait peut-être une distinction à établir entre une forme globale d'égalité caractérisant les relations sociales et une autre forme plus spécifique d'égalité touchant les rapports économico-politiques à l'intérieur d'une société.

En fait, il faut reconnaître qu'il est extrêmement difficile de se représenter ou même d'imaginer une société reposant effec-

7. Daniel Bell, "A 'just' Equality", *Dialogue* (Washington, D.C.), vol. 8, 1975, no 2, p. 85 (trad. franç. : « Ce qu'elle [c'est-à-dire la notion d'égalité] signifiait, en effet, c'était que personne ne pouvait se donner les airs d'un aristocrate et en imposer aux autres hommes. Dans cette mesure, elle était une réaction négative à la société européenne aux manières prétentieuses, et des voyageurs aux États-Unis [par exemple Alexis de Tocqueville] l'ont comprise en ces termes. »).

tivement sur les préceptes de l'égalité la plus absolue, et qui aussi soit vraiment fonctionnelle. Je renverrai ici simplement à une remarque d'André Bêteille qui rappelle que toute société est inconcevable sans conventions et sans règles, parce que toute société en tant qu'ensemble d'individus en interaction requiert nécessairement un certain degré d'organisation impliquant une distribution du pouvoir⁸. D'aucuns pourraient objecter ici que, même si une distribution du pouvoir est inévitable à l'intérieur de l'organisation sociale, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'une telle distribution doive être inégale. En outre, si certaines utopies ne vont pas jusqu'à envisager une distribution du pouvoir qui soit parfaitement égale entre tous les membres de la communauté, du moins prévoient-elles une rotation rituelle dans l'exercice de la charge suprême. Seulement, le fait que toutes ces utopies n'aient jamais pu fonctionner adéquatement vient pertinemment renforcer la thèse énoncée par André Bêteille. Lorsque, par contre, l'on pose son regard sur la société réelle et que l'on en observe le fonctionnement concret, l'on est bien contraint d'admettre que tout exercice du pouvoir suppose, à la limite de son principe même, une différence de force. La nature de cette différence de force peut, par ailleurs, être éminemment variable, dépendamment du degré de développement culturel atteint par une société donnée.

En effet, deux forces d'égale puissance ne pouvant jamais que s'annuler, la mise en mouvement qu'est l'exercice du pouvoir requiert fondamentalement qu'il y ait quelque part un excédent différentiel. L'on voit donc par-là que c'est la société en elle-même qui, de par sa structure constitutive, génère l'inégalité — plus précisément — l'inégalité politique. André Bêteille est d'ailleurs amené à dénoncer le caractère purement mythique de la « société égalitaire primitive ». Cependant, et ceci est plus intéressant pour notre propos, il est également conduit à attirer l'attention sur le fait que la société industrielle moderne, tout en atténuant certaines anciennes formes d'inégalité, en fait surgir de nouvelles. Ceci veut dire que, même si la mise en œuvre des idées démocratiques élaborées depuis le XVIII^{ème} siècle a effec-

8. Voir André Bêteille, *Inequality among Men*, Oxford, "Pavilion Series — Social Anthropology" (Basil Blackwell), 1977, x/178 p.

tivement réduit les inégalités prévalant dans l'ordre social antérieur, l'on n'a pas encore atteint pour autant l'égalité, telle que l'on peut s'en faire une représentation dans la pureté de son idée.

Mais cette « égalité », pouvons-nous vraiment savoir ce qu'elle est ou — plutôt — pouvons-nous tout au moins la pressentir dans ce qu'elle devrait être ? Il faut ici convenir que cette question touchant l'appréhension conceptuelle de l'égalité soulève un problème méthodologique d'importance capitale. Car, pour pouvoir dire d'une société en constante évolution qu'elle s'approche de l'égalité ou qu'au contraire elle s'en éloigne, il faut que nous disposions au préalable d'une notion de l'égalité qui soit à la fois parfaitement claire et pleinement satisfaisante — parfaitement claire dans la représentation que nous en avons et pleinement satisfaisante dans l'application que nous en pouvons faire. Le problème consiste dès lors à déterminer l'égalité suivant une notion qui puisse se prêter à un traitement efficace, c'est-à-dire qui puisse entrer dans une opération concluante. Et c'est en ce sens qu'on doit se demander si le mot « égalité » peut vraiment correspondre à un concept heuristique, c'est-à-dire à un concept qui soit conducteur de connaissance dans le champ de la théorie de la société.

Nous devons admettre qu'une telle question n'est pas sans susciter des difficultés particulières, compte tenu de ce que la genèse de la notion d'égalité, telle que nous l'avons précédemment mise au jour, n'obéit nullement à une motivation heuristique. Cependant, nous pouvons malgré tout, pour le moment, tenter de délimiter le champ sémantique de la notion d'égalité. À ce propos, Hugo Adam Bedau remarque que l'égalité se dit en référence à des choses qui ne sont pas identiques, mais qui « sont néanmoins en quelque manière » le « même » (the same), bien qu'elles « ne soient pas exactement » le « même »⁹. Les formulations tortueuses, auxquelles cet auteur se voit dans l'obligation de recourir, traduisent déjà très bien, à elles seules, tout l'inconfort intellectuel attaché à une entreprise de définition de l'égalité. La conclusion qu'il en tire finalement, c'est que l'éga-

9. Voir Hugo Adam Bedau, "Egalitarianism and the Idea of Equality", dans J. Roland Pennock et John W. Chapman, édit., *Nomos IX : Equality*, New York, Atherton Press, 1967, p. 3-27.

lité, loin d'impliquer l'identité, impliquerait plutôt une certaine non-identité.

C'est aussi la position qu'exprime Marc Vanquickenborne, lorsqu'il rappelle que l'égalité ne se dit jamais que sous un certain rapport, et que, partant, elle suppose une certaine non-identité, puisque là où il y a identité stricte il ne saurait être question d'égalité¹⁰. Néanmoins, il faut noter que, au plan théorique, toute distinction de l'identité et de l'égalité pose de sérieux problèmes, tant au niveau simplement terminologique qu'au niveau strictement logique. Au niveau terminologique, d'abord, il y a incontestablement une certaine parenté lexicale entre les deux mots, qui apparaît peut-être moins clairement en français et en anglais, mais qui ressort très nettement dans d'autres langues, par exemple en allemand où « die Gleichheit » signifie à la fois l'identité (the identity) et l'égalité (the equality). Au niveau logique, ensuite, il y a assurément une quelconque proximité conceptuelle entre les deux mots, puisque l'on est sans cesse renvoyé de l'un à l'autre dans toute tentative de les définir, comme si leurs significations respectives passaient insensiblement l'une dans l'autre. Par ailleurs, comme le dit Marc Vanquickenborne, il est bien évident que si l'identité et l'égalité signifiaient rigoureusement la même chose il n'y aurait plus aucun intérêt à parler d'égalité. L'identité absolue rendrait inutile ou — plus exactement — superflue toute référence à l'égalité, dans la mesure où l'égalité serait toujours déjà incluse dans une telle identité.

D'une part, donc, le discours de l'égalité — c'est-à-dire le discours sur et/ou pour l'égalité — suppose, pour être possible, une certaine non-identité. Mais, d'autre part, si l'égalité doit pouvoir se dire sous un certain rapport, elle nécessite — précisément sous le rapport en question — une forme d'identité au moins partielle ou relative. L'identité partielle ou relative, c'est cette forme d'identité que l'on trouve entre deux ensembles ayant au moins un élément ou un membre commun aux deux, c'est-à-dire quelque chose apparaissant identiquement chez l'un et chez l'autre, alors que tout le reste est différent. Ainsi, bien

10. Voir Marc Vanquickenborne, « La structure de la notion d'égalité en droit », *Revue internationale de philosophie*, vol. 25, 1971, no 97, fasc. 3, p. 331-350.

que l'égalité ne puisse pas être définie en tant qu'identité, il appert qu'elle ne peut pas non plus être pensée sans référence à l'identité en général. La notion d'identité se rapporterait à la notion d'égalité, un peu comme l'horizon appartient nécessairement à tout paysage. En ce sens, la dissociation de l'identité et de l'égalité garderait toujours en définitive, au plan théorique, un caractère éminemment artificiel et irrémédiablement fragile, pour autant que la notion d'égalité est constamment rappelée dans le champ d'attraction qu'exerce la notion d'identité. Et c'est probablement là ce qui incite Marc Vanquickenborne à ne voir finalement dans l'égalité qu'une notion pragmatique. Ce que cet auteur entend par une notion pragmatique, c'est une notion dont l'application requiert simplement la référence à une certaine équivalence déterminée. Ceci voudrait dire, par conséquent, qu'il est ultimement vain de chercher un fondement théorique à la notion d'égalité en tant que telle, puisque celle-ci trouverait toute la justification qui lui est nécessaire uniquement dans son applicabilité.

Pourtant, tout en n'étant qu'une notion pragmatique, la notion d'égalité présente des paradoxes dans son application. Et ces paradoxes ressortent avec d'autant plus de clarté, lorsque l'on tente d'introduire certaines distinctions à l'intérieur même de la notion d'égalité. Ainsi peut-on distinguer entre « l'égalité devant la loi » qui consiste dans l'égalité formelle, c'est-à-dire dans ce que l'on appelle la régularité ou la sécurité juridiques, et « l'égalité dans la loi » qui consiste dans l'égalité réelle ou matérielle, c'est-à-dire dans l'égalité en tant qu'objectif ou but à atteindre socialement. À ce propos, Léon Ingber remarque que l'application de la première conduit le plus souvent à l'aggravation des inégalités de fait, alors que l'application de la seconde, en poursuivant une plus grande égalisation des conditions de vie, recourt à des inégalités de traitement¹¹. Il semblerait dès lors que la notion d'égalité, bien qu'elle soit une idée-force de la société industrielle moderne, ne puisse que devenir de moins en moins claire, au fur et à mesure que s'étend son champ d'application. Parvenant à cette conclusion, Léon Ingber est conduit

11. Voir Léon Ingber, « L'égalité en droit ou le droit à l'égalité », *Journal des tribunaux* (Bruxelles, Éditeurs Maison Ferdinand Larcier S.A.), vol. 94, no 5082, 12 mai 1979, p. 313-320.

à reconnaître que la notion d'égalité cesse en fait d'être liée à une conception mathématique, et qu'elle devient plutôt fonction des valeurs ayant cours dans la société.

Ceci nous amène à la question posée par Henri Buch, lorsqu'il se demande si l'égalité est une notion statique ou bien si elle n'obéit pas plutôt à une conception évolutive¹². Après avoir examiné la question, il penche pour la thèse voulant que la représentation de l'égalité soit intimement liée aux représentations philosophiques fondamentales d'une société, et que, donc, elle soit elle-même engagée dans le processus plus général de l'évolution des mentalités. Cependant, j'aimerais attirer ici l'attention sur ce que pareille thèse peut comporter — tout à la fois — de pertinent et d'insolite. Ce qu'elle peut comporter de pertinent, cela nous est devenu déjà suffisamment présent à l'esprit, lorsque nous avons tenté une saisie conceptuelle rigoureuse de ce qu'est l'égalité. La notion théorique de l'égalité nous est alors apparue difficilement cernable, très inconsistante, presque évanescente. Par contre, ne semble-t-il pas à première vue insolite de parler, ainsi que le suggère Henri Buch, d'un « concept d'égalité » qui puisse être, non pas statique, mais bien évolutif. N'y a-t-il pas là quelque chose qui soit propre à étonner quiconque se situe dans une approche analytique de la notion d'égalité, prise en elle-même et pour elle-même ? L'égalité n'étant toujours que ce qui peut être — par excellence — égal à soi-même, c'est-à-dire égal quant à sa teneur conceptuelle, il apparaîtrait, tout au moins au premier abord, que l'égalité ne puisse jamais être qu'en tant que constamment elle-même. Le fait que la notion d'égalité ne soit pas employée partout dans un même sens ou encore le fait qu'elle soit à chaque fois spécifiée dans un rapport déterminé à des objets, tout ceci ne change strictement rien à la question, puisqu'il demeure en fin de compte que l'on doit définir l'identité conceptuelle de la notion d'égalité, faisant seule que l'on sait ce qu'on dit quand on parle d'égalité.

Je désirerais, à ce moment-ci, proposer une autre perspective qui, tout en s'écartant de la thèse défendue par Henri Buch, puisse néanmoins intégrer tout ce que nous avons jusqu'à main-

12. Voir Henri Buch, « La notion d'égalité dans les principes généraux du droit », *Revue internationale de philosophie*, vol. 25, 1971, no 97, fasc. 3, p. 351-380.

tenant appris sur la notion d'égalité. Il est possible, selon cette nouvelle perspective, de concevoir l'égalité comme étant bel et bien constamment elle-même. Mais ceci n'implique aucunement, comme semble le croire Henri Buch, que l'égalité soit alors conçue suivant une notion exclusivement statique. Et il ne s'agit pas davantage, à cette occasion, de voir dans l'égalité une notion demeurant inexorablement identique à elle-même, alors qu'elle est engagée dans un devenir évolutif conçu de manière dialectico-spéculative. Pour la perspective ici proposée, l'égalité est constamment l'égalité, justement en raison de ce qu'elle est fondamentalement vide. Cependant, si nous disons de l'égalité qu'elle est vide, ce n'est pas que l'égalité ne veuille radicalement rien dire, ni non plus qu'elle ne revête absolument aucune signification. La vacuité en question est une vacuité touchant le contenu positif de la notion d'égalité. Par-là rejoint-on, finalement, la thèse que développe Gerhard Leibholz, lorsqu'il énonce que la substance matérielle du concept d'égalité n'est que de validité relative et qu'elle est changeante quant au contenu¹³. Ceci indique clairement comment l'égalité ne peut jamais avoir de contenu qui lui soit strictement propre, et, aussi, comment l'égalité peut indéfiniment servir de vêtement d'emprunt à des contenus toujours autres et nouveaux. Toutefois, il importe ici de bien comprendre que ce n'est pas parce que l'on constate, d'abord, que la notion d'égalité fluctue culturellement que l'on en conclut, après coup, à sa vacuité conceptuelle. C'est, au contraire, parce qu'il y a une vacuité fondamentale — principielle — de la notion d'égalité que la fluctuation culturelle est ensuite rendue possible. Et, sous ce rapport, l'on peut, me semble-t-il, différencier la thèse avancée par Henri Buch de celle esquissée par Gerhard Leibholz, dans la mesure où la première s'en tient à une constatation simplement empirique, alors que la seconde comporte ce que l'on pourrait peut-être appeler une préoccupation fondationnelle.

Reprenant à mon compte cette préoccupation fondationnelle, je serais tenté de dire que c'est justement cette vacuité principielle de la notion d'égalité qui en fait une notion pouvant

13. Voir Gerhard Leibholz, *Die Gleichheit vor dem Gesetz — Eine Studie auf rechtsvergleichender und rechtsphilosophischer Grundlage*, Berlin, Verlag von Otto Liebman, 1925, 161 p.

éventuellement jouer le rôle d'un terme éristique, c'est-à-dire pouvant fonctionner comme un terme central dans le discours de la controverse, de la protestation, de la revendication. Il est bien sûr, par ailleurs, que la notion d'égalité ne se réduit jamais tout à fait à un terme qui soit essentiellement et exclusivement éristique. Mais, parce que le mot « égalité » ne peut pas avoir — et cela au principe même — de contenu qui soit vraiment précis, il peut lui arriver de n'avoir qu'une portée simplement polémique, plutôt que réellement théorique. Et de là viendrait aussi, suivant les observations faites par Stanley I. Benn et R.S. Peters dans *The Principles of Political Thought*, que les revendications pour l'égalité prennent une forme négative, en ce sens qu'elles ne sont que des dénégations de la légitimité de certaines inégalités existantes¹⁴. Il ne s'agirait donc pas d'atteindre à une « égalité » idéale, telle qu'on pourrait en donner une représentation théorique et universelle. Le mouvement de l'égalité, c'est-à-dire le mouvement en faveur de l'égalité et pour l'extension de son applicabilité, conduirait seulement à éliminer des distinctions maintenant jugées injustifiables, alors que de nouvelles distinctions tenues pour acceptables seraient instaurées. Voici comment Stanley I. Benn présente, succinctement, la chose : "Equality very rarely means treating everyone alike ; usually it means getting rid of one system of distinctions and replacing it with another."¹⁵ L'égalité apparaîtrait dès lors comme engagée dans un processus de substitution où un système de distinctions sociales donné est susceptible d'être remplacé par un autre système de distinctions sociales — et cela indéfiniment.

Or, la notion d'égalité ne peut se prêter à un tel processus qu'à la condition de ne receler par elle-même que très peu de densité conceptuelle, et de ne consister qu'en une pure configuration schématique, dans laquelle trouve à se loger une substance conceptuelle sans cesse renouvelée par le flux de circulation des représentations. Ainsi comprise, la notion d'égalité

-
14. Voir Stanley I. Benn et R.S. Peters, *The Principles of Political Thought*, New York, First Free Press Paperback Edition, 1965, 478 p.
 15. Stanley I. Benn, "Equality, Moral and Social", dans Paul Edwards, édit. en chef, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York and London, Crowell, Collier and Macmillan Inc., 1967), vol III, p. 41b (trad. franç. : « L'égalité veut très rarement dire que l'on traite tout le monde de la même manière ; habituellement, cela veut dire que l'on se débarrasse d'un système de distinctions et qu'on le remplace par un autre. »).

s'apparenterait à quelque chose ressemblant à un schème, dans la mesure où elle fonctionnerait comme un procédé visant à procurer la représentation schématique, c'est-à-dire l'image d'une autre représentation ou d'une certaine constellation de représentations¹⁶. En ce sens, la représentation de l'égalité interviendrait dans le discours pour imaginer quelque chose d'autre qu'elle-même et permettre ainsi de le visualiser plus sensiblement.

Mais de quoi d'autre pourrait-il donc s'agir alors ? À cette question, une citation de Chaïm Perelman apporte un commencement de réponse : « Alors que la notion de justice semble l'une des plus controversées qui soient, puisqu'il est normal de voir chacune des deux parties, dans les conflits qui les opposent, prétendre que c'est sa cause qui seule est juste, la notion d'égalité est susceptible d'une définition formelle et incontestée. Il est tentant de mettre les deux notions en rapport, et d'éclairer l'une d'entre elles par l'autre. »¹⁷ Dans le couple de notions formé de la « justice » et de l'« égalité », la notion de justice apparaîtrait comme celle qui est à éclairer, alors que la notion d'égalité se voudrait celle qui est éclairante, où tout au moins qui devrait l'être. Or, l'analyse de la notion d'égalité nous a menés à la constatation que, au plan théorique, cette notion ne peut livrer en fait qu'une lumière fort parcimonieuse sur la nature de la justice — tellement parcimonieuse même qu'elle risque plutôt de l'obscurcir. En effet, dans la mesure où la notion d'égalité

16. Je me réfère ici à la définition du schème que donne Immanuel Kant dans *La Critique de la raison pure* : « Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe. » (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, dans *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911 : Text der Ersten Auflage 1781, Band IV, p. 100-101 ; Text der Zweiten Auflage 1787, Band III, p. 135 (trad. franç. : « Cette représentation, donc, d'un procédé général de l'imagination pour procurer à un concept son image, je l'appelle le schème de ce concept. »)). Ce que je retiens de la définition kantienne du schème, c'est cette idée d'une représentation servant d'image à une autre représentation. Bien entendu, je n'entends pas le moindre faire de la représentation de l'égalité le produit de l'imagination transcendante, ni non plus rapporter une telle représentation au schématisme de l'entendement. Tout ce que je me propose par cette référence à Immanuel Kant, c'est d'utiliser une définition du schème qui m'apparaît propre à illustrer notre propos.

17. Chaïm Perelman, « Égalité et justice », dans *L'Égalité — Travaux du Centre de Philosophie du Droit de l'Université Libre de Bruxelles* (Bruxelles, Établissements Émile Bruylant), vol. V, 1977, p. 324.

demeure une notion dont la teneur conceptuelle n'est que de clarté apparente, la tentative de définir la substance de la justice par la seule notion d'égalité se révèle, en définitive, susceptible d'égarer.

C'est pourquoi, même si elle peut sembler une notion pragmatique (au sens donné à ce terme par Marc Vanquickenborne), la notion d'égalité ne peut pas raisonnablement donner lieu à une règle morale positive, c'est-à-dire à une règle qui soit explicitement formulée dans un ensemble de propositions et qui puisse toujours être conséquemment appliquée sans jamais tomber dans les paradoxes précédemment rappelés par Léon Ingber. En disant cela, je désirerais rejoindre ici la remarque très opportune de Monroe C. Beardsley, pour qui « l'injonction d'égalité » — l'idée de faire de l'égalité un précepte — n'est pas en soi une règle morale positive, mais bien plutôt une règle métaéthique¹⁸. Ainsi que nous l'avons vu, la notion d'égalité n'a pas de contenu substantiel inhérent, qui soit à la fois suffisamment significatif par lui-même et stable. Et c'est d'ailleurs ce qui fait qu'elle n'opère qu'à titre de représentation schématique. Cependant, cette simple représentation schématique ne peut en aucun cas prescrire l'obligation stricte de traiter effectivement tout le monde également en toutes circonstances. Tout ce qu'elle présuppose, c'est l'exigence logique de légitimer en regard de la justice tout traitement qui s'écarterait de la représentation de l'égalité. L'idée de faire de l'égalité un précepte est donc métaéthique, en ce sens qu'elle exprime le schème de la loi morale, c'est-à-dire plus généralement la représentation schématique du principe constitutif de toute loi.

Ayant tenté de jeter quelque lumière sur les difficultés que suscite tout effort de conceptualiser l'égalité, il nous apparaît que, dans l'ordre de la théorie de la société, la notion d'égalité n'a pas de fonction vraiment heuristique, ni qu'elle ne se réduit, non plus, à n'être que simplement éristique. Par contre, pour pouvoir en approfondir véritablement le sens, nous devons envisager d'ouvrir une certaine perspective sur la théorie du droit.

18. Voir Monroe C. Beardsley, "Equality and Obedience to Law", dans Sydney Hook, édit., *Law and Philosophy — A Symposium*, New York, New York University Press, 1964, p. 35-42.

Et nous y sommes d'ailleurs conduits par suite de ce que la représentation de l'égalité appartient en tant que schème au tissu constitutif de la loi elle-même. C'est ce que nous rappelle encore Vittorio Mathieu en ces termes : « L'eguaglianza giuridica, nella sua forma essenziale, è una proprietà che la legge possiede per il fatto stesso d'essere una prescrizione *generale* : almeno nella sua forma, se non nella sostanza. »¹⁹ Le droit consiste en effet en un système de prescriptions générales, c'est-à-dire en un ensemble de propositions, dans lesquelles s'exprime l'obligation juridique. Or, toute proposition exprimant l'obligation juridique comporte — de manière explicite ou implicite — un opérateur que l'on peut définir comme un quantificateur universel. Ainsi, pour la théorie du droit, l'égalité juridique ne signifie rien d'autre que le principe de l'universalité. Mais ceci, encore une fois, n'est possible que parce que, en elle-même, la notion d'égalité ne renvoie jamais à rien de singulier, à rien de particulier, à rien de spécifique, et qu'elle reste toujours et nécessairement de l'ordre général du schème.

Dès lors, on ne peut se dérober à la question de savoir si la notion d'égalité constitue le schème adéquat de l'idée de justice. Selon Julien Freund, qui s'intéresse également à ce problème des relations entre la justice et l'égalité, la première ne s'épuise pas exclusivement dans la seconde²⁰. Il rappelle à cet effet une distinction, qui lui apparaît primordiale, entre l'égalité et la justice. L'égalité vise chaque fois à établir une équivalence entre des choses sous un rapport déterminé, c'est-à-dire qu'elle a la nature d'une convention et qu'elle est d'ordre rationnel statique. Au contraire, la justice concerne fondamentalement la conduite des êtres, et elle ne se limite donc pas à définir une correspondance rigoureuse qui serait de caractère proportionnel. Or, c'est précisément parce qu'il y a une impossibilité de tout régler par l'égalité que la justice demeure indispensable — et ce par-delà même l'égalité. Ceci veut dire que, là où l'égalité ne peut rigoureusement plus intervenir, il appartient à la justice

19. Vittorio Mathieu, « L'eguaglianza giuridica », *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, vol. 54, 1977, p. 19 (trad. franç. : « L'égalité juridique, dans sa forme essentielle, est une propriété que la loi possède de par le fait même d'être une prescription *générale* : au moins dans sa forme, si ce n'est dans la substance. ».)

20. Voir Julien Freund, « Justice et égalité », *Les études philosophiques*, vol. 28, 1973, p. 165-177.

de trouver une forme d'équilibre convenable. Autrement dit, pour reprendre la conclusion à laquelle en arrive Julien Freund, la justice n'est pas qu'égalitaire, alors que, par ailleurs, il se peut que l'égalité comporte des injustices. C'est pourquoi, enfin, est-il conduit à dénoncer l'égalitarisme — que l'on pourrait qualifier de doctrinaire et d'inconditionnel — qui croit pouvoir subordonner tout rapport à un rapport d'égalité unique et universel. Afin de contrer ce qu'il estime être une dégradation et une falsification de la justice, Julien Freund maintient pour l'idée de justice un fondement éthique irréductible à la représentation que peut en donner la notion d'égalité.

En ce sens, le recours à la notion d'égalité — l'utilisation de cette sorte de schème technique d'intervention juridico-sociale — doit rester toujours ordonné à une vision de la justice et être constamment guidé par elle. Il m'apparaît aussi, à la suite de Julien Freund, que la justice est structurellement nécessaire à la cohésion de la société humaine. En effet, une certaine fonctionnalité minimale de cette société est dangereusement menacée, si ne sont pas prises en compte les exigences de justice les plus fondamentales, faisant seules que les individus soient réellement intéressés à participer au maintien d'une telle société.

Département de philosophie
Université de Montréal

Les définitions aristotéliennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité

Jocelyne Saint-Arnaud

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203247ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203247ar>

[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

Saint-Arnaud, J. (1984). Les définitions aristotéliennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité. *Philosophiques*, 11 (1), 157–173.
<https://doi.org/10.7202/203247ar>

Résumé de l'article

Au livre V de l'Éthique à Nicomaque, Aristote ne donne pas une définition unifiée de la justice. Tout en ne rejetant pas la définition traditionnelle qui identifie la véritable justice et la justice légale, ni celle qui repose sur la justice naturelle et fonde la notion d'équité, il cherche de nouvelles assises pour la justice institutionnelle et c'est la notion d'égalité qui sert à cette fin. Cet article vise à préciser les notions de stricte égalité et d'égalité proportionnelle et corrélativement à analyser les définitions des justices distributive et directive qui constituent les branches de la justice particulière chez Aristote.

LES DÉFINITIONS ARISTOTÉLICIENNES DE LA JUSTICE : LEURS RAPPORTS À LA NOTION D'ÉGALITÉ.*

par Jocelyne Saint-Arnaud

RÉSUMÉ. Au livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote ne donne pas une définition unifiée de la justice. Tout en ne rejetant pas la définition traditionnelle qui identifie la véritable justice et la justice légale, ni celle qui repose sur la justice naturelle et fonde la notion d'équité, il cherche de nouvelles assises pour la justice institutionnelle et c'est la notion d'égalité qui sert à cette fin. Cet article vise à préciser les notions de stricte égalité et d'égalité proportionnelle et corrélativement à analyser les définitions des justices distributive et directive qui constituent les branches de la justice particulière chez Aristote.

ABSTRACT. In the Fifth Book of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle does not give one unified definition of justice. He does not reject the traditional definition of legal justice nor the definition of natural justice which is necessary to dread the idea of equity. However, he wants to ground institutional justice on a new base and the idea of equality serves this end. In this paper, I want to make clear the difference between strict and proportional equality and correlatively to analyse the definitions of distributive and "directive" justices which form the two branches of the aristotelian particular justice.

Avant Aristote, la notion de justice n'était comprise que par rapport à un droit d'origine divine.¹ Il semble que l'avènement de la démocratie à Athènes ne soit pas étranger au fait que la justice se rationalise, le législateur formulant le *nomos* et

* Merci à André St-Arnaud, f.e.c. et aux membres de l'équipe, particulièrement à Louise Marcil-Lacoste et France Giroux, pour leur conseils judicieux.

1. Selon R.A. Gauthier et J.Y. Jolif dans *l'Éthique à Nicomaque*, tome II, Commentaire, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1959, p. 325 : la liaison des termes *dikaïos* et *bosios* l'atteste chez Platon (*Gorg.* 507 b, *Rep.* 331 a, *Euthyphron* 12 c-2).

le juge rétablissant l'équilibre symbolisé par la balance. Pour le sens commun, la loi, non dépouillée de toute autorité divine, représente la justice et, dans la mesure où la Cité définit la totalité de l'existence humaine, la justice était devenue la vertu par excellence, la sauvegarde de l'ordre et de l'harmonie. Dire que « la justice contient toutes les autres vertus »², correspond donc à la notion communément admise en Grèce classique ; là où Aristote est novateur, c'est dans la systématisation qu'il a faite de la distinction entre la légalité et l'égalité comme fondement de la justice. Pourtant la philosophie aristotélicienne est reconnue pour être méritocratique, non pas égalitaire. Le but de cet article est de faire le point sur cette question à partir des définitions fournies par Aristote au livre V de *l'Éthique à Nicomaque*.

Ces définitions ne sont pas exposées de façon systématique et unifiée. Certains commentateurs, comme F. et C. Khodoss, R. A. Gauthier et J. Y. Jolif rétablissent un plan d'ensemble pour ce livre qui comporte des redites, des recoupements et même des contradictions. Quant à nous, nous préférons ne pas inférer au-delà du texte sauf pour ce qui concerne la base politique nécessaire à la compréhension de la justice distributive. À la suite de John Burnet³ et de Léon Robin⁴, nous considérons la politique, chez Aristote, comme la science architectonique dont dépend toute autre science pratique. L'homme, pour Aristote, est un être de Cité. Dans l'ordre des fins ou de la nature, « la Cité passe avant la famille et avant chacun de nous »⁵. La nature d'une chose ou son essence étant son plein développement, le plein développement de l'homme et celui de la Cité coïncident, à savoir le bien vivre ou le bonheur.

Pour définir la justice au livre V de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote s'appuie sur les définitions courantes et utilise des méthodes variées : dissipation des équivoques reliées aux défi-

2. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jean Voilquin, Paris, Garnier, V, 1, 15 ; pagination Bekker 1130 a 10.

3. John Burnet, *Aristotle on Education*, being extracts from the Ethics and Politics translated by John Burnet, Cambridge, Cambridge University Press, 1931, 141 p.

4. Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1963. À l'appui de cette thèse, il cite p. 311 note 1 : *Eth. Nic.* I, 1, 1094 a 24 — b 27 ; 13, 1102 a 13-26 *Pol.* I, 1 in. ; 2, 1253 a 27.

5. *Pol.* I, 1, 1252 b 27 — 1253 a 39.

nitions courantes, recherche du juste milieu à partir des contraires ou des extrêmes, réponses à des objections, application des données abstraites à la vie pratique, etc. Il n'est donc pas étonnant qu'ainsi traitée, la justice supporte plusieurs définitions simultanément admises par Aristote.⁶

Mises à part les définitions qui traitent des conditions subjectives de l'acte juste dont nous écartons l'étude dans la présente analyse, les définitions de la justice au livre V de *l'Éthique à Nicomaque* s'élaborent par rapport à la légalité, à la nature, à l'équité et à l'égalité. Comme notre propos porte particulièrement sur les rapports de l'égalité et de la justice, nous ne présenterons que sommairement les définitions traditionnelles, afin d'étudier plus en détail celles qui reposent sur l'égalité et déterminent la justice particulière.

I. DÉFINITIONS TRADITIONNELLES.

A. Justice et légalité.

En tant qu'identique à la loi, la justice est la plus parfaite des vertus ; elle garantit l'ordre et l'harmonie au sein de la Cité.

On appelle juste en un premier sens, tout ce qui contribue à produire ou à entretenir pour une communauté politique le bonheur aussi bien dans sa totalité que dans les détails.⁷

Il s'agit ici d'un éloge des lois fondé sur les idées traditionnelles. Après Solon et Platon, Aristote reprend l'idée qu'il y a justice lorsque chacun accomplit sa tâche non uniquement pour son propre bien mais dans l'intérêt de la communauté⁸. En ce sens, la justice totalise toutes les vertus car elle traite du rapport de l'homme avec ses semblables et non du rapport de l'homme avec

6. Dans *l'Éthique à Eudème* (VII, 2.), Aristote est beaucoup plus explicite quant aux différentes définitions d'une même notion et à leur compatibilité. « Les positions contraires demeurent si ce qui est dit est vrai en un sens, mais non dans un autre » (VII, 2, 1235 b 17). Il y établit qu'il y a trois sortes d'amitiés, « qu'elles ne se disent pas toutes selon un sens, ni comme les espèces d'un seul genre, ni d'une manière tour à fait équivoque » (VII, 2, 1236 a 15-17). « il est impossible de parler de toutes les amitiés selon une seule définition » (VII, 2, 1236 b 23). Aristote, *Éthique à Eudème*, Introduction, traduction, note et indices par Vianney Décarie, Paris/Montréal, Vrin/Presses de l'Université de Montréal, 1978.

7. *Éthique à Nicomaque*, traduction F. et C. Khodoss, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, V, 2, 1129 b 17.

8. Platon, *Rep.* IV 433 a.

lui-même comme c'est le cas des autres vertus. Que la justice légale (*dikaiaiosunè*) soit la représentation de la véritable justice, Aristote ne le nie pas. Il ne rejette pas la tradition mais il vit la décadence des cités libres auxquelles était si intimement liée cette conception de la loi. C'est pourquoi il cherchera de nouvelles assises pour la justice non pas dans le but d'en rejeter la base traditionnelle mais plutôt de la compléter et de la rendre plus effective.

B. Justice et nature.

Pour ce qui est de la justice naturelle, qui deviendra la base de la théorie du droit naturel, Aristote au livre V la tient pour acquise (1134 b 18) et il n'élabore pas particulièrement la distinction entre justice naturelle et justice légale. Il semble plutôt répondre à l'objection née probablement d'une meilleure connaissance des constitutions des autres contrées voulant que ces constitutions et lois ne puissent reposer sur une loi naturelle invariable du fait qu'elles varient en fonction du temps et de l'espace. Aristote argumente en ce sens : « que toutes les choses considérées comme justes soient variables, ne s'oppose pas à ce que certaines d'entre elles ne soient fondées sur la nature »⁹. Il est même facile selon lui de distinguer ce qui vient de la nature et ce qui vient de la convention¹⁰, comme le montrerait l'exemple de la possibilité pour toute personne de devenir ambidextre quoique, par nature, la main droite soit la plus forte.

Les prescriptions de la justice qui ne sont pas fondées sur la nature, mais sur les conventions entre les hommes, ne sont pas semblables partout, non plus que les formes de gouvernement, quoiqu'il n'y en ait qu'une seule qui se montre partout en accord avec la nature, à savoir la meilleure.¹¹

Il s'agit évidemment de la conception aristocratique de l'État basée sur la vertu telle qu'élaborée par Aristote. Mais notre auteur ne précise pas ici en quoi une constitution est meilleure qu'une autre ni comment on peut vérifier son accord avec la nature.

9. R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, *op. cit.* p. 394.

10. *Eth. Nic.* V, 10, 1143 b 30-35.

11. *Eth. Nic.*, trad. Voilquin, V, 8, 5, p. 139 ; 1135 a 1-5.

C. Justice et équité.

La justice comme équité, dont l'histoire a retenu la formule « à chacun selon son dû » comme étant caractéristique de l'analyse aristotélicienne de la justice, se rattache selon nous aux définitions traditionnelles parce qu'elle ne prend sens que par référence à la justice naturelle. En effet, au livre V de *l'Éthique à Nicomaque*, l'équité se présente comme une forme supérieure de justice rendue nécessaire par la généralité des lois qui doivent tenir compte des cas ordinaires et non de l'exception. La règle générale doit s'appliquer à tous les cas particuliers, il faut donc avoir recours à l'équité qui, par l'amendement, pallie aux insuffisances de la loi. Aristote compare l'équité à la règle de plomb dont se sont servis les constructeurs à Lesbos et qui, grâce à sa flexibilité, pouvait évaluer mieux qu'une mesure rigide la dimension des pierres nécessaires à la construction¹². L'équité, ainsi entendue, ne s'oppose pas à la loi écrite comme c'est le cas dans la *Rhétorique* (I, 13) où elle signifie indulgence, mais se présente comme source du droit, loi inscrite au cœur des hommes (Dikè), conforme à la loi naturelle.

II. DÉFINITIONS ARISTOTÉLICIENNES DE LA JUSTICE PARTICULIÈRE FONDÉES SUR LA NOTION D'ÉGALITÉ.

Aristote est le premier à distinguer de façon systématique la légalité et l'égalité comme fondement de la justice, mais il n'est pas le premier philosophe à avoir défini l'égalité. Platon, quoique succinctement, avait soutenu dans les *Lois* VI 757 :

. . . il y a deux sortes d'égalités qui se ressemblent pour le nom, mais qui sont bien différentes pour la chose. L'une consiste dans le poids, le nombre, la mesure : il n'est point d'État, point de législateur, à qui il ne soit facile de la faire passer dans la distribution des honneurs, en les laissant à la disposition du sort. Mais il n'en est pas ainsi de la vraie et parfaite égalité, qu'il n'est point aisé à tout le monde de connaître : le discernement en appartient à Jupiter, et elle ne se trouve que bien peu entre les hommes. (. . .) C'est elle qui donne plus à celui qui est plus grand, moins à celui qui est moindre, à l'un et à l'autre dans la mesure de sa nature ; proportionnant ainsi les honneurs au mérite, elle donne les plus grands à ceux qui ont le plus de

12. *Eth. Nic.* V, 10, 1137 b 30.

vertu, les moindres à ceux qui ont le moins de vertu et d'éducation, et à tous selon la raison.¹³

La première forme de distribution est égalitaire en ce qu'elle substitue au droit par privilèges (naissance, richesse, statut, compétence, etc. dirait-on aujourd'hui) une façon impartiale de partager les biens. Elle n'implique pas que le partage lui-même soit juste à moins que l'attribution ne soit spécifiée par d'autres règles. Cette pratique existait, par exemple, à Athènes sous Périclès. Le prytane épistate, celui qui représente la Cité, est tiré au sort quotidiennement et un citoyen ne peut assumer ce poste qu'une fois dans sa vie.¹⁴ Cette dernière spécification rend le partage égalitaire. Quant à la deuxième forme de distribution, c'est celle qu'Aristote a reprise en justice distributive sous la notion d'égalité proportionnelle.

Chez Aristote, la justice particulière se fonde sur la notion d'égalité. Selon les commentateurs Gauthier et Jolif, tout le livre V est bâti sur la distinction entre deux sens du mot *dikaion* qui peut signifier ce qui est légal et ce qui est égal.¹⁵

Examinons en combien de sens peut se prendre le mot injuste. On appelle ainsi celui qui viole les lois et aussi celui qui prend plus que sa part et qui méconnaît l'égalité ; il est donc clair que sera juste celui qui observe l'égalité ; par conséquent le juste sera légalité et égalité ; l'injuste, illégalité et inégalité.¹⁶

Après avoir défini le juste comme respect des lois, ce qui est admis et véhiculé par la tradition, Aristote doit *démontrer* comment le juste coïncide avec l'égal. Pour ce faire, il joint à la méthode de dissipation des équivoques (en l'occurrence l'homonymie *dikaion*) celle de l'induction par l'explicitation de la notion contraire (nous avons un exemple de cette façon de procéder à la citation précédente où le juste est défini à partir d'une définition de l'injuste). Pour Aristote, non seulement les contraires peuvent-ils s'éclairer l'un l'autre, mais encore si des deux contraires, l'un se dit en plusieurs sens, il en sera de même pour l'autre.

13. Platon, *Les Lois*, traduction par Victor Cousin, Oeuvres de Platon, tome septième, Paris, Pichons et Didier, Librairies, 1931, p. 317.

14. François Châtelet, *Les Idéologies*, tome I, Paris, Hachette, 1978, p. 130.

15. R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, *op. cit.* p. 323.

16. *Eth. Nic.* trad. F. et C. khodoss, V, 2, 1129 a 31-34.

L'analyse faite par Aristote de l'homonymie *dikaion* avait permis de distinguer deux couples de contraires, légal-illégal et égal-inégal, pour la définition du juste. Après avoir défini le juste légal en passant par son contraire l'illégal, il conserve l'inégal pour la définition de la justice particulière ce qui lui permettra, par le jeu des contraires, de parvenir à l'appréhension de l'égal et par le fait même du juste. De cette façon, il parvient à définir l'égal comme la juste mesure entre les inégalités et le juste comme se situant au centre des extrêmes représentés par l'injuste.

Puisque l'injuste ne respecte pas l'égalité et que l'injustice se confond avec l'inégalité, il est évident qu'il existe une juste mesure relativement à l'inégalité. Cette juste moyenne c'est l'égalité. Dans les actes qui comportent le plus et le moins, il y a place pour une juste moyenne. Si donc l'injuste c'est l'inégal, le juste est l'égal. (. . .) Or puisque l'égal consiste dans une juste moyenne, il pourra en être ainsi du juste.¹⁷

Il apparaît évident que la théorie du juste milieu est adaptée ici aux besoins de la cause. Aristote ne peut traiter de la justice à la manière des autres vertus comme un juste milieu entre l'excès et le manque c'est pourquoi il établit ici le juste milieu en fonction de l'égalité, notion qui se prête bien à une explication à caractère géométrique et dont la signification se rapproche par bien des aspects de la notion même de juste milieu. On pourrait même penser que c'est en raison de ces difficultés qu'Aristote a défini la justice particulière en rapport avec l'égalité.

La justice particulière se distingue de la justice légale comme la partie du tout. Elle comprend la justice distributive qui concerne la « répartition des honneurs, des richesses, ou de tous les autres avantages qui peuvent échoir aux membres de la cité »¹⁸ et la justice directive qui traite des échanges entre particuliers. La justice directive se divise en justice commutative qui traite des échanges librement consentis comme « la vente, l'achat, le prêt à intérêts, la caution, la location, le dépôt, le salaire »¹⁹ et en justice corrective qui traite des rapports imposés. La justice corrective s'applique aux rapports imposés clandestins

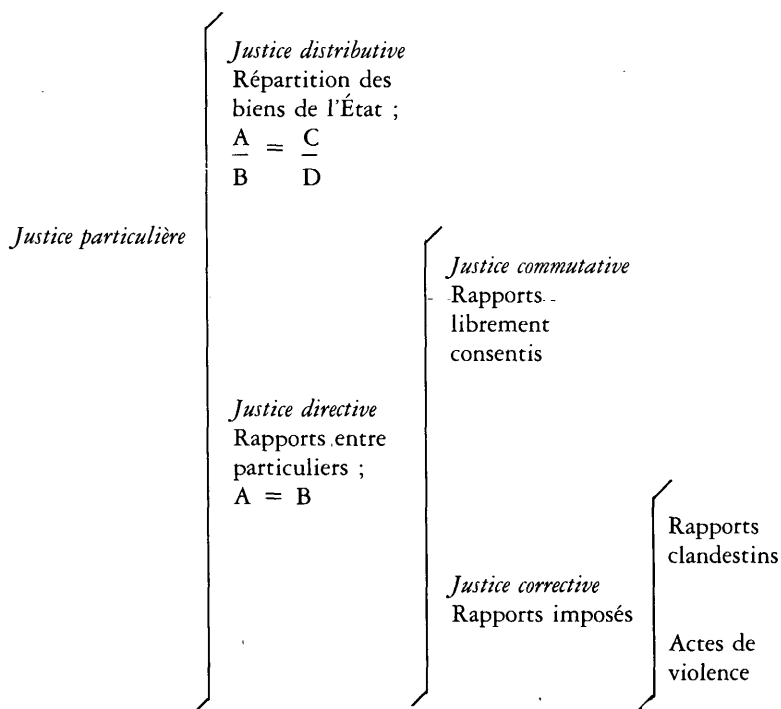
17. *Eth. Nic.* trad. Voilquin, V, 3, 1-4 ; 1131 a 10-15.

18. *Eth. Nic.* trad. Voilquin, V, 2, 12-13 ; 1130 b 30 1131 a 8.

19. *Ibid.*

comme « le vol, l'adultère, l'empoisonnement, la prostitution, le détournement d'esclave, le meurtre par ruse, le faux témoignage »²⁰ et aux actes de violence comme les « coups et blessures, l'emprisonnement, le meurtre, le pillage, la mutilation, la diffamation, l'outrage ».²¹ Il est à remarquer que le meurtre peut être classé différemment selon l'intention du coupable.

Les termes employés pour désigner les subdivisions de la justice particulière proviennent de la traduction des commentateurs scholastiques.²² Il nous semble que seule cette traduction rend vraiment compte de la classification opérée par Aristote de 1130 b 30 à 1131 a 10. Elle nous a permis de construire le tableau synoptique suivant :²³



20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. Selon John Burnet, la traduction scholastique est la meilleure. Voir son introduction au livre V *The Ethics of Aristotle*, Edited with and Introduction and Notes by John Burnet, Arno Press, New York, 1973, p. 203.

23. Pour la correspondance grecque de ce tableau, voir Henry Jackson, *The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Arno Press, New York, 1973, p. 75.

A. Justice distributive

Pour ce qui est de la justice distributive, le partage à effectuer doit être proportionnel au mérite ; il s'agit d'une égalité de rapport.

Il en sera de même de l'égalité, si l'on examine les personnes et les choses. Le rapport qui existe entre les objets se retrouvera entre les personnes. Si les personnes ne sont pas égales, elles n'obtiendront pas dans la façon dont elles seront traitées, l'égalité. De là viennent les disputes et les contestations, quand des personnes sur le pied d'inégalité, ont et obtiennent un traitement égal. Ajoutons que la chose est claire si l'on envisage l'ordre du mérite des parties prenantes. En ce qui concerne les partages, tout le monde est d'avis qu'ils doivent se faire selon le mérite de chacun ; toutefois, on ne s'accorde pas communément sur la nature de ce mérite, les démocrates le plaçant dans la liberté, les oligarques dans la richesse ou la naissance, les aristocrates dans la vertu.²⁴

« Si les personnes ne sont pas égales, elles n'obtiendront pas dans la façon dont elles seront traitées, l'égalité ».²⁵ Que signifie cette assertion ? Sur quoi repose le mérite ? Pour répondre à ces questions, nous nous référons à la *Politique*.

Pour Aristote, on l'a déjà mentionné, la Cité est primordiale et l'homme est un être de Cité. Dans la mesure où il accomplit sa fonction, il réalise le bien de l'ensemble. Aristote compare les citoyens aux matelots sur un navire :

. . . il est clair que les tâches de chacun font sa vertu propre, mais il y en a constamment une qui leur est commune à tous vu que tous ont pour but la sûreté de la navigation à laquelle ils aspirent et concourent, chacun à sa manière. De même, quoique les fonctions des citoyens soient dissemblables, tous travaillent à la conservation de leur communauté, c'est-à-dire au salut de l'État. C'est par conséquent, à cet intérêt commun que doit se rapporter la vertu de citoyen.²⁶

On pourrait croire que vertu éthique et vertu civique coïncident, il n'en est rien sauf pour ceux qui sont à la tête de l'État. Seuls

24. *Eth. Nic.* trad. Voilquin, V, 3 ; 1131 a 20-30.

25. *Ibid.*

26. Aristote, *La Politique*, texte présenté et annoté par Marcel Prélôt, Paris, Denoël/Gonthier, 1980, p. 49 ; 1276 b 20-36.

les dirigeants réunissent en une même personne les vertus qui font l'homme de bien et le bon citoyen.²⁷ Tous les citoyens sont tenus à la vertu civique, seuls les dirigeants sont tenus à la vertu éthique. La vertu civique vise le bien commun, la vertu éthique repose non seulement sur le degré de participation à la vie politique mais aussi sur les qualités morales intrinsèques qui permettent cette participation.

En tant qu'ils prennent part aux suffrages et aux assemblées, les citoyens sont également libres, mais en tant que certains doivent diriger d'autres obéir, ils ne possèdent pas la vertu éthique au même titre. L'aristocrate possède la vertu en totalité, les autres n'en possèdent que ce qui leur est nécessaire pour remplir leur fonction.

Cette théorie de la vertu éthique ou mérite s'appuie sur la croyance que l'homme se compose d'un corps et d'une âme ; l'âme commande par nature, le corps obéit. Par analogie, Aristote soutient qu'il existe des êtres supérieurs par nature qui sont faits pour commander et des êtres inférieurs par nature qui sont faits pour obéir. Ces êtres ne possèdent pas les mêmes qualités de l'âme :

bien que les parties de l'âme soient présentes en tous ces êtres, elles y sont cependant présentes d'une manière différente : l'esclave est totalement privé de la partie délibérative ; la femelle la possède mais démunie d'autorité ; quant à l'enfant, il la possède bien, mais elle n'est pas développée. Nous devons donc nécessairement supposer qu'il en est de même en ce qui concerne les vertus morales : tous doivent y avoir part, mais non de la même manière, chacun la possède seulement dans la mesure exigée pour remplir la tâche qui lui est personnellement assignée.²⁸

Les êtres sont donc hiérarchisés naturellement, ils ne possèdent pas le même degré de mérite.

Ainsi, si l'on revient à l'étude du livre V de *l'Éthique à Nicomaque*, les personnes de même mérite, c'est-à-dire celles qui possèdent la vertu morale à un même degré, recevront un traitement égal, les autres un traitement différent proportionnel à

27. *Idem*, p. 50 ; 1293 b 7. Il s'agit ici du régime aristocratique.

28. Aristote, *La Politique*, introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, 1977, I, 13, 1260 a 10-24.

leur degré de mérite. Ainsi, si A et B sont des citoyens et C et D des biens à partager, la justice distributive exige que $\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$ ou que $\frac{A+C}{B+D} = \frac{A}{B}$. Il ne s'agit évidemment pas d'une stricte égalité mais d'une égalité de rapport, ce qu'Euclide nomme proportion géométrique. Non seulement il ne s'agit pas ici d'une stricte égalité mais encore doit-on supposer $A \neq B$ pour que l'équation soit effective.

En résumé, le partage des biens et des honneurs régi par la justice distributive n'est pas un partage égalitaire, il est proportionnel au mérite. Du point de vue de l'ensemble des individus qui composent la société, la justice distributive ne présume pas leur égalité mais leur degré de vertu. Seuls sont tenus pour égaux les citoyens qui possèdent le même niveau de mérite d'où l'expression : « l'égalité aux égaux ».

B. Justice directive

Si la justice distributive se définit comme la répartition des honneurs et des biens en fonction d'une égalité proportionnelle fondée sur le mérite, la justice directive, elle, intervient dans les transactions, rapports ou échanges tant libres qu'imposés en fonction d'une égalité arithmétique ($A = B$). Il s'agit encore là de rétablir la juste proportion ou le juste milieu. Mais cette justice est plus conventionnelle :

. . . il importe peu que ce soit un homme de bien qui ait dépouillé un misérable ou réciproquement ; que ce soit un homme de bien ou un misérable qui ait commis l'adultère ; la loi n'a d'égard qu'à la différence des torts et considère les parties comme égales.²⁹

La loi ne considère que les torts et rétablit l'égalité de sorte que les « parties n'augmentent ni ne diminuent ce qu'elles possèdent, mais elles ont exactement la même chose qu'avant ».³⁰ On dit alors que chacun a sa part sans gain ni perte. Rétablir l'égalité, c'est maintenir ce qui existait avant l'offense.

Cette définition fait problème car elle ne s'applique vraiment qu'aux rapports ou échanges librement consentis. Le langage employé par Aristote pour décrire le juste correctif est celui

29. *Eth. Nic.* trad. F. et C. Khodoss, V, 7 ; 1131 b 25 - 1132 a 13.

30. *Idem*, 1132 b 11 - 20.

du juste commutatif (gain et perte) et ceci pose des problèmes dont Aristote est conscient :

On emploie communément ces mots et dans un sens général dans les cas de cette nature, bien que l'expression ne semble pas convenir à certains d'entre eux : par exemple, on parle du profit de celui qui frappe et de la perte de celui qui est frappé.³¹

En fait, le problème s'applique à tout le domaine du correctif autre que le vol. Comment rétablir les choses telles qu'elles étaient avant l'offense dans le cas du meurtre, par exemple, où il n'y a pas réciprocité entre le gain du coupable et la perte de la victime ? Aristote solutionne le problème en ayant recours au juge :

. . . . mais quand le juge a évalué le mauvais traitement, l'un devient le perdant, l'autre le gagnant. Ainsi l'égal est-il le juste milieu entre le plus et le moins ; le gain se confond avec le plus ; la perte, au contraire, avec le moins . . .³²

Ainsi, le juge est l'homme du juste milieu, il maintient la balance égale entre les deux parties.

Prenons une comparaison : Une ligne ayant été coupée en deux parties inégales, le juge prend ce qui, dans la partie la plus grande, dépasse la moitié et ce qui est repris ainsi est ajouté à la partie la plus petite. Quant le tout est partagé également, chacun reconnaît avoir ce qui lui revient ; des deux côtés les parties sont égales.³³

Aristote, comme dans le cas de la justice distributive, nous amène à un plus haut degré d'abstraction et nous propose finalement l'explication géométrique qui permet la découverte du juste milieu et la *fonde*.

Supposons trois lignes AA, BB, CC, égales entre elles. Enlevons à AA la partie AE et ajoutons cette fraction CD à CC. Ainsi toute la ligne CCD surpasse la ligne AE des parties CD et CF.³⁴

Pour rétablir l'égalité, il faudra rendre CD à AE.

Le recours au jugement d'un médiateur, le juge, ne solutionne notre problème qu'à demi. En effet, l'impartialité du

31. *Eth. Nic.* trad. Voilquin, V, 4, 5 ; 1132 a 10-14.

32. *Idem*, V, 4, 6 ; 1132 a 20.

33. *Idem*, V, 4, 8 ; 1132 a 25.

34. *Idem*, V, 4, 12 ; 1132 b 6 - 11.

juge implique qu'il considère les parties comme égales et si le schème du juste milieu pouvait s'appliquer à tous les cas qui concernent la justice directive tant commutative que corrective, l'explication serait acceptable. Mais comme nous l'avons souligné plus haut, le schème ne s'applique que très partiellement à la justice corrective. De plus, dès que le juge prononce sa sentence et qu'il décide d'un coupable, il ne considère plus les parties comme égales. Enfin, dans les faits, la peine imposée par le juge n'est pas égale au tort commis ; c'est pourquoi Aristote nous met en garde contre l'idée de relier la justice directive et la loi du talion, loi qui implique, d'une certaine façon, égalité et réciprocité entre le tort commis et la peine imposée.³⁵

Par la peine imposée, le juge compense pour la perte encourue par la victime et c'est par cet aspect que la justice corrective se rattache à la justice directive. Mais ce qu'Aristote n'a point vu, dû à sa division de la justice en justice distributive et directive selon qu'il s'agit du partage des biens de l'État ou d'échanges entre particuliers, c'est que la justice corrective, mis à part le point de vue purement formel de l'égalité devant la loi, n'est pas une justice fondée sur l'égalité arithmétique à cause justement de la nature de la sentence. Dans les faits, le juge ne rétablit pas l'égalité, il impose une peine proportionnelle au tort commis en fonction d'une échelle de valeurs variable selon le temps et le lieu. Nous devons conclure que les problèmes suscités au niveau de la justice directive par l'utilisation d'un langage propre au domaine des échanges ne représentent que la face visible d'un problème plus fondamental : la justice corrective aurait pu être expliquée adéquatement à partir du schème développé en justice distributive ; elle ne correspond pas comme le pense Aristote à une égalité arithmétique mais à une égalité proportionnelle.

Le recours au juge n'en comporte pas moins un aspect positif que nous allons maintenant évaluer. Il est significatif qu'Aristote utilise le schème explicateur de la stricte égalité ou égalité arithmétique pour expliquer le type de rapport qui régit les échanges librement consentis (modèle contractuel). Ces échanges supposent une entente à l'intérieur de laquelle chacune des par-

35. Les pythagoriciens définissaient la loi du talion : ce qu'on fait subir à autrui après l'avoir subi soi-même. *Eth. Nic.* trad. Voilquin, V, 5, 1 ; 1132 b 25.

ties trouve son dû (équité) et qu'elles s'entendent également à respecter (sujétion à une règle établie de plein gré). La philosophie contemporaine utilise encore le contrat comme modèle de rapport humain égalitaire.

Par ailleurs, le recours à un tiers par les contractants apporte une garantie sociale nécessaire à la protection des individus en cause dans le cas où l'entente ne serait pas respectée. Ainsi en est-il du recours au juge en justice commutative.

Dans la personne du juge on cherche un tiers impartial et quelques-uns appellent les juges des arbitres ou des médiateurs, voulant signifier par là que, quand on aura trouvé l'homme du juste milieu, on parviendra à obtenir justice.³⁶

C'est par l'intermédiaire du juge qu'Aristote introduit l'égalité devant la loi qu'il exprime de la façon suivante :

. . . peu importe que ce soit un homme distingué qui ait dépouillé un homme de rien, ou réciproquement ; (. . .) la loi n'envisage que la nature de la faute, sans égard pour les personnes qu'elle met sur un pied d'égalité. Il importe peu que ce soit un tel ou un tel qui commette l'injustice ou qui la subisse, un tel ou un tel qui cause le dommage ou en soit victime.³⁷

Envisagée sous cet aspect, la loi confère l'égalité. Il s'agit d'une norme devant laquelle tous les membres de la Cité s'inclinent dans l'espoir qu'elle les protège et qu'ils pourront d'une façon ou d'une autre s'en prévaloir.³⁸

Historiquement, cette question de droit est basée sur une question du fait. L'égalité devant la loi en Grèce provient des réformes de Dracon, de Solon et de Clisthènes. Or François Châtelet écrit qu'au VII^e siècle, la lutte est si forte entre les familles féodales qui se battent pour la primauté politique et religieuse que les diverses parties en lutte font appel à l'arbitrage d'un homme, le nomothète, choisi pour son honnêteté, afin qu'il édicte des règles imprescriptibles qui vont à l'avenir servir au règlement des différends. Ainsi, le

36. *Idem*, V, 4, 7 ; 1132 a 20.

37. *Idem*, V, 4, 3 ; 1132 a 1-6.

38. Henri Buch, *La notion d'égalité dans les principes généraux du droit*, Revue Internationale de Philosophie, v. 25, 1971, p. 351-380.

pouvoir traditionnel est limité et contesté du seul fait qu'il est soumis à plus puissant que lui — la loi — et qu'il est tenu de rendre raison publiquement de la décision judiciaire et de la sentence. En cela consiste la révolution draconienne : non seulement imposer un « c'est comme ça » valable pour tous — égalisant ainsi sous un certain aspect, le statut de chacun au sein de la communauté —, mais surtout exiger la publicité du jugement.³⁹

Ce qui est particulièrement intéressant dans cette question, c'est qu'à une époque peu éloignée de l'origine des cités, des lois et surtout des premières constitutions, un philosophe témoigne de *l'aspect purement conventionnel de l'égalité*. Elle ne se fonde pas dans la nature comme chez Hobbes mais provient d'un rapport établi par l'homme pour régir les échanges et les différends.

L'égalité devant la loi se présente comme condition minimale pour l'établissement de la justice institutionnelle mais elle n'implique pas que la loi elle-même soit juste. C'est pourquoi aujourd'hui, on distingue justice formelle : « principe d'action selon lequel les êtres d'une même catégorie essentielle seront traités de la même façon »⁴⁰ et justice matérielle qui spécifie la caractéristique essentielle à la formation des catégories que ce soit le besoin, le mérite, la naissance, la richesse . . . Du point de vue formel, plus la classe formée est vaste, plus l'application de la norme ou de la loi est égalitaire (par exemple, loi du suffrage universel). Aristote, dans la *Politique*, a bien vu que la démocratie est la forme de gouvernement la plus égalitaire mais pour lui elle n'est pas la plus juste parce que son critère d'évaluation de la justice distributive repose matériellement sur le mérite.

En conclusion, le livre V de *l'Éthique à Nicomaque* discute d'abord de définitions qui proviennent de la tradition commune et philosophique. Mais ces définitions, qui avaient accompagné l'âge d'or des Cités grecques au cours duquel était apparue la démocratie à Athènes, s'avèrent inopérantes au moment où s'édifient les philosophies platonicienne et aristotélicienne. La faillite des Cités est associée évidemment à plusieurs causes : guerres

39. François Châtelet, *op. cit.* p. 127.

40. Chaïm Perelman, *Justice et Raison*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1972, p. 26.

nombreuses, spécialisation des producteurs qui ont trouvé de nouveaux marchés, créations de monopoles, spéculation . . .⁴¹ mais une des causes est probablement rattachée par les philosophes à l'établissement de la démocratie.⁴² Le pouvoir du plus grand nombre⁴³ (les esclaves ne sont pas des citoyens) est accusé d'amener le désordre dans la Cité en permettant à des démagogues de fonder le pouvoir sur des décrets plutôt que sur la loi, à des opportunistes de satisfaire leur intérêt personnel, allant ainsi à l'encontre du bien de l'État. La condition du rétablissement de l'ordre dépend pour Aristote de la pratique de la vertu. Si les hommes sont vertueux, surtout les dirigeants, on verra renaître l'ordre et l'harmonie au sein de la Cité d'où le critère de justice distributive fondé sur le mérite du plus vertueux. Chez Aristote, comme chez Platon, le pouvoir doit appartenir à l'élite. L'élitisme se définit cette fois non seulement par rapport au savoir mais par rapport à la vertu.

Comme critère de justice matérielle, la vertu éthique ou le mérite opère une hiérarchisation des individus en fonction de qualités qui sont intrinsèques à l'âme humaine. Le degré de vertu ne dépend pas uniquement de l'apprentissage qu'une éducation adéquate pourrait rendre accessible à tous mais se fonde sur un ordre établi par la nature. En fonction de cet ordre, les dirigeants sont des êtres parfaits, ils possèdent la vertu éthique en totalité et de ce fait, ils méritent plus de biens et d'honneurs. La justice distributive chez Aristote est donc fondamentalement inégalitaire.

Quant à la justice directive, celle qui concerne les échanges entre particuliers, elle repose sur une égalité formelle qui se

41. J.P. Vernant, *Les Origines de la Pensée Grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 61-73.

42. Aristote dans la *Politique* ne compte pas au nombre des citoyens ceux qui ont été naturalisés par Clisthènes. De plus, il condamne toute forme de démocratie où la loi ne serait pas souveraine (*Pol.* IV, 3, 1290 a 30-1290 b 20). Il craint le pouvoir de la masse (voir note 43) et surtout des démagogues. Tous réunis en masse ont un sentiment du juste, mais chaque individu pris à part est fort incapable de juger avec discernement (*Pol.* III, 6, 1281 b 23 - 1282 a 41).

43. Il s'agit évidemment des citoyens ; c'est le gouvernement du plus grand nombre par rapport à la monarchie et à l'aristocratie. « On estime de manière approximative que, sous Périclès, Athènes pouvait avoir de 300,000 à 400,000 habitants, soit : environ 40,000 citoyens, environ 80,000 métèques, le reste étant constitué par des étrangers et des esclaves » (J. Maillet, *Institutions et faits sociaux*, Sirey, 1957, p. 91, note 1).

réalise concrètement dans ce qu'il convient d'appeler l'égalité devant la loi. Cette égalité est procédurale mais il ne faut pas négliger son importance car elle est une condition logique essentielle pour l'institutionnalisation de la justice. Soulignons de plus qu'Aristote a laissé entrevoir, par sa classification des échanges librement consentis en justice directive, comment la formule contractuelle pouvait devenir le modèle paradigmatique des rapports humains égalitaires, ce qui sera élaboré entre autres par J.-J. Rousseau et John Rawls.

Enfin, si nous mettons de côté le critère de justice matérielle qui varie historiquement et que nous nous en tenions aux rapports strictement formels, Aristote, par la systématisation qu'il a faite du recours à l'égalité géométrique et arithmétique pour la solution des problèmes de justice distributive et directive, a fourni *les schèmes explicateurs de tout partage de biens et de pouvoirs* : l'un est proportionnel $\left(\frac{A}{B} = \frac{C}{D}\right)$, l'autre est égalitaire ($A = B$). Lequel est le plus juste ? Aristote répondrait : « Les deux sont justes ; l'un traite du partage des biens de l'État, l'autre des échanges entre particuliers ». Mais il faut admettre que l'égalité proportionnelle implique l'égalité arithmétique en autant qu'elle détermine des classes à l'intérieur desquelles les parties sont égales en fonction d'une caractéristique commune (même degré de mérite). *Formellement parlant*, l'égalité arithmétique est la formule la plus égalitaire et la plus juste. Appliquée universellement, elle supposerait l'existence d'une seule classe d'individus et un traitement égal pour tous.

Département de philosophie
Université de Montréal

Les chiens de garde de Paul Nizan

Luc Villemaire

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203248ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203248ar>

[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

Villemaire, L. (1984). *Les chiens de garde* de Paul Nizan. *Philosophiques*, 11 (1), 175–184. <https://doi.org/10.7202/203248ar>

INTERVENTIONS

LES CHIENS DE GARDE DE PAUL NIZAN

par Luc Villemaire

INTRODUCTION

Connaissez-vous Paul Nizan ? Seuls quelques érudits ou étudiants zélés en philosophie auraient pu répondre affirmativement à cette question. Avec trente-cinq années de vie (il naît en 1905 et meurt en 1940), il n'eut peut-être pas le temps de bien laisser sa marque parmi ses contemporains. C'est pourtant avec Jean-Paul Sartre et Raymond Aron qu'il entreprend, pour une seule année, l'École normale. De 1925 à 1927, il séjourne à Aden en Arabie. Dès son retour en France, il s'inscrit au Parti communiste français et quitte l'enseignement pour l'écriture journalistique et littéraire, qu'il voit comme un moyen d'énoncer et de dénoncer. À travers son œuvre transpirent des questions de fond posées aux intellectuels et au mouvement socialiste. Nizan quitte le P.C.F. suite au pacte germano-soviétique, après quoi il est tué au front français¹.

L'œuvre de Paul Nizan, qui comprend sept ouvrages majeurs, est soulignée par *Les chiens de garde* (de la bourgeoisie). Il s'agit d'un pamphlet écrit en 1932 et qui vise les philosophes universitaires. Le texte présente en gros sa définition des fondements philosophiques, de même que sa vision de la pratique philosophique. Mais c'est surtout une tentative de provocation qui affiche un credo, partisan d'une logique léniniste.

À l'heure de la déconfiture de la pratique militante léniniste, soulignée récemment au Québec par les dissolutions suc-

1. Paul ROBERT : *Le petit Robert 2* ; Paris, Société du Nouveau Littré, 1977 ; page 1326.

cessives de l'organisation EN LUTTE ! et du Parti Communiste Ouvrier, il est d'augure de reprendre l'argumentation de Paul Nizan pour l'exposer à la lumière des multiples recherches sociologiques qui se sont inscrites depuis lors sur les problèmes organisationnels et ceux de la pratique militante. Car combien de personnes, décrochées de l'évolution réelle des sciences sociales, croient encore au discours classique du léninisme ? Combien de structures reproduisent encore, à l'aide de ce discours, de nouvelles formes de domination ? À quelle largeur réelle est encore appliquée l'analyse que fait Paul Nizan de la « pratique révolutionnaire » ? Bref, et surtout, quelles conséquences de telles idéo-logiques, tant appliquées depuis lors, ont-elles eu sur le champ philosophique ? Quelles réelles influences Paul Nizan a-t-il eu sur la pratique philosophique ?

C'est pour contrer une fois de plus cette perdurable tendance, à l'odeur de chair divine, qu'une synthèse-critique du texte *Les chiens de garde* de Paul Nizan doit tenter de défaire ce carcan qui étouffe depuis des décades entières les réflexions et les recherches sur la manière d'arriver à un monde juste.

DÉVELOPPEMENT

Synthèse

Paul Nizan débute en opposant à « la »² philosophie une vision « des » philosophes. La première est l'illusion d'une définition univoque d'une philosophie homogène et unitaire remplie de bonnes volontés, qu'une vocation vertueuse oblige à la « reconnaissance » et à la « gratitude » populaire. À cette définition s'oppose celle de philosophies contradictoires, exprimant des luttes de tendances entre les bonnes et les mauvaises philosophies. « La » philosophie n'est rien d'autre qu'un « exercice de mise en forme » sans matière précise ou règle donnée ; c'est une « entité du discours » au dessein du pouvoir intellectuel. C'est pourquoi Nizan propose de passer par la voie du réalisme plutôt que par la voie de l'intelligence pour définir ce qu'il entend par sa vision des philosophes.

2. Les guillemets sans référence qui se glissent tout au long du texte distinguent des expressions textuelles utilisées par Paul Nizan même.

Il existe à la source une « philosophie idéaliste qui énonce des vérités ». Elle ne parvient pas, à cause de la réduction de son exercice, à aborder des « questions véritablement philosophiques » au sens de Nizan, c'est-à-dire le rapport au réel, à l'humain, et non au conceptuel, à l'abstraction. Il dit d'ailleurs que « les simples têtes humaines ne sont pas à l'aise dans le ciel glacial des idées ».

Cette philosophie idéaliste, dont il est possible de se demander à quoi elle peut bien servir, est déterminée par des fondements matérialistes. Les postulats de la philosophie sont la « permanence des conditions de la pensée » et la pureté de la Raison. Paul Nizan voit en ces postulats une forme de contre-objectivité, au sens de l'objectivité comme un réel à l'extérieur de l'existence de la conscience, de la connaissance.

Les différences capitales qui séparent les mondes contemporains de chaque philosophie interdisent aux philosophes d'attribuer des sens homogènes aux diverses expressions de la pensée générale.³

Pour Nizan, il existe un déterminisme de la matière sur l'idée. C'est à travers ce déterminisme que peut s'expliquer l'existence de philosophie idéaliste.

Paul Nizan considère qu'il existe « deux espèces de philosophies » ; celle de « la connaissance du monde » et celle de « l'existence des hommes ». La première est en fait l'étude épistémologique, que Nizan appelle « Logique générale » et à laquelle il confère une légitimité pour ses rapports savants-philosophes, spécialistes-tenants de classe, observateurs-chercheurs. La seconde est la morale, qui se consacre à « formuler des jugements d'existence » sur l'ordre de la vie humaine, et à « exprimer des volontés » ou des prescriptions, en croyant que « l'Esprit conduit le monde ». Cette vision des choses est pour Nizan loin des Hommes, loin du réel, et est donc à combattre pour la mettre au pied du mur.

Pour Nizan, certaines réalités « objectives » ne trompent pas :

3. Paul NIZAN : *Les chiens de garde* ; Paris, François Maspero, 1932 ; petite collection maspero, numéro 10 ; 159 pages, page 27.

(. . .) il existe des oppresseurs et des opprimés. Et des gens qui profitent de l'oppression et d'autres qui ne sont pas tranquilles lorsqu'ils savent qu'elle existe.⁴

Les philosophies distinguent les classes sociales des oppresseurs et des opprimés. La philosophie des oppresseurs, celle du moralisme, obnubile son objet par des masques, des façades et des finesses. La philosophie des opprimés, celle du « réalisme », cherche des voies de libération. Il n'existe pas de philosophie neutre, puisque toute affirmation, toute proposition est un choix, une prise de parti, qu'elle soit consciente ou non. Or la philosophie des opprimés rejoint à fortiori les opprimés eux-mêmes, que Nizan identifie on ne peut plus clairement : « (. . .) le prolétariat devenu en cent ans le seul représentant et la seule masse des opprimés ». Les philosophies décantées par ces deux oppositions se rejoignent cependant par cette même volonté de chercher « à établir et à justifier des vérités spirituelles conformes à certains types d'existence temporelle ». Sous cette même volonté, la philosophie des oppresseurs et la philosophie des opprimés représentent, selon Nizan, le clivage fondamental qui embrasse l'ensemble des options, des prises de parti possibles, jusqu'au choix de ne pas choisir.

Paul Nizan conclut sur une note provocatrice (propre à la conjoncture qui motive la rédaction de son texte) en posant le défi du choix qu'il afflige aux penseurs et philosophes. La seule philanthropie qui ne lui paraisse pas fausse se trouve dans l'action, la pratique utilitaire qui se lie au monde réel, à l'humain, et non à un pseudo-humanisme qui recèle une misanthropie extrême. L'idée de Nizan rejoint ici la XI^e thèse de Karl Marx contre Ludwig Feuerbach, qu'il complète par cette citation de Marx sur le rôle de l'intellectuel, du philosophe, du chercheur, du militant :

Nous ne faisons pas autre chose que lui (le monde) montrer pour quels buts il lutte en réalité. Il faut qu'il acquière la conscience de lui-même, même s'il ne le veut pas.⁵

Pour Nizan, il n'y a qu'un modèle de philosophie qui corresponde à la philosophie des opprimés, aux idéaux de Marx : « le

4. IBID ; page 39.

5. IBID ; page 121.

type vers lequel tend le philosophe des exploités est celui du révolutionnaire professionnel de Lénine ». Cette philosophie révolutionnaire tire toute son efficacité d'un « commerce pratique avec les institutions du prolétariat ». C'est par cette seule pratique « modeste » et patiente que s'incarne, selon Nizan, la philosophie :

Le technicien de la philosophie sera l'homme du parti. La moindre assemblée syndicale comporte plus de points d'application de la pensée concrète qui est la véritable philosophie.⁶

Devant cette « véritable » philosophie fait face, aux yeux de Nizan, une véritable décadence des philosophies bourgeoises, qui entraîne malgré tout des rapports de force. C'est à cause de ces rapports de force que les nouveaux penseurs et philosophes sont acculés au choix du clan auquel ils appartiendront, et qui orientera leurs pratiques et leurs cheminements théoriques.

ÉVALUATION

La lecture de Paul Nizan ouvre la voie de l'évaluation à quatre thèmes principaux : la question du réalisme contre le moralisme ; la question du discours de clivages et le cas du léninisme ; la question du pouvoir et du rôle des intellectuels ; et la question propre du sort de la philosophie.

Nizan, tout en proposant un réalisme objectif et matérialiste pour évaluer le monde, échappe aux propres limites qui se dressent en carcan devant sa réflexion. Limites théoriques, méthodologiques et analytiques, elles prennent avant tout leur essence d'un idéalisme profond. Nizan croit qu'il suffit de dire les choses pour qu'elles puissent se rapporter au réel. Pourtant ce « réalisme » n'est qu'une autre forme de moralisme, producteur de vérités qui découpent le réel de manière à servir une certaine vision du monde. Nizan touche d'ailleurs à cette assertion, sans toutefois remarquer qu'il procède au même exercice, à la même mise en valeur des options diverses. Dans la mesure où le réalisme est l'approche bonne, alors que le moralisme est l'approche mauvaise, il s'agit encore là d'une autre forme de moralisme. Mais ce moralisme de Nizan est articulé selon des

6. IBID ; page 122.

tendances de classes que des conditions objectives d'oppression déterminent. C'est ainsi que Nizan construit son propre clivage entre les bons et les méchants.

N'est-ce pas réduire le réel à une profonde abstraction simpliste ? Nizan représente un type de discours qui décrit le réel comme une simple division antagoniste de forces s'affrontant entre elles pour la domination. Trop souvent l'être humain se réfugie dans des formules explicatives, tirées de vies entières de recherches, pour les détacher irrémédiablement de leurs essences premières et du réel qu'elles osaient interpréter, et les résumer à n'être que des plates-formes sécuritaires et séculaires, reproductrices et productrices de dominants. Rien n'est plus complexe que le réel, et si certains prétendent pouvoir y toucher, tous les savants de ce monde ont reconnu leur ignorance. Aussi est-il trop facile de voir s'ériger tout au long du XX^e siècle des discours de clivage à saveur de science qui n'ont produit qu'un moralisme servant la montée de nouveaux groupes de dominants au pouvoir humain. Il en est ainsi des intellectuels.

Déjà bien avant Paul Nizan, d'aucuns attribuaient comme idéologie des intellectuels le socialisme, servant comme moyen à ces derniers de s'imposer en nouveaux dominants⁷. Des études plus récentes ont défini l'intellectuel dans ses rôles politiques comme « Gardien du Seuil », moraliste protecteur et conservateur⁸. Les intellectuels, qu'on peut définir comme producteurs de normes, chercheraient à « imposer leur définition des normes de production légitimes », de manière à dominer les rapports d'imposition⁹. Somme toute, il est loin le temps où l'intellectuel pouvait se voir comme porte-parole désintéressé au service des opprimés, sans faire face aux contradictions qui expriment son allégeance sociale à cette classe qui est la sienne. À cette nouvelle classe montante, tous les moyens sont bons pour atteindre les leviers du pouvoir, même le ralliement aux masses, même les finesses, les façades, les masques. Pas toujours

7. Jan Waclaw MAKHAISKI : *Le socialisme des intellectuels* ; Paris, Éditions du Seuil, 1979 ; coll. Points série Politique, no 102 ; 257 pages.

8. Seymour Martin LIPSET ; Aso Ke BASU : « Des types d'intellectuels et leurs rôles politiques » in *Sociologie et société* ; Montréal, Presses de l'Université de Montréal, vol. 7 no 1, mai 1975 ; pages 51 à 89.

9. Michèle LAMONT : « Le pouvoir des intellectuels » in *Politique* ; Montréal, Société québécoise de science politique, vol. 1 no 1, janvier 1982 ; pages 19 à 46.

de manière consciente, cynique, ils vont chercher par leurs engagements sociaux une manière de servir l'amélioration de leurs propres conditions objectives. Si des luttes de tendances — de classes dis-je — existent pour des enjeux aussi majeurs que la détermination des rapports de production sociale, la classe médiane que sont les intellectuels ne représente que ses propres intérêts, n'utilise d'ailleurs que les instruments qui lui sont propres. L'exemple du siècle se retrouve dans le parti léniniste.

Avec le développement des sciences humaines et sociales, on a vu à travers certaines études et recherches que la réalité objective ne se réduit pas à la matière, au monde sensible, à l'approche positive ou empirique. Un ensemble de conditions qui échappent à ces modes d'analyses déterminent ce qui semblait être « l'irrationnel »¹⁰, le négligeable, le non-signifiant, et qu'on finissait toujours par attribuer à la nature humaine ou au hasard. Ainsi le parti léniniste, qui prétendait à la justesse scientifique comme essence à un processus révolutionnaire, a néanmoins reproduit malgré lui un idéalisme chevronné par ses lacunes théoriques, qui n'ont pas empêché les problèmes généraux et intrinsèques aux organisations partisans de surgir, telles les tendances hiérarchiques et oligarchiques¹¹. Aujourd'hui le processus de ces tendances est connu et mis à jour¹². Les « institutions du prolétariat » n'y échappent pas, d'autant qu'elles ont subi une forme de récupération en faveur de la reproduction de l'ordre social, qu'il s'agisse des organisations partisans¹³ ou des syndicats¹⁴. C'est s'illusionner donc de penser que ces « institutions » sont par vocation naturellement progressistes ou même révolutionnaires. De même c'est s'illusionner de penser que la pratique d'interventions en assemblées est un exercice de pure démocratie, qui entraîne une participation directe générale et égalitaire produisant un perpétuel enrichissement de la pensée collective, car d'autres études ont dévoilé les conditions objec-

10. « L'irrationnel, ce n'est seulement qu'une partie du rationnel dont nous n'avons pas encore saisi le fonctionnement ». Herbert MARCUSE : *L'homme unidimensionnel* ; Paris, Éditions de Minuit, 1968 ; page 273.

11. Roberto MICHELS : *Les partis politiques, essai sur les tendances oligarchiques des démocraties* ; Paris, Flammarion, 1971.

12. Albert MEISTER : *La participation dans les associations* ; Paris, Éditions ouvrières, 1974.

13. Moisei OSTROGORSKI : *La démocratie et les partis politiques* ; Paris, Éditions du Seuil, 1979 ; coll. Point série Politique no 100 ; 306 pages.

14. Victor LEVANT : *Capital et travail* ; Montréal, Éditions L'Étincelle, 1978 ; 348 pages.

tives qui déterminent l'accessibilité très relative de la participation sociale et politique¹⁵. Loin d'être dénuée d'intérêt, la pratique militante cache des formes de rétributions autant matérielles que symboliques¹⁶. Bref, le parti léniniste, n'ayant pu analyser ces données en partie à cause de son cadre théorique, n'a pas vu qu'en instituant par lui-même la profession de la politique, il n'a réussi qu'à produire une nouvelle forme de structure de domination, favorable aux conditions des intellectuels. Paul Nizan tombe dans ce guêpier du professionnalisme, à cause de sa vision très limitée du réel.

Une telle évaluation du texte de Nizan pose un sort à la philosophie. *Les chiens de garde* ne constitue en fait qu'une autre brillante démonstration de l'inévitable moralisme que ne peut que produire le « métier philosophique », le « technicien de la philosophie », le professionnel philosophe. Personne n'est plus purement un intellectuel que le professionnel philosophe, dont le métier est de penser et de réfléchir le monde. Comme cette forme de production n'a rien de lucratif aux yeux du Capital, hormis lorsqu'elle est orientée dans le sens du développement technologique qui supporte l'économie capitaliste, elle se trouve constamment menacée par les structures du système mondial¹⁷. On la retrouve donc à l'initiative de l'instauration des nouvelles formes d'organismes de pressions. Les intellectuels se construisent ainsi un champ¹⁸ où leurs actions jouent en leur faveur. Cette mise à jour fait de « la » philosophie un lieu de luttes concurrentielles (ou « champ ») où « les » philosophies se disputent la conquête du monopole du pouvoir sur le champ. Ainsi Paul Nizan contribue au débat qui se tient autour de cet enjeu, et réduit la philosophie à la praxis intellectuelle de la manipulation et de l'imposition d'un type de langage et d'un type de pensée sur les masses. Il n'a pas vu que cette pratique philosophique, qui veut s'opposer à une philosophie des

15. Daniel GAXIE : *Le cens caché, inégalités culturelles et ségrégation politique* ; Paris, Éditions du Seuil, 1978.

16. Yvon BOURDET : *Qu'est-ce qui fait courir les militants ? Analyse sociologique des motivations et des comportements* ; Paris, Stok, 1976.

17. Daniel HOLLY : *L'U.N.E.S.C.O., le tiers-monde et l'économie mondiale* ; Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1981 ; pages 14 à 22.

18. Pierre BOURDIEU : *Questions de sociologie* ; Paris, Éditions de Minuit, 1980 ; collection « Documents » ; 268 pages.

opresseurs, n'est en réalité rien d'autre qu'une autre forme de domination.

CONCLUSION

Le texte *Les chiens de garde* de Paul Nizan propose de briser l'idée de « la » philosophie pour « les » philosophies, de manière à faire ressortir les luttes de tendances qui font de la pratique philosophique une dynamique. Si la philosophie idéaliste semble dominer, elle peut être par contre facilement démasquée au regard du déterminisme matériel, qui dévoile sa tendance moraliste. À cette tendance s'oppose celle du réalisme, qui met en lumière les rapports de force existant entre oppresseurs et opprimés. Cette tendance, qui se rallie aux opprimés eux-mêmes, tout en s'incarnant dans le léninisme, oblige les philosophes à prendre parti, à faire le choix du clan auquel ils doivent adhérer : celui de la bourgeoisie (les méchants) ou celui du prolétariat (les bons).

On peut évaluer le réalisme de ce texte de Paul Nizan comme une autre forme de moralisme. Il s'agit d'un type de discours de clivage très populaire au XX^e siècle, articulé de manière à servir les intellectuels. La science de ce discours se réduit à la maîtrise relative d'un langage d'autorité, d'où les intellectuels tirent tout leur pouvoir. Le parti léniniste est alors par excellence l'exemple d'une organisation pensée et structurée de manière à servir les intellectuels, pour que ceux-ci dirigent et contrôlent, selon leur légitimité de compétence et de délégation, l'ensemble du cheminement du parti. Le fait que Paul Nizan voit en ce parti la « véritable philosophie » pousse sa vision de l'objet philosophique dans un bien maigre exercice. Cette orientation réduit le concept de philosophie à une pratique partisane. Par contre, elle procure au champ philosophique un lieu sécuritaire où la reproduction des idées et le monopole du pouvoir leur sont assurés, et où il devient même possible de penser à la professionnalisation du rôle du philosophe.

Or cette professionnalisation, basée sur un clivage institué, entraîne une baisse tendancielle de la qualité et de la diversité des réflexions philosophiques. Cette baisse est signe d'un nivelage progressif des tendances, tous les discours se ralliant de gré ou de force aux pôles institutionnalisés. Le processus en arrive

maintenant à une pure et simple baisse quantitative de la pratique philosophique.

Si chercher est le second acte de l'intelligence humaine, penser et réfléchir en constituent le premier, et lui n'a point besoin de s'assujettir à des axiomes, sans quoi il devient lettre morte. Le triste champ philosophique se charge d'encadrer, d'orienter et de limiter la pratique philosophique. Nizan proposait de choisir, mais dans des modalités restreintes à l'articulation polarisée du champ philosophique. S'il faut qu'il y ait un choix, je dirais que tous ces éléments entraînent à une proposition finale :

Universaliser la pratique philosophique passe par la destruction du champ philosophique.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal.

Pour un bilan culturel du Nouveau Monde

Guy Godin

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203249ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203249ar>

[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

Godin, G. (1984). Pour un bilan culturel du Nouveau Monde. *Philosophiques*, 11 (1), 185–190. <https://doi.org/10.7202/203249ar>

POUR UN BILAN CULTUREL DU NOUVEAU MONDE

par Guy Godin

À la question posée : Le Nouveau Monde : héritage ou création ?¹ Je réponds par une affirmation qui change les termes de l'alternative : Le Nouveau Monde : dépassement et décadence. Je propose ainsi une lecture personnelle de la situation sous la forme d'un bilan dont je suis conscient qu'il n'est pas complet mais que je formule de façon péremptoirement universelle pour forcer l'attention sur des points qui me paraissent centraux.

Caractériser Le Nouveau Monde comme dépassement et décadence par rapport à l'Ancien, c'est mettre l'accent sur le fait que le Nouveau Monde est en état de crise, à un point de rupture qui, pour prendre une image mathématique, pourrait se décrire comme la présence simultanée sur un même axe vertical du sommet et du creux de la vague. Cette définition de la crise en vaut une autre ; elle a au moins le mérite de faire une large place à la contradiction dont les matérialismes dialectique et historique nous ont appris qu'elle était le moteur de l'histoire.

Le Monde Antique a péri d'une contradiction semblable entre le « miracle grec » et « l'empire romain ». Le génie du premier tenait au raffinement de la pensée et de la parole dont l'élan naturel poussait à ce que nous appelons aujourd'hui l'élitisme. Assumées par le génie actif et organisateur du second, les réalisations du premier ont été entraînées sur la pente de la vulgarité et, paradoxalement, vers l'égalitarisme de ce que nous

1. Ce texte reproduit une communication que les organisateurs du XVII^e Congrès mondial de philosophie n'ont pas soumis à la lecture parce qu'une autre communication du même auteur avait déjà été acceptée.

appelons aujourd'hui la démocratie. L'explosion se répercuta pendant des siècles. Faut-il en chercher la cause dans quelque « loi de l'histoire » ou bien dans une conjoncture particulière au Monde Antique selon laquelle *Sapiens* aurait eu tort de précéder *Faber* ? Au temps de ce qu'on a appelé la Renaissance, le Monde Occidental a recollé certains fragments de l'éclatement ancien en leur mêlant deux nouveaux ingrédients dont le potentiel explosif n'était pas moindre : les valeurs chrétiennes qui avaient créé un autre monde dans l'entre-temps, et celles d'une science naissante qui déjà montrait un fort appétit². On découvrait aussi le Nouveau Monde, qui allait devenir partie intégrante de l'Occident Moderne et qui, dans une symbiose parfois mouvementée avec l'Ancien, devait porter tout ce brassage au point critique que nous vivons. Il se prépare une mutation profonde, sinon un nouvel éclatement, dont la figure se laisse à peine deviner, tant il est vrai qu'il est plus facile de se construire un passé à son image que de préparer un avenir conforme à ses désirs. Les signes des temps laissent croire que c'est *Faber* qui prépare sa revanche ; le technologisme issu de la science veut anéantir jusqu'aux traces des efforts que le monde chrétien a déployés dans sa recherche d'une sagesse extra-mondaine.

Mais la façon dont a été formulée la question à laquelle nous voulons apporter des éléments de réponse a peut-être engagé notre réflexion sur une mauvaise piste. S'il est difficile d'analyser la culture du Nouveau Monde vu comme entité séparable de l'Occident, il est devenu impossible de considérer l'Occident lui-même comme séparé du reste du monde. La prise de conscience de ce fait constitue l'un des facteurs de la crise présente, principalement par ce phénomène de tendance à la « mondialisation » de la culture que le développement accéléré des moyens de communication a fait naître. Pour rendre justice à la question posée, il faudrait sans doute en élargir la perspective d'une façon qui dépasserait le cadre de ce travail. Réduisons-la plutôt à deux questions aussi péremptoirement particulières que ma première réponse fut universelle : 1) Einstein était-il américain ? 2) Jusqu'à quel point l'*américan way of life* a-t-il influencé, par le tru-

2. Je ne mentionne pas le capitalisme, car il fait partie des valeurs chrétiennes. On pourrait d'ailleurs en dire autant du marxisme.

chement entre autres du coca-cola, la culture des Caingang de la Sierra da Fartura (petit groupe humain qui est sans doute le plus éloigné de tout ce que connaît le monde occidental)³ ?

Poser la première question c'est du même coup démasquer le racisme simpliste dont témoignerait celui qui voudrait faire le bilan culturel de la science par une analyse statistique de la provenance des grands savants et des prix Nobel. La science n'a pas de frontières même si elle est très dépendante de « conditions locales ». Mais on peut constater que la contribution du Nouveau Monde à ce mouvement qui a conduit la science à ses sommets a consisté principalement à rendre présents dans les temps modernes de l'Occident le climat nouveau d'une liberté jeune et non encore assujettie au poids d'une longue tradition, ainsi que l'abondance de ressources dont l'ampleur est à la mesure de l'immensité des espaces.

Le choix d'Einstein pour ma question n'est pas arbitraire mais symbolique. Les sommets atteints par la science constituent un dépassement des ambitions originelles mais dans un sens qui est tout autre que celui des prétentions d'un scientisme simpliste : la science n'a pas trouvé réponse à tout mais elle a acquis une maîtrise exceptionnelle dans la façon de poser les questions. Elle a perfectionné sa vision du monde et de l'homme en développant sans scrupule cette méthode d'analyse qui consiste à décomposer les objets pour mieux les pénétrer et en exploitant à fond les virtualités de l'expérience comme moyen de vérification d'une part, et celles de la mathématique comme moyen de théorisation et de prédiction d'autre part. Le dernier perfectionnement de cette méthode générale a consisté à y introduire de façon opératoire la dimension temporelle comme Einstein l'a fait dans le domaine particulier de la physique. L'objet n'est plus seulement vu comme une chose à décomposer qui est là tout entière devant nous dans l'espace, mais comme une chose à saisir dans le déroulement même de sa succession temporelle. On veut le cerner de toutes parts, le poursuivre jusque dans ses moindres replis et dans toutes les dimensions qui conditionnent sa présence dans le monde, et même dans celles qui ne sont pas

3. Cf. J.-W. Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Aix-en-Provence, Éditions Ophrys, 1968, p. 496-506.

encore. À l'origine, il y a l'idée d'évolution à laquelle la découverte du Nouveau Monde est loin d'être étrangère. Einstein en a généralisé la portée jusqu'aux aspects méthodologiques de la science. Les sciences humaines ont commencé à adapter ce modèle à leur objet dans une approche où la linguistique et ses dépendants jouent un rôle semblable à celui de la mathématique tandis que l'histoire et les diverses analyses des discours font le pendant de l'expérience. Au-delà des modes passagères et successives, qui périodiquement, tendent à exagérer l'importance de telle ou telle méthode, il reste que les discours de l'homme donnent un accès au moins partiel aux lois de son comportement et de sa pensée, comme l'expérience aux secrets de la nature.

Toutefois, les limites rencontrées dans l'application de cette méthode aux deux frontières opposées de l'infiniment grand et de l'infiniment petit ont fait surgir des mises en question que diverses tentatives de réajustement n'ont pas vraiment réussi à calmer de telle sorte qu'on peut prévoir un remaniement en profondeur de la notion de science, la présente ayant épuisé ses possibilités de développement. Cependant elle n'a pas encore totalement épuisé son pouvoir de réducteur, non seulement en ce qui regarde son intolérance plus ou moins avouée vis-à-vis toute autre forme de savoir, mais aussi en ce qui concerne les valeurs, dont la présence en l'homme rejaillit inévitablement sur le monde. Non seulement la science a-t-elle du mal à se protéger des idéologies externes, elle est de plus en plus aux prises avec ses idéologies internes.

L'allusion aux valeurs nous conduit à notre deuxième question, l'*ethos* se reliant au *logos* par le biais de la *technè* dont d'autres ont déjà dit tous les bienfaits et tous les méfaits, le Nouveau Monde ayant sans doute le monopole des uns et des autres grâce à l'immensité des ressources qui en ont permis la prolifération. L'aspect extérieur le plus frappant du Nouveau Monde est sans doute l'abondance des merveilles techniques utilisées couramment par les Américains dans le quotidien. Cette omniprésence de la technique caractérise une civilisation et secrète ses propres valeurs ; mais ce n'est pas là l'essentiel car ces valeurs sont elles-mêmes « finalisées » par celles plus profondes et englobantes qu'impose la domination de la sphère économique dans un monde axé sur la croissance indéfinie par le développement exacerbé de

la productivité. Le Nouveau Monde a fait ici une expérience inédite — et qui n'était peut-être pas possible ailleurs, celle de pousser à bout dans toute la rigueur de sa logique originelle l'idée de la « richesse des nations » — avec des moyens que n'avait pas prévus l'inventeur — en créant un état social d'abondance qui a fait accéder la masse à un niveau de vie sans précédent. Le minimum vital nécessaire au bonheur imaginé autrefois par une scolastique abstraite dans un climat de pénurie est devenu une réalité concrète. Et pourtant, au bout du compte, il n'est pas nécessaire de faire appel aux prophètes de malheur pour constater l'insatisfaction et la crise imminente.

Là aussi des sommets ont été atteints. Des valeurs humaines, sociales, intellectuelles, littéraires, artistiques, etc. autrefois réservées au petit nombre ont été mises à la disposition de tous dans un climat de spontanéité, de facilité, de liberté, d'enthousiasme et de respect d'autrui, faisant l'envie des peuples aux prises avec les dictatures politiques ou la misère économique. Au moment où ce modèle tend à être copié un peu partout, il semble en voie de se dissoudre de l'intérieur. La cause en serait-elle dans une crise de croissance d'un peuple encore jeune en passe de devenir adulte ? Ou serait-ce la fatalité historique qui a démontré l'inéluctable récurrence des crises économiques ? Ou encore la perte de vitesse face à la montée d'autres puissances économiques et culturelles ? Tous ces facteurs ont sans doute joué, et beaucoup d'autres. Mais le ressort profond est à rechercher dans ces cupidités individuelles que la « main invisible » a été impuissante à harmoniser ; dès le départ étaient présents en germe, et le dépassement, et la chute.

Comme l'a bien vu Hannah Arendt⁴, ce n'est pas la revanche de *Faber* qui se prépare mais c'est déjà le commencement du triomphe de l'*Homo laborans*. Celui-ci n'a qu'un motif : la vie comme souverain bien, et qu'un moyen : le cycle infernal de la consommation. L'agent réel de ce triomphe n'est ni la masse laborieuse, ni la plus-value arrachée au « travail social moyen abstrait » mais ce que j'appellerais le détournement produit par le *spéculatif* moyen abstrait⁵. Aristote avait déjà compris que,

4. Cf. *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 360.

5. En m'excusant auprès de mes collègues aristotélico-thomistes de cet usage du mot spéculatif.

contrairement au bien-vivre (aujourd'hui : qualité de la vie), la vie tout court fonde un désir infini, emporté et aveugle à tout le reste. La montée de la violence gratuite dans le monde témoigne du fait que ce désir est plus particulièrement aveugle à la vie de l'autre. Un passage de la Bible avait déjà exprimé cette idée dans cette formule lapidaire : mieux vaut un chien vivant qu'un lion mort. La variante contemporaine pourrait se formuler ainsi : le cadavre a toujours tort.

Faculté de philosophie
Université Laval

Sans trop mâcher les mots, percevoir

Contribution au *Réjean Ducharme, Nietzsche et Dionysos* de Renée Leduc-Park (Québec, Presses de l'Université Laval, 1982).

Robert Hébert

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203250ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203250ar>

[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. (1984). Sans trop mâcher les mots, percevoir / Contribution au *Réjean Ducharme, Nietzsche et Dionysos* de Renée Leduc-Park (Québec, Presses de l'Université Laval, 1982). *Philosophiques*, 11 (1), 191–202.
<https://doi.org/10.7202/203250ar>

ÉTUDE CRITIQUE

SANS TROP MÂCHER LES MOTS, PERCEVOIR

Contribution au *Réjean Ducharme, Nietzsche et Dionysos* de Renée Leduc-Park (Québec, Presses de l'Université Laval, 1982).

par Robert Hébert

Le titre d'un livre est annoncé par l'éditeur . . .

Voici donc un livre, *Réjean Ducharme, Nietzsche et Dionysos* : sur une œuvre constituée de livres dressant la somme des prédicats d'un certain sujet reconnu et masqué, fondateur d'une République Autocratique dont les personnages souvent défenestrés de leur chambre défenestrent à leur tour les nouveaux lecteurs. À partir d'autres livres qui cherchent à nommer le corpus d'un autre sujet dont l'œuvre et les états valétudinaires sont abondamment commentés par des glossateurs-vampires et par des épigones parfois heureux de participer aux institutions impériales de l'Autorité ; à partir de livres qui construisent des catégories englobantes, posthumes, découpant des géographies diverses, des époques avec leurs conditions matérielles précises, locales, monstrueusement données à décoder (Grèce, Orient des sortilèges, Europe, Allemagne prussienne . . .) qu'il n'est pas toujours facile de traduire pour notre présent : comment le dionysisme débarque-t-il au pays ? « Ô jeux de mots ! Ô répandateurs de ténèbres ! Tuez le mot, le funeste, le semeur de confusion. Le mot tigre n'est pas un tigre. Qui le sait ? Personne. ». Le mot nihilisme n'est pas une nihiliste ni le vrai rien, Dionysos n'est pas ce verre de vin, le concept de cri n'est pas un cri, mais alors que voulons-nous faire advenir par le cri ? qui n'était pas. Pourquoi pas un *Ducharme et la philosophie analytique* ? Ô nominalisme des créateurs, qui nous fait mourir au « réel » du langage tout en nous forçant à faire un choix radical parce que complémentaire : ou faire bondir, rugir, lacérer les mots dans l'empire des Lettres, ou inventer, construire, projeter de nouveaux algorithmes réflexifs, du franciscain Guillaume d'Occam à l'américain Nelson Goodman dans l'après coup de sa traduction québécoise.

Voici un beau livre sûrement, parmi les livres d'une collection (parfois désuète) « Vie des lettres » qui a médité pour nous quelques voix caustiques, un peu brûlées par le désarroi d'être ici, historiquement nerveuses et créatrices comme si la ceinture bouclée au dernier trou du langage n'empêchait pas de

penser cette mobilisation territoriale dont ils étaient eux-mêmes l'instrument ; le *Hubert Aquin* de Françoise Maccabée Iqbal (1978), le *Napoléon Aubin* (« Faut-il donc me casser éternellement la tête à vous expliquer ma tête ? ») de Jean-Paul Tremblay (1969) ou de Marcel-A. Gagnon, *Le ciel et l'enfer d'Arthur Buies* (1965), ce chevalier errant mort à l'aube du siècle, cinq mois et un jour après Frédéric Nietzsche. Que lisaient-ils ? comment transformaient-ils les ouvrages qui leur tombaient entre les mains selon les arrivages de bateaux ou d'avions (quels Garneau, quels Renaud-Bray, quels Boussac ?) ; pour qui avaient-ils déjà eu l'illusion apollinienne d'écrire, savaient-ils que la signification de leurs textes abandonnés à l'histoire était d'ordre dionysiaque ? De toute évidence, on a toujours écrit, hurlé, émis des signaux, pensé au Québec mais on ne comprend pas toujours dans la grande élite familiale qui doit se tenir les coudes pour ne pas sombrer dans le néant ; de toute évidence, les créateurs brouillent les pistes, n'ont pas le temps de faire leur propre théorie littéraire. L'écrivain révolutionnaire et député Louis-Joseph Papineau avait son Lamennais ; avec beaucoup de finesse, le poète Alphonse Piché a parlé de Spinoza du fond de sa roulotte en Haute-Mauricie ; Lucien Francœur, auteur des *Rockers sanctifiés* (Prix Émile-Nelligan 1983) et « théoricien de l'Amérique », nous dit que son philosophe préféré est Gilles Deleuze. Anglomanie typiquement française : sous les persiennes de Peirce en Nouvelle-Angleterre ou des producteurs d'Hollywood, le Québec se fait encore doubler. Les philosophes d'ici s'occupent-ils de cela qui reflète si bien leur condition sociale et intellectuelle ? Syndrome de délaissement : les philosophes doivent *immédiatement rayer leur passé et leur présent*, puisqu'ils découvrent dans leur immédiat une autre contemporanéité « . . . ki leux tombe dèsus l'occiput » (Ducharme, *Les enfantômes*). Puis « le grosse Lärm cesse » (*L'hiver de force*) ; déçus par le résultat de leur enquête ou de leur carrière, le découragement les abat silencieusement. Qui le saura ?

Réjean Ducharme aurait donc son Nietzsche murmure une voix, du côté de ce champ (multidisciplinaire) que représentent les sciences de la littérature. *Comment* et *pour* qui — au double sens communicateur et aperceptuel de la préposition —, voilà les premières questions de méthode. Mais avant d'ouvrir le livre, relisons par exemple une recension de Raoul Duguay, alors professeur de philosophie au Collège de Maisonneuve et qui n'avait pas encore inversé l'euphonie de son nom propre : « L'avalée des avalés ou l'avalée des avaleurs », *Parti pris*, IV (1966), no. 3. Sont chantées ici des considérations statistiques sur les 23 personnages du roman, 10 langues y compris le « béréncien », au moins 5 départs d'intention, plus de 300 noms d'animaux, de plantes et de végétaux, 12 situations typiquement québécoises, 14 citations de Nelligan . . . et tout à coup : « . . . il y a un volontarisme absolu fondé sur une subjectivité transcendantale (cf. Husserl) et coïncidant avec un rationalisme pur (plus pur que celui de Descartes) et avec un idéalisme plus puissant et plus incarné que ceux de Kant et de Hegel, bref, un volontarisme existentialiste. Voilà ». Voilà, l'époque souhaitait un père littéraire et une axiologie précise. Pourquoi pas donc un *Ducharme et Husserl* ? Le philosophe allemand et juif (comme le père de Bérénice Einberg) avait éga-

lement son violon d'Ingres. Ou à partir de cette belle phrase dans le même roman « Voici ce que je suis : un nuage de flèches qui pensent, qui voient qu'elles volent et vers quelles cibles elles volent. Donc je pense . . . », le projet fondateur d'un *Ducharme et le cogito cartésien*. Larvatus prodeo. Puisque nous n'avons qu'un visage non voulu, inévitable, nous pouvons choisir entre trente grimaces à la lumière d'une photographie sereine : rire et penser à être en pensant à rire.

Ducharme/Nietzsche/Dionysos comme un *package deal* philosophique ? Idée stimulante alors que l'on pourrait tout *aussi bien croire* que la vision ducharmienne construit sa mise en scène dans l'après coup du drame dionysien, dans la dérision de tous les « abîmes existentiels » et des prétendus messages *heintenses*, sur le mode apollinien de la mémoire et de la protection inconditionnelle de l'enfance, par un joyeux encodage qui n'a pas besoin d'autres médiations qu'une grammaire qui prend acte de ses conditions territoriales. Tout d'abord, l'écrivain qui fait être l'arbitraire de ce qui n'était pas, sa signature, croit-il à toutes ces histoires de revenants ?

L'ouvrage est lu . . .

En rouge, la jaquette donne une première justification inespérée du titre : « Ce rapprochement inattendu entre les deux auteurs prend tout son sens et sa portée heuristique dans une analyse très serrée et très fine des romans de Ducharme, qui met en évidence une identité thématique et une communauté de pensée entre l'ironie déconstructive du philosophe allemand et la violence teintée d'humour de l'écrivain québécois ». Il semblerait donc que nous nous dirigiions vers l'univers chatoyant de la rhétorique des textes et non pas une compréhension des mécanismes créateurs, situés, uniques. Sous la plume de l'A., cette portée heuristique permet une distribution intentionnelle de problématiques multiples et de lectures qui ne semblent pas poser de problèmes ; après avoir conjecturé — au sens fort du terme, juger par conjecture — un rapport entre la pensée de Nietzsche, la théorie de la Relativité et le récent ahurissement des physiciens devant les anneaux de Saturne, l'A. commande ainsi le principe de son enquête : « C'est donc l'ensemble des traits dionysiens communs à Nietzsche et à Ducharme qui détermine une lecture nietzschéenne de l'écriture de ce dernier. Une telle lecture permet d'en dégager une certaine spécificité, d'arriver à une mise en rapport de divers éléments, laquelle effectue un « effet de différence » qu'on pourrait qualifier de nietzschéen en ce sens que s'y élaborent simultanément l'inscription du néant, la mise en œuvre du nihilisme et la manifestation dionysiaque » (9). Bref, cherchons à relaxer la chronicité de l'argument : des traits dionysiens reconstruits à partir de x éléments (l'éternel retour, « le répétitif », « le labyrinthique ») engage une lecture nietzschéenne de Ducharme, elle-même construite à partir de y éléments ; et celle-ci implique que la moindre différence ducharmienne z sera rapportée à une loi qui n'émane pas de son corpus, cet « effet de différence » qui l'aplatit au cœur même de sa spécificité.

D'où la division du livre en trois parties — il est à remarquer qu'aucun nom propre et aucun élément d'histoire n'apparaît à la table des matières. « Le néant » (25-87) développe le concept *du* néant (il fallait écrire *de*, pour ne pas sombrer dans un sémantisme qui a toujours tendance à hypostasier du « réel ») selon trois strates significantes : le néant explicité selon la récurrence de certains signifiants tels que *rien* et *vide*, le néant implicite (*sic*) et le néant occulté où le « vide masqué par la productivité » du discours ducharmien « se manifeste dans la dissémination des mots savants, des leitmotivs et des nombres, et grâce à une certaine (re)présentation de la sexualité ». « Le nihilisme » (89-118) porte l'analyse sur les institutions humaines archi-respectées qui ont subi la corrosion du temps (religion, mariage, formes diverses de l'autorité). « Le dionysisme » (179-292) développe avec brio certains thèmes généraux comme la dureté, le jeu théâtral, la démesure et l'androgynie dans l'œuvre de Ducharme. Enfin, le tout dernier paragraphe amène au jour tout à coup le contexte géolittéraire de l'expression ducharmienne, dite à la fois abâtardie et « pollinisante ». « Au lieu de la défaite et de la défection », l'hétérogénéité de sa langue « s'avérerait une porte d'accès au Nouveau Monde pour les lecteurs du reste de la francophonie » (298). La critique littéraire au Québec ne serait-elle pas toujours dans cette position privilégiée ? : Hermès traduisant à la frontière les bruits intérieurs du pays, dédouanant la langue et la pensée indigènes, porte-parole pour d'autres sur une autre scène homogénéisée.

Suit une courte bibliographie dont la première partie « Textes critiques de l'œuvre romanesque de Réjean Ducharme » regroupe des références toutes québécoises sauf pour Severo Sardui (*sic*) dont le texte n'a rien à voir avec Ducharme — pourquoi n'avoir pas travaillé la réception anglo-canadienne et américaine de ses œuvres ? Nietzsche/Dionysos furent-ils, seront-ils des figures évidentes dans l'ironie d'une *search for identity* aisément repérable ? La dernière partie « Ouvrages théoriques » rassemble 23 noms propres étrangers (la plupart français) et un 24^e du professeur de philosophie H. Weinmann, qui concerne un résumé journalistique sur ... Edgar Morin. Aucun renvoi sur les principes de la littérature comparée, *comparative literature*, ou sur cette ruse de l'histoire : le seul *livre* québécois sur Nietzsche est signé par le vénérable néo-Canadien Charles Murin, *Nietzsche-problème. Généalogie d'une pensée*, préf. de L.-M. Régis, o.p., Paris-Montréal, Vrin-P.U.M., 1979. Serait-ce là somme toute la présence du regard autocritique et du questionnement philosophique au Québec ? Clivage radical entre l'ici et l'ailleurs en permanence ici. Qu'en est-il du ducharmisme en Europe qui aura servi une politique (plutôt traditionnelle) de l'exotisme ? Qu'en est-il du « nietzschéisme » au Québec depuis la Révolution tranquille où nous avons brûlé les idées d'autrui, sans laisser de traces ni d'expertises sur le sens « réel » de cette combustion ? Nous estimons-nous capables de penser cela par nous-mêmes ?

L'ouvrage est relu . . .

L'intérêt général d'un tel projet, nous semble-t-il, est de raffiner les

méthodes qui peuvent, avec souplesse, décider, dévoiler ou même engendrer des contextes traducteurs où se pense « l'identité thématique » entre le philosophe allemand et son envers Ducharme ; où se formule également cette « communauté de pensée » qui leur est intuitivement allouée. Nous ferons trois remarques *d'ordre méthodologique* sur les limites de ce projet, plus précisément sur la rare ambition qui nous est donnée ici à comprendre.

Première remarque. Tous ceux et celles qui ont « potaché » dans Freud, Lacan, Saussure, Benveniste, Bataille, tomberont d'accord sans peine aucune, *lexicalement parlant*, sur les généreux commentaires de l'A. qui pourtant tentent en abîme l'œuvre de l'écrivain pour la faire surgir, magiquement parlant sous des explications étrangères à sa loi. Lexiques institués, en rien dionysiaques. Ce qui n'est pas sans poser de sérieux problèmes quant aux fondements de l'activité critique et d'une littérature comparée qui prétend avoir des objets. Ces malaises s'entendent par la naïveté hautement sophistiquée du langage et par certaines incongruités qui montrent l'éloignement des débats historico-philosophiques sur Nietzsche et la clôture des disciplines (via la filière française) qu'elle n'interroge *jamais*. Comment peut-on écrire en 1982 « les spécialistes nietzschéens » (6), « tous les experts nietzschéens s'entendent pour . . . » (9) : entendre quelques-uns, typiques, Pautrat, Lacoue-Labarthe, les créateurs Blanchot, Deleuze et Klossowski, Kremer-Marietti sur la question européenne du nihilisme . . . Quant aux « classicistes » (182), deux seules références aujourd'hui mieux situées : Otto en 1933 (profondément romantique et *deutschfreundlich*), Jeanmaire en 1951, réimprimé en 1970 après les événements de Mai-68. Une nouvelle génération d'hellénistes travaillent cependant d'autres figures. Par exemple une lecture de *Dionysos mis à mort* de Marcel Detienne (Paris, Gallimard, 1977) aurait pu donner des idées hors du commun : l'interprétation politique du dionysisme par le biais de l'opposition ville/campagne, civilisation/sauvagerie, le thème de la poursuite, de la chasse et de la mise à mort, le ménadisme des personnages féminins, la signification des rituels omophagiques (maculage de sang, laceration des chairs, mastication . . .) et de la cuisine cannibale (« qu'est-ce que ronger la tête de ses parents » ?). Les deux derniers sujets sont à peine effleurés par l'A. et c'est dommage. Pourquoi pas un *Système culinaire de l'écriture* selon Ducharme ? en cent pages, plaquette précise, originale et originaire du corpus ducharmien.

Disséminées à travers le livre, le réseau des citations fonctionne comme une mise en conserve qui a toujours tendance à exhiber une étiquette étrangère à son contenu : « . . . exposer l'activité du texte en tant que producteur d'un sens : l'apparat ducharmien, simulation de l'appareil nietzschéen » (10), présupposé qui va de soi et combat d'arrière-garde d'un côté, *twistesse* de la connexion historique de l'autre côté ; « l'œuvre romanesque de Ducharme réalise donc le paradoxe que Genette décrit . . . » (19) ; « l'assertion apparemment paradoxale que la passivité sexuelle correspond chez Ducharme à une affirmation s'appuie sur les commentaires de Blanchot cités par Bataille dans son ouvrage sur l'érotisme, où il est question de Sade . . . » (83), l'A.

ajoute même que les remarques de Blanchot « corroborent un autre aspect de la doctrine nietzschéenne » — doctrine pour qui ? ; « chez Ducharme, la prolifécité de l'écriture génère le texte scriptible selon la signification que, dans *S/Z*, Barthes attribue à ce terme en s'inspirant d'ailleurs de Nietzsche . . . » (295). Et partout le clivage entre ce que nous appellerions les embrayeurs coloniaux comme « selon », « pour », « d'après » et l'embrayeur domestique par excellence « chez ». Quand pourrions-nous inverser cette loi ? Écrire par exemple : « Selon Réjean Ducharme, le concept de la lacune originelle chez Jacques Lacan . . . » et commencer à méditer avec une information précise les mutations syntactico-sémantiques et le contexte politico-institutionnel du néo-freudisme en France ? Ce qu'ont déjà entrepris les Américains (cf. le livre de Sherry Turkle, *Psychoanalytic Politics. Freud's French Revolution*, New York, Basic Books, 1978).

Deuxième remarque. L'A. semble vouloir forcer le signataire de *L'hiver de force* à entrer dans une nouvelle camisole de force théorique, traditionnelle ; et c'est la seule limite de l'ouvrage. On voit donc l'ambition du projet qui fait d'une œuvre littéraire le support de certaines idéologies antérieures, de grilles d'analyse historiquement situées. Partout la main qui écrit, ni celle de Nietzsche ni celle de Ducharme, veut prouver ce qu'elle inscrit et non pas ce qu'il signale, attester, démontrer, corroborer, référer avec beaucoup d'autorité à d'autres autorités qui se sont permises de théoriser d'autres contenus, d'affirmer des thèses, de déterminer, de sanctionner ce qu'elle perçoit être leurs acquis. Banalisant par conséquent une tendance scientifique nécessaire au Québec, par où la *quhébétude* du vrai vrai passe par le fantasme du langage judiciaire, sans objet et sans litige, aliéné à des procès-verbaux qui sont clos. Qu'est-ce que prouver scientifiquement aujourd'hui ? voilà la question ; qu'est-ce que prouver littérairement que l'on prouve ? voilà une autre question ; ou qu'est-ce que ne plus vouloir prouver parce que l'on a éprouvé le problème de l'interprétation et alors qu'est-ce qu'engendrer des concepts nouveaux qui réfléchissent le « réel » de la question ? L'A. ne semble pas s'apercevoir qu'elle construit hors de son triple objet — ce qui n'est pas, bien sûr, erroné car les savoirs disciplinaires et la science *ne peuvent que* construire ; mais elle prend pour du réel l'arbitraire d'une construction qui d'office élimine le réel autonome de l'œuvre ducharmienne. Habité par une écriture homonymique qui laisse toujours entrevoir l'humanité de ses procédures les plus rigoureuses, fasciné par ce coup de force opéré dans le Vieux Monde du XIX^e siècle lui-même subjugué par les mille facettes de l'Idéal grec (de Hegel à Marx en passant par Shelley, Pater, les philologues allemands ou Fustel de Coulange), la fatigue alors s'empare du lecteur qui préfère peut-être relire Réjean Ducharme en écoutant un Offenbach rockeur ou les chansons du premier Charlebois. Mais attention, sa marge de manœuvre est presque nulle, toute conscience de l'artefact textuel est annulée, *anyway* : « De toute façon, si la réception artistique du texte ducharmien en contredit l'interprétation selon une orientation nietzschéenne, cela demeure tout à fait normal, puisque la contradiction *est le propre de Dionysos* » (31). D'où vient ce *puisque* ? Après les paradoxes de Grelling, d'Épiménide le crétois et du Barbier, voici l'in-

jonction paradoxale de Dionysos, ou mieux le paradoxe herméneutique de l'Ennéoué (demeurons fidèle à Ducharme). Ou bien tout lecteur confirme l'orientation nietzschéenne de cette interprétation, auquel cas il confirme le dionysisme de l'œuvre première ; ou bien tout lecteur contredit cette orientation nietzschéenne, auquel cas il manifeste et confirme un esprit dionysiaque digne du nietzschéisme qui englobe l'œuvre première. Pauvre Ducharme ! Logiciens imberbes, au travail, l'avenir vous appartient. Par quel rasoir phosphorescent trancher le rapport au vrai ? et comment résoudre le paradoxe herméneutique de l'Ennéoué ? Voici une solution : l'A.α de la présente recension décide maintenant de contredire, non pas l'orientation nietzschéenne en soi d'une interprétation parmi d'autres, mais bien l'interprétant A.β, dans son rapport second et « jaloux » à une œuvre collectivement projetée en un point fictif, Oméga.

Troisième remarque. Revenons au tout premier paragraphe du livre qui résume avec la page 297 les précautions de l'A., par la suite occultées dans la pratique même de sa lecture. Incipit : « Réjean Ducharme est au courant des thèses des Nietzsche : deux de ses romans, le *Nez qui voque* et *La fille de Christophe Colomb*, en attestent » (5). A-t-il vraiment lu tout le philosophe allemand ? Question dépourvue d'intérêt, l'A. en convient. Nous n'avons pas encore l'inventaire public des 69 livres laissés à André Sylvestre à l'été 1965 — cf. J. Blouin et J.-P. Myette, « À la recherche de Réjean Ducharme », *L'actualité*, VII (juillet 1982), no. 7, pp. 48-49. Et d'autres philosophes grimacent dans cette œuvre, accollés à des interjections « stupéfiantes » Oh !, Ah !. Comment a-t-il lu le philosophe, s'il l'a lu parmi d'autres philosophes ? voilà la question. Pourquoi pas un *Ducharme et l'ironie kierkegardienne* ou, avec une méthodologie appropriée, une enquête sur le très « ducharmant » Schopenhauer que Nietzsche a dû renier au jour, pour advenir à sa propre vérité contre la négation (textuelle) du vouloir vivre. La fin du paragraphe nous rappelle que ces deux « évocations fugaces et fautives sinon truquées des postulats de Nietzsche » ont pour l'A. « déclenché une lecture nietzschéenne, bien que, sur certains points, nous reconnaissons l'incompatibilité de Nietzsche et de Ducharme ». D'où origine cette pensée du compatible ? Pourquoi ne pas avoir fait (pour le bénéfice du lecteur et des philosophes) une *théorie de cette incompatibilité*, et avoir approfondi la question de « la femme » et de « la mort de Dieu » (entre guillemets) qu'elle expédie d'une manière étonnamment superficielle ? Que s'est-il passé dans son programme de recherche entre cet aveu et le paradoxe herméneutique de l'Ennéoué à la page 31 ?

Un dossier « Réjean Ducharme » est consulté . . .

Reste que tout l'armement conceptuel et la complexité méthodique hors méthodologie produisent du sens, le signe d'une présence intellectuelle et d'un tempérament. Un auteur apparaît, une signature se manifeste et nous en sommes heureux. Le patient travail des références en dit plus que la brève notice biographique du *Robert des Noms Propres* qui fait naître Ducharme en 1942, alors qu'il est né d'Omer D. et de Nina Lavallée le 13 août 1941 :

« . . . courts tableaux entrecoupés de cris de révolte ou de réflexions morales, voire de calembours . . . discours étincelant de virtuosité où apparaissent en filigrane les problèmes linguistiques et culturels du Canada français » (1974, p. 562) — *analogiquement* sans doute, les problèmes linguistiques et culturels de la critique littéraire du Québec. Il n'est pas sûr cependant qu'en voulant prouver à tout prix (à partir de ses références françaises) et en investissant ses énergies à construire comme si elle ne construisait pas, elle ne traduise pas autrement le court jugement que Paule Leduc portait il y a quinze ans sur *L'Océanthume* — *sic*, l'orthographe ne présument pas d'une coquille puisque le titre revient ainsi 7 fois dans la recension de cette dernière : « Le rythme est moins rapide, moins fulgurant que dans *L'avalée des avalés*. Peut-être y voit-on mieux l'expérience de la fête, de la levée des lois qui conduit à l'inversion des règles morales et à l'inversion du langage », *Études littéraires*, II (août 1969), no. 2, p. 206. Interprétation alors bataillienne qu'elle répétait *en général* pour les romans de Marie-Claire Blais (alors exilée en Nouvelle-Angleterre), Jacques Ferron (qui ne s'était pas encore enorgueilli de n'être jamais sorti du patelin) et Hubert Aquin qui n'avait pas encore rempli par la mort le trou de sa mémoire. 1968 était une année faste : le Québec découvrait la possibilité du « délire verbal » en littérature.

D'ailleurs, il semblerait que le flou, le vague, l'exotisme chatoyant des attributs et des prédicats qui convergent vers le personnage Ducharme soient à la hauteur de cette imprécision générale : inatteignable comme toute création qui fait être sa loi avant de permettre sa réception, question de méthodologie. Reprendre ici tout le dossier de presse « Réjean Ducharme » serait fastidieux et l'espace manque. Mais dans le domaine français, qui se rappellera « Zazie, du Québec » de Maurice Nadeau (*Quinzaine littéraire*, 13, 1966) avant la mise en marche du métro de Montréal ; « Le Canadien à l'âge de Rimbaud » d'Étienne Lalou (*L'express*, 831, 1967). Plus important, « La tactique de la guerre apache appliquée à la littérature » de Le Clézio dont la référence exacte est rarement donnée au Québec (*Le Monde*, no 7458, 4 janvier 1969, p. VIII), où son portrait de Ducharme se présente comme « un autoportrait » en Peau-Rouge, texte fraternel et narcissique dont l'incipit anti-dionysiaque (« Les révoltes sont inutiles. Elles n'arrivent jamais jusqu'au bout ») nous relaie à la page 22 de *L'Océanthume* : « Dans le genre révolté, depuis que Aristote s'est masturbé sur la place publique, il n'y a plus rien de surprenant en diable à faire ». Aristote ou Diogène le Cynique selon nos doxographies ? Errance créatrice de l'ironie. Ou encore, « Les blancs d'Amérique » de Claude Roy (*Nouvel Observateur*, 264, 1969) qui s'appropriait alors un spectre typiquement québécois. Serions-nous des spécialistes de cette *twistesse* spéculaire dont la glose critique du calembour allègue que « ce processus ludique extirpe du signifiant originel *twistesse* son signifié de « morosité », en le déformant. Cette déformation produit une rémanence plus « joyeuse », celle de la danse, tout en désignant l'activité de l'énonciation présente, celle de « tordre » les mots » (22). Et pour le lexique des futures générations d'auteurs : celle de « se faire tordre le bras » à chaque poignée de mains territoriale.

Débordement d'hypothèses et d'anecdotes inter-nationales, paradoxe biographique et herméneutique de l'Ennéoué dont on sait qu'il est constitutif

du *Mythe Ducharme* dès le début, plus précisément par et grâce à ce début. Il y aurait beaucoup à méditer, à théoriser sur la réception de l'œuvre ducharmienne : car vingt ans plus tard, ne serions-nous pas encore dans le fantasme d'une authentification intellectuelle au second degré ? Au premier degré, qui se rappellera le jugement du jeune philosophe Clément Rosset, assistant-professeur à l'Université de Montréal et alors en mission : « La richesse et la perfection de la langue de l'*Avalée des avalés* ne posent aucun problème d'authenticité, compte tenu de la culture, de l'intelligence et de la mémoire de Réjean Ducharme. Les divers bruits qui ont couru sur son compte proviennent, semble-t-il, exclusivement de certains milieux littéraires et journalistiques de Montréal que la retraite volontaire de Ducharme indispose. Ces bruits sont dénués de tout fondement », « Réjean Ducharme authentifié » (et non pas « identifié » comme l'indique la très sérieuse *French Bibliography* du French Institute de New York), *Le Monde*, 27 janvier 1967, p. 17. À côté d'un entrefilet sur le méconnu Max Jacob. Comme le dit à tout propos le narrateur de *L'Hiver de force*, "fuck". Observons que le mot "fuck" n'étant pas l'acte parce qu'il est autre chose dans le texte, il n'est pas seulement un simple explétif qui finit par « structurer l'absence » et « simuler une lacune de vocabulaire » mais aussi (cela, il faut le penser . . .) le sème fondamental d'un écrivain nord-américain qui légitime ainsi les 283 pages d'un récit qui a un commencement parce qu'il a une fin. Ô nominalisme rageur qui démembre sans cesse le corps de l'Humanité pour nous le donner à lire.

Pause . . .

Qu'est-ce donc qu'un auteur ? Quelqu'un déjà là, sur qui une autre conscience glisse et dérape en connaissance de cause. Et un ensemble d'auteurs ? « Idem au cube ». Mais que faire alors ? Choisir les seuls extrêmes possibles : ou agir et créer par impulsion en tant que corps explorant une autre vie, une autre époque théorétique ; ou réfléchir les conditions d'émergence d'une œuvre et à la limite, faire œuvre de géographe, de politicologue, d'économiste de sociologue dans le champ de l'histoire littéraire. En définitive, une question se pose — le sens de l'expérience humaine à travers l'écriture — parce que tout repose sur l'acte symbolico-juridique qui arrache une *persona* « au néant » collectivisé et transfigure l'arbitraire de ses déterminants sociaux. Entouré de ses personnages (Bérénice et la famille Einberg, Gloria, Chamomor, Iode Ssouvie, Mille Milles, La Toune, Lainou, Fériée, Urseule, Sharon . . .), dans l'essoufflement progressif des multiples dédoublements d'André Ferron et de Vincent Falardeau, cet auteur narrateur et ses personnages n'existaient pas avant le 7 septembre 1966 — date de l'achèvement d'imprimer pour tout lecteur universel, ce qui correspondait à la rentrée scolaire et académique ici. En langage bérénicien, « Le nom propre est l'origine ; et le seul «néant» qui existe est le néant signalé par chaque signature, à partir de quoi d'autres lecteurs infèrent d'autres «néants», dans le miroir simulateur de tous les lexiques disciplinaires instituant le nomenclature des «néants», eux-mêmes institués, morts. Les Profondeurs n'existent pas ; depuis cinq siècles, l'Homme vit dans la méconnaissance de sa Platitude typogra-

phique. Le mot profondeur n'est pas profond. Qui le sait ? L'enfance. Je suis la mémoire agissante du passé-présent et je vous récite plein d'histoires ». *Exeunt* par cette existence, le discours adulte et les turlutes manquo-métriques de la psychanalyse, ou son double contraire, le discours adulte et musclé des sciences behaviorales.

Qu'est-ce alors qu'un non auteur ? Un jeune homme revient de Key West avec un coup d'humidité dans les gencives, pour raconter, trouver une solution à cette contradiction que la vie se maintient arbitrairement contre l'impossible vie de l'orgiasme, écrire, s'organiser dans l'irréalité d'une signature qui dès lors où elle se réalise, dissimule parce qu'elle transfigure autant le passé qu'elle anéantit, autant les futures explications qui l'anéantiront. Chaque signature est une solution momentanée à quelques contradictions précises, locales, incorporées : d'où les mises en scène démultipliées de la narration, avec sa syntaxe « colorée », son ronron rythmique et typographique toujours plein . . . Peut-être a-t-il entendu, « ce jeune homme édenté », les dernières mélopées dionysiaques des Cajuns : il en revient comme il doit nécessairement revenir de tout. Il doit trouver une solution. Comme Euripide ? comparaison compare ! Euripide déjà « fucké » par les dieux de son Olympe et la Cité grecque souffrait (pour notre bonheur) de ne plus pouvoir écrire des tragédies comme Eschyle. Antériorité du tragique. Sa solution ? Écrire les *Bacchantes* dont les ambivalences sociales et politiques ahurissent encore les *scholars*. Mise en scène d'une mise en scène pensée, présidentielle : d'un Maître de cérémonie très apollinien, à heure fixe : « Citoyens et citoyennes, vivons notre pathos en mangeant du *pop corn* . . . *face à face* avec celui que vous attendez tous. Quel enthousiasme ! Voici, enfin Dionysos en personne » (traduction bérénicienne-de la *catharsis* d'Aristote).

Peut-être Réjean Ducharme a-t-il entendu les thèses aux accents gutturaux de Nietzsche qui lui-même a survécu à la pensée de l'éternel retour, pour nous le dire ; raillant sans pitié le pathos, « la démesure irréfléchie », les excès sentimentaux du romantisme, pour trouver une solution à la fin du XIX^e siècle, la sienne, celle du stylet et du style. Mais que faire de ses derniers mots, « Je suis Dionysos, le Crucifié » ? Relisons la dernière lettre de Turin à Pietro Gast, tampon postal du 4 janvier 1889 : « Chante-moi un chant nouveau : le monde est transfiguré et tous les cieux exultent ». Sérénité accomplie ou dernière extravagance, *Narrheit*. Ajoutons en langage bérénicien : « . . . encore fallait-il qu'il colle ou fasse coller le timbre de ses lettres, de ses cartes postales. Le vrai fou aurait avalé le timbre, ou mangé la pinède de la carte postale ». Insignifiante universelle de l'événement (nous souffrons tous, épinglés, endoloris — Dionysos et Christ ne sont que des noms pour le dire), souveraineté apollinienne du geste. Nommons Apollon (dont les attributs sont la lyre et des flèches souvent colériques) Dieu nouveau des Postes, Dieu protecteur des Bibliothèques, des Centres de documentation et des Banques de données. Pour chaque lendemain, le tragique est une question de rétrospective. Relisons maintenant Ducharme, Nietzsche et Euripide dans le texte, leurs langues uniques.

Le livre est conservé comme un document ethnophilosophique . . .

Si nous avons pris le temps de dévorer ce discours critique, second, et la talentueuse opération de remythologisation de l'écriture effectuée par Réjean Ducharme, Nietzsche et Dionysos, c'est que cet ouvrage est important. Il arrive à point. D'une part, il constitue un *premier* livre sur l'écrivain, dont il faudra tenir compte, une première interprétation radicale de Ducharme, entreprise avec cette ardente sympathie qui travaille à universaliser, à traduire autrement ce qui est déjà universel. D'autre part, il représente un point culminant dans la manière québécoise de mettre en rapports littérature, philosophie et « sciences du Texte ». Par des biais insoupçonnés de son A., il amène à *sa* limite, *notre* limite ; il exprime des problèmes épistémologiques de fond pour toute réflexion philosophique sur la notion d'œuvre. Qu'est-ce qu'un texte littéraire, philosophique, religieux ? Qu'est-ce que comparer d'une manière et pas d'une autre, construire à partir de grilles d'analyse elles-mêmes situées, historiques ? emprunts culturels qui sont rarement médités à partir de leurs points cardinaux, de leurs banques d'emprunts. Qu'est-ce ne pas méditer le statut ontologique de l'être et du non être, du rien, du vide, et hypostasier tout de go la profonde surface de l'écriture ? Nous attendons avec hâte le prochain ouvrage de L.A. : sur sa méthodologie ou Jean Ricardou ou d'autres facettes de Ducharme ? Espérons qu'elle puisse mettre en abîme son propre appareil critique, question de libérer sa propre passion de lire. Pourquoi ne pas vagabonder dans l'histoire rafraîchissante du *literary criticism* américain depuis 1945 ? où le corpus amène avec lui ses catégories d'analyse territoriale ? Dans un esprit ducharmien, pourquoi pas une *Théorie de la pluvitude analytique*, à partir de l'anagramme « plus tu vides » soigneusement décrypté à la page 35 ? Plus l'analyse coule, plus elle rate et manque son objet. Plus elle doit remplir son vide, plus elle devient excessive, auto-référée, *contre* son objet.

Dans la mesure où d'autres questions préalables, d'autres travaux fondateurs ne sont pas encore posés par les professeurs de littérature et par les philosophes d'ici — qui perdent avec le temps la « Faculté de ruminer dès l'aurore » —, ce livre pointe du doigt un manque dont il ne saurait être responsable. De son ailleurs, il reflète notre manière irresponsable de faire ou ne pas faire l'histoire de nos idées : là réside aussi son extrême importance. Qu'est-ce que lire Nietzsche et Ducharme depuis la Révolution dite tranquille ? *Mainmise* revendiquait aussi un Dionysos psychédélique étendu entre quelques champignons bleutés du Mexique. Quelles sont les traces à penser, à remâcher ? Nos universitaires lisent-ils Ducharme et Nietzsche avec cette sorte de complicité ethnophilosophique qui seule peut universaliser notre corpus ? Y a-t-il des experts-philosophes (« nietzschéens » ou autres, cela fait résonner la même question) qui soient vraiment habités par la passion d'un *creative scholarship*, avec référents textuels à l'appui ? Qu'est-ce que ne pas pouvoir publier toutes les thèses de maîtrise et de doctorat sur Nietzsche, la contre-culture ou Roland Barthes, entre 1968 et 1978 ? Si nous voulons nous soumettre à l'injonction paradoxale de Dionysos, où sont les textes contradictoires, « contributifs » d'une lucidité minimale, retravaillables pour

d'autres responsabilités ? Manque de documentation, manque de réflexion dénotée, manque de créateurs dans l'ordre de la pensée. Voilà au Québec, nous brûlons d'être immédiatement dans le bon paradigme. *Cash and burn*. Vertiges de la vitesse. Les générations se suivent hors de leur historicité clivée par les élites et nous nous lamentons de « ne pas avoir de tradition, comme . . . ». Mais comme toujours, face au hibou crépusculaire de la tradition des virages citationnels, les philosophes se font doubler de tous les côtés, par tous les corpus ; puis « le *grosse Lärm* cesse ».

Nous rappelant une belle phrase de Ducharme sur le destin : « On est calorifère. On ne peut rien y changer. Les êtres humains sont les seuls calorifères pouvant ruer dans leur brancard, leur forme », comment alors ne pas traduire autrement la situation littéraire, philosophique et scientifique du Québec (car un jour on s'apercevra que chacune n'allait pas sans les deux autres) : éternellement, la chair de ses penseurs dit dionysiaques bouillie dans la tuyauterie institutionnelle d'un Apollon de surface, *shining*. Si nous décidons de prendre ce langage, trouvons une forme appropriée à ce qu'il signale et signifie, et racontons maintenant l'origine des mécanismes créateurs de toute écriture et de toute pensée. Patience dans l'azur. Sous le ciel des structures anamnésiques (Ô Mnémosyne), le retour mythique des Dieux (comme ce Néos Dionysos), des Idoles (comme Nietzsche) et des Génies littéraires (comme Ducharme) s'effectue à chaque fois non pas pour que nous puissions sanctionner et contempler le système absent de leurs idées, mais bien pour que nous les tuions — et ils le savent — au moment même où nous comprenons comment ils ont fabriqué le corps de leurs idées, l'être de leur apparence au seuil de la caverne, du poste douanier ou de la salle de travail, œuvre stimulante parce que dissimulée contre sa propre force, nous forçant à recréer d'autres intensités.

Ingenii alea jacta est : l'ingénierie intellectuelle doit pouvoir s'ouvrir à ce qu'elle recèle de plus puissant dans le tissu conjonctif de son corpus, en rendant nécessaires à chaque fois les lois réfléchies et réfléchissantes de ses aléas, l'aléatoire démographique, politico-social, géographique, par exemple. L'avenir appartient à l'ingénieuse destinée de ceux et de celles qui transforment leurs sources, transforment les solutions habituelles à leurs contradictions précises. À moins que la contradiction impensée ne soit aussi une habitude. Quant à l'auteur de la présente étude, il n'a voulu qu'*actualiser le sens* de l'événement Ducharme, l'illustrer, par conséquent commémorer un événement qui fait encore sens. Avec les limites de sa mesure et la démesure d'une topique interdisciplinaire. Il espère que Renée Leduc-Park aura perçu que c'était lui rendre hommage que d'écrire tout ceci ; il lui doit d'avoir cheminé avec elle sur les sentiers obliques qu'elle a eu le courage de dessiner. D'autant plus qu'elle a aussi dédié son livre : « pour Réjean Ducharme, le méconnu ».

Beaux souvenirs, silence, hospitalité d'une vie quotidienne qui nous rend tous et toutes à la difficulté de faire être, dans et par l'écriture.

Département de philosophie
Collège Maisonneuve

Serge Robert, *Les révolutions du savoir*. Longueuil, Le Préambule, 1979, 307 p.

Andrew Lugg et Donald McDonell

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203251ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203251ar>

[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

Lugg, A. & McDonell, D. (1984). Compte rendu de [Serge Robert, *Les révolutions du savoir*. Longueuil, Le Préambule, 1979, 307 p.] *Philosophiques*, 11 (1), 203–205. <https://doi.org/10.7202/203251ar>

COMPTES RENDUS

Serge ROBERT, *Les révolutions du savoir*. Longueuil, Le Préambule, 1979, 307 p.

par Andrew Lugg et Donald McDonell

Récemment encore, on croyait que le savoir s'accroît de façon cumulative par l'addition de nouvelles informations à celles déjà acquises, et que la plupart des changements s'expliquent par un intérêt pour l'intelligibilité théorique et pour le pouvoir technique. De ce point de vue, le savoir s'obtient grâce à des méthodes objectives, ce qui isole la recherche épistémologique de l'influence des processus sociaux, autant que faire se peut. Toutefois, depuis environ dix ans, nous commençons à apprécier de façon plus claire jusqu'où s'exercent les effets des changements révolutionnaires qui se produisent dans l'ordre de la pensée. C'est ainsi que la thèse simpliste de l'autonomie du savoir cède maintenant la place à un point de vue beaucoup plus riche, qui met l'accent sur l'action réciproque entre les cadres de la recherche du savoir et les autres institutions sociales. Le résultat de ce nouveau changement de perspective nous permet une meilleure compréhension de divers aspects de l'entreprise épistémique, bien que nous ayons maintenant une conception moins adéquate de son contour global.

Dans une large mesure, le livre de Serge Robert, *Les révolutions du savoir*, tente précisément de combler cette lacune. L'essentiel de ce livre dont l'horizon est vaste, consiste à présenter des réponses vigoureuses aux questions sur les moteurs des changements qui se produisent au sein de l'édifice épistémique, ainsi que sur la spécificité de ces mutations. À l'instar de plusieurs autres philosophes, Robert a noté l'intérêt de la thèse foucauldienne selon laquelle la linguistique, l'histoire naturelle et l'économie politique évoluent de façon discontinue, mais il décèle des lacunes dans l'analyse. Plus précisément, Robert estime nécessaire qu'une lecture diachronique vienne compléter l'analyse synchronique foucauldienne. Il faudrait, pense-t-il, rendre compte du passage d'une structure épistémique à une autre, tout en élucidant les forces qui produisent de telles transformations.

En un mot, Robert veut établir que la perspective de Foucault gagne à être consolidée par les apports de Piaget, de Freud et de Marx. En effet, nous devrions concevoir l'acquisition des connaissances de la même façon que Piaget conçoit ces processus chez l'enfant, c'est-à-dire en allant du concret

à l'abstrait. Nous devrions de même aborder la question de la force qui produit l'acquisition des connaissances par le biais de la notion freudienne du désir et de la conception marxienne matérialiste de l'histoire. En effet, selon Robert, c'est le désir freudien qui incite les individus à entreprendre la recherche du savoir, tandis que les modes de production prédominants en déterminent, ou du moins en conditionnent, le contenu réel. L'auteur nous propose en effet cette synthèse ambitieuse afin de réaliser le programme de Bachelard : doter la science de la philosophie qu'elle mérite.

Il est évident que le recours de la part de Robert aux idées de Piaget, de Freud et de Marx mérite notre attention à plusieurs titres. Plus précisément, l'explication piagétienne du développement cognitif chez l'enfant implique aussi bien la continuité que de la discontinuité, et certains stades décrits par Piaget semblent, en effet, analogues à certaines étapes de la pensée européenne décrites par Foucault. De plus, on peut concevoir que l'acquisition des connaissances satisferait à quelque désir profond chez l'être humain, et il est au moins recevable que les idées trouvent leur origine dans des conditions matérielles, en dernière instance. Il faut, toutefois, montrer de la prudence ici. L'épistémologie génétique de Piaget a en effet reçu diverses critiques : les psychologues qui étudient le développement chez l'enfant mettent en doute la validité des données psychologiques sur lesquelles Piaget a fondé sa doctrine épistémologique. Quant à la grille freudienne, elle semble aujourd'hui moins prometteuse qu'il y a dix ans, et cela vaut particulièrement pour ses aspects les plus théoriques. Et en ce qui a trait à la théorie de Marx, il n'est pas du tout évident que le savoir scientifique (en tant qu'autre de l'idéologie) soit à penser comme élément de la superstructure ; il pourrait appartenir à l'infrastructure économique.-(Cf. G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Princeton University Press, 1978, pp. 45 à 47.)

Le sort de la thèse fondamentale de Foucault dans l'ouvrage de Robert soulève cependant une question plus intéressante. Quoique Robert affirme vouloir élargir la pensée foucauldienne, la force de son argumentation l'affaiblit effectivement. À notre avis, la clef de la pensée de Foucault, c'est que l'histoire des idées montre de profondes discontinuités : l'analyse de l'histoire doit toujours ménager une place pour la nouveauté véritable. Dans la mesure exacte où Robert réussit à élaborer une analyse diachronique fondée sur la pensée de Piaget, il dissout justement le type de discontinuité qui constitue l'originalité de la thèse foucauldienne. Tout comme dans l'approche classique, chez Robert, la nouveauté est traitée comme plus apparente que réelle. La différence entre Robert et Foucault ici se comprend de la façon suivante : l'adhésion de la part de Robert à ce que Gilles Deleuze appelle le principe de la multiplicité n'est tout au plus que mitigée, tandis que l'œuvre de Foucault s'avère un long péan en son honneur.

De la même façon, on pourrait aussi remettre en cause la tentative de Robert pour construire un modèle général des structures synchroniques à partir de la distinction foucauldienne entre l'attribution, l'articulation, la désignation et la déviation. Pour Robert en effet, ces catégories peuvent s'ap-

plier non seulement aux domaines de la linguistique, de l'histoire naturelle et de l'économie politique mais doivent s'étendre au-delà : à tous les champs du savoir. Selon Robert, il fallait nécessairement que Foucault eût à l'esprit quelque modèle général pour être en mesure d'appliquer ses distinctions à ces trois domaines particuliers de la recherche. Mais une telle argumentation semble prendre une mesure inexacte de la stratégie de Foucault. Car Foucault ne prétend point qu'il y ait un seul groupe de catégories applicable à toutes les structures cognitives. Il ne soutient pas que certaines structures doivent être conçues à partir de son schéma, mais seulement que ces structures peuvent l'être. En fait, vu l'adoption par Foucault du principe de la multiplicité, il est difficile de concevoir comment il pourrait nier le fait que des structures cognitives différentes exigent des analyses différentes. Foucault est beaucoup moins structuraliste qu'on ne le pense parfois.

Pour nous, l'une des thèses les plus importantes chez Foucault, c'est que l'étude des écrits et des discours produits par les individus, au cours de leurs activités quotidiennes, s'avère plus importante pour l'explication de leur pensée d'une quelconque étude des justifications qu'ils apportent au sujet de leurs propres convictions. Foucault est matérialiste en ce sens qu'il s'intéresse plutôt à la pratique qu'à la théorie, aux opinions des participants plutôt qu'à celles des observateurs, aux artefacts matériels plutôt qu'aux objets idéologiques (éphémères). En ce qui concerne la connaissance scientifique, cette exigence se traduit par la priorité accordée à l'étude de la science elle-même d'abord, avant l'examen de ce qu'en ont dit les philosophes. Ainsi, pour doter la science de la philosophie qu'elle mérite, tout en adoptant l'esprit de la philosophie de Foucault, mieux vaudrait commencer par l'examen direct de la recherche scientifique plutôt que par une tentative de synthèse à partir des doctrines philosophiques dominantes. De cette manière, nous pouvons au moins éviter l'accusation qui veut que notre analyse porte sur l'idéologie de la science plutôt que sur sa pratique.

Dire que des analyses de la pratique scientifique pourraient un jour nous fournir une représentation plus riche (et peut-être plus subversive) de la science, ce n'est pas nier toutefois la valeur des synthèses telle que celle de Robert. *Les révolutions du savoir* nous fournit en effet un cadre dans lequel nous pouvons évaluer non seulement l'œuvre de Foucault, de Piaget, de Freud et de Marx, mais également celle de penseurs aussi différents l'un de l'autre qu'Althusser, Carnap et Kuhn. Du reste, le travail de Robert nous met en présence du problème majeur des interrelations entre les divers aspects de toute problématique épistémologique, et particulièrement du rapport entre les idées et leur contexte social. Il faudra certainement des analyses minutieuses, mais les synthèses vigoureuses, comme celle de Robert, sont essentielles à la délimitation des frontières et à la préparation du terrain.

Département de philosophie
Université d'Ottawa

Philosophiques

philosophiques

Guy H. Allard et Serge Lusignan, éditeurs, *Les Arts mécaniques au moyen âge*. Cahiers d'études médiévales, no VII. Montréal, Bellarmin, et Paris, J. Vrin, 1982, 170 p. + index des noms d'auteurs.

Robert Nadeau

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203252ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203252ar>

[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

Nadeau, R. (1984). Compte rendu de [Guy H. Allard et Serge Lusignan, éditeurs, *Les Arts mécaniques au moyen âge*. Cahiers d'études médiévales, no VII. Montréal, Bellarmin, et Paris, J. Vrin, 1982, 170 p. + index des noms d'auteurs.] *Philosophiques*, 11 (1), 206–209. <https://doi.org/10.7202/203252ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1984

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

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

éru
dit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

Guy H. ALLARD et Serge LUSIGNAN, éditeurs, *Les Arts mécaniques au moyen âge*. Cahiers d'études médiévales, no VII. Montréal, Bellarmin, et Paris, J. Vrin, 1982, 170 p. + index des noms d'auteurs.

par Robert Nadeau

Ce septième volume de la série placée sous la responsabilité de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal contribue à sa façon à dissiper le « malentendu » auquel s'est déjà attaqué le second volume de la série, consacré à la « physique médiévale » (cf. *La science de la nature : théories et pratiques*, 1974). Ce cahier voulait en effet « témoigner de l'existence et de la présence de la science dans la culture et la société médiévales » (p. 10), ce qu'il fit admirablement bien, et laissait déjà entrevoir que « la science médiévale est non seulement un savoir théorique mais, pour une part également, un savoir appliqué ». (ibid.) Or c'est justement dans les *arts mécaniques* que la conscience technologique médiévale se loge et c'est là qu'on la peut débusquer. Le présent recueil d'essais y parvient exceptionnellement bien, faisant place aussi bien au « discours théorique officiel tenu par les clercs et les écolâtres » (p. 9) qu'aux performances pratiques de la rationalité technique médiévale.

La première partie du recueil, tout entière consacrée aux « Théories », s'ouvre par une magistrale étude de Guy H. Allard resituant les arts mécaniques dans la perspective de l'idéologie médiévale : la démonstration y est faite que si l'époque a connu une activité technique assez intense, néanmoins « l'idéologie n'a pas suivi ce mouvement et (qu') elle s'est plutôt renfrognée dans une attitude de défense et de peur. » (p. 15) Interrogeant d'abord « l'architecture du système » idéologique en question, G.H. Allard rappelle que deux axiologies fondamentales y sont à l'œuvre : la première, augustinienne en son fonds, oppose l'univers de l'intériorité, qu'elle affectionne primordialement, à celui de l'extériorité matérielle et donc « la norme de vérité régissant les occupations libérales (à) la norme d'utilité à laquelle les occupations mécaniques sont jaugées. » (p. 16) La seconde hiérarchise l'ensemble des activités humaines, accordant la toute dernière place aux activités artisanales, puisque par ce biais « l'homme s'installe dans un univers artificiel et illusoire qui adultère en somme la *Nature* et son *âme*. » (p. 19) Puis se trouvent mises en lumière la place et la fonction propres accordées à ces activités : loin d'ennoblir les arts mécaniques et de contribuer à la promotion de l'artisan, la référence constante du discours savant à ces activités y est dite ordonnée à en rabaisser les prétentions, ce qui trahirait une réaction de défense et de peur. D'où la troisième question traitée ici, celle de savoir à quelles fins les arts mécaniques sont ainsi dévalorisés au profit des arts libéraux : ce serait en quelque sorte la réaction spontanée d'une élite intellectuelle envisageant cette technologie naissante comme mettant éventuellement en péril la dominance sociale, culturelle et politique qui était la sienne à l'époque. S'il faut savoir gré à G.H. Allard d'avoir bien réussi à cerner « l'épistémè et les conditions socio-culturelles en lesquelles s'est élaborée l'idéologie des *artes*

mechanica ». (p. 14, n. 4), c'est à l'étude de Serge Lusignan qu'il revient d'avoir situé la place occupée par les arts mécaniques dans le système du savoir médiéval : on y parvient par l'analyse de « la plus grande encyclopédie médiévale » (p. 35), soit le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais, une œuvre du milieu du XIII^e siècle qui constitue « un recueil de tous les textes dignes d'être retenus sur tous les objets du savoir humain » (ibid.) S'y trouvent entre autres répertoriés sept arts mécaniques : de l'art du vêtement (*lanificium*) ; l'architecture et l'art de la guerre (*armatura*) ; le théâtre (*theatrica*) ; la navigation (*navigatio*) ; la chasse (*venatio*) ; l'agriculture (*agricultura*) et finalement l'alchimie (*alchimia*), ce septième art prenant ici la place occupée par la médecine dans le *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor dont il sera question plus loin. L'étude de Serge Lusignan met en lumière que chez Vincent comme chez Hugues, les trois sciences de base (théorique, morale, mécanique) sont rendues nécessaires du fait du péché originel : et si, comme l'a montré auparavant G.H. Allard, l'idéologie médiévale réfléchit négativement sur sa pratique technique, c'est que « la mécanique . . . est d'emblée hypothéquée par la difficulté, sinon l'impossibilité, d'intégrer les valeurs matérielles à une anthropologie qui considère la corporalité comme la conséquence de la chute originelle ». (p. 38) Cette étude met également au jour un « décalage » (p. 42), voire une « coupure radicale » (p. 43) entre le discours tenu et la réalité ayant cours à l'époque : par exemple, les vêtements décrits sont ceux de l'antiquité et l'architecture présentée est celle des villes romaines. Il semble cependant qu'il en aille autrement avec la médecine (et aussi l'alchimie) « où les textes cités sont ceux qui gouvernent la pratique de l'époque » (p. 45). De plus, elle met en évidence l'attention particulière accordée aux arts militaires. Cependant, c'est peut-être dans l'identification des « obstacles épistémologiques » empêchant l'arrimage solide de ces préoccupations dans la philosophie des XII^e et XIII^e siècles qu'il faut voir l'intérêt principal de cette contribution : les moyens d'une écriture « opératoire » sont quasi absents ; l'intervention sur la nature y est vue comme une sorte de viol ; le développement technologique y est trop pauvre pour porter une philosophie des arts mécaniques qui soit plus dynamique. D'où la conclusion : « S'il est un mérite à cette introduction des arts mécaniques au sein de la philosophie, c'est d'avoir élevé dans l'univers abstrait un modeste monument à ce que nous appellerions aujourd'hui l'artisanat » (p. 48).

La seconde partie de l'ouvrage vise précisément à donner une idée, trop partielle déplorons-le, de ce que furent ces « pratiques » artisanales. André Vermeirre s'applique à montrer comment un ouvrage du douzième siècle, le *Didascalion* du chanoine Hugues de Saint-Victor, traite de la navigation entendue comme un art mécanique : le lecteur a en fait droit à l'énumération des qualités supputées de cette pratique, puisque c'est essentiellement ce à quoi se livre Hugues de Saint-Victor. Vermeirre a cependant eu la bonne idée de replacer ce discours dans son cadre socio-économique propre, celui de la Flandre et de l'Artois maritimes, dont le « développement urbain s'explique non seulement par une population rurale très dense dont les surplus se déversent en ville, mais aussi par la présence d'un commerce actif lié à

l'essor d'une activité économique déjà ancienne : l'industrie drapière » (p. 53). Benoît Beaucauge nous rappelle avec justesse que, malgré que la majorité des hommes de cette époque se consacraient à l'agriculture, le *Didascalion* n'accorde pas de place prépondérante à la présentation de cet art mécanique : la visite guidée de la Provence agraire des XIV^e et XV^e siècles nous remémore à souhait que « le cadre de vie, c'est la propriété féodale, dont une part importante, il est vrai, réfère à l'exploitation directe des domaines (avec la description des techniques agricoles que cela implique), mais qui renvoie aussi à la domination sur les hommes, concrétisée dans l'obligation d'usage des outils collectifs (moulins, fours, pressoirs) et dans les ponctions opérées au titre de la justice, des droits de mutations sur les terres, de la propriété des églises (dîmes), des tailles et de droits divers » (p. 64). De son côté, Diane Saint-Jacques Côté fait voir l'implication des arts mécaniques dans les représentations dramatiques du XIII^e au XVI^e siècle, soit dans les jeux urbains, les miracles, farces, soties, moralités et tout particulièrement les mystères, l'hypothèse étant que, progressivement, les « artisans mécaniques s'approprient le théâtre comme lieu d'expression » (p. 77).

La troisième partie de l'ouvrage, intitulée « Théories et Pratiques », fait place à trois études davantage soucieuses de l'interaction de ces deux aspects. Roland Sanfaçon, intéressé par « le rôle des techniques dans les principales mutations de l'architecture gothique », met d'abord au jour les innovations principales des constructeurs des XII^e et XIII^e siècles, soit les méthodes de voûtement d'une part, et l'arc-boutant d'autre part. Puis il entreprend de nous donner une idée de l'outillage utilisé dans un chantier de l'époque (machines de levage des pierres, roues, palans, fil à plomb, etc.) et de la répartition des tâches entre corps de métier spécialisés (carriers, tailleurs de pierre, maçons, charpentiers, etc.), démontrant remarquablement à quel point les bâtisseurs de l'époque possédaient un sens pratique et expérimental développé. Notons qu'ici, si l'architecte se formait sur les chantiers plutôt qu'à l'école ou l'université (p. 98), il tend bientôt « à s'éloigner des chantiers, à faire des plans surtout et à s'occuper de plusieurs projets en même temps, un peu comme de nos jours ». (p. 101) L'analyse se termine sur la prise en considération de problèmes techniques particuliers posés par la voûte, l'arc-boutant, le pilier et la fenêtre expliquant l'apparition des styles courtois et flamboyant. Claude Gagnon attire pour sa part notre attention sur « l'un des arts dont la caractéristique est précisément de ne pas avoir eu une bonne fortune dans l'histoire de nos techniques » (p. 131), à savoir l'alchimie. Prenant le parti de se pencher sur les causes de qu'il considère être un « échec exceptionnel au tableau des arts mécaniques » (p. 131), Claude Gagnon avance l'hypothèse que si « l'alchimie n'a pas marché », c'est qu'il y a eu « interférence, pour ne pas dire contradiction, entre les recettes pratiques et les spéculations métaphysiques sur les causes ». Ainsi, « l'alchimiste serait cet artisan qui aurait tenté de donner un fondement théorique à sa pratique en se servant d'une mauvaise métaphysique des éléments naturels ». (p. 133) L'ouvrage se clôt sur une étude de Bert S. Hall concernant la production et la diffusion de traités techniques au moyen âge. Aussi bien

pour l'antiquité classique que pour le moyen âge latin occidental « il faut convenir que, dans un âge sans instruments, sans standardisation ni machinerie automatique, les qualités essentielles du travail artisanal sont précisément celles qu'il est le plus difficile d'exprimer par écrit » (p. 155). Cela explique que jusqu'au XIV^e siècle, les textes véhiculant l'information technique semblent en un sens parfaitement ésotériques et ne s'adressent qu'aux seuls artisans en mesure de les comprendre. Mais avec le XIV^e siècle, « une nouvelle forme d'écriture technologique entre en scène » (p. 157) : les auteurs sont, pour la plupart, des médecins, les lecteurs appartiennent au monde de la cour et non à celui des ateliers. C'est parce qu'ils occupaient une place à part à la cour et qu'ils jouissaient d'une crédibilité hors du commun que les médecins se mirent à s'intéresser non plus seulement à l'art du diagnostic, aux mathématiques et à l'astronomie mais également aux machines de guerre, aux engins de siège, aux catapultes, aux ponts et chaussées, etc. Leurs écrits étaient du reste presque toujours dédiés au roi ou à quelque membre de sa cour, ce qui en explique le ton didactique : en un sens, c'est là le début de la vulgarisation scientifique, dont Bert Hall donne de bons exemples en présentant d'abord l'œuvre du médecin italien Gindo da Vigenavo, et en particulier de son *Texaurus* daté de 1335, qui traite de sujets « aussi complexes que fantaisistes » (p. 162) comme l'art de fabriquer des bateaux démontables, des collets de cuir gonflables destinés à aider hommes et chevaux à traverser les rivières trop profondes, et même un char de combat couvert, sorte de char d'assaut médiéval mu mécaniquement ou pouvant même être automobile, c'est-à-dire mu par la force motrice d'un moulin à vent fixé sur le toit du char. Bert Hall présente ensuite le *Bellifortis* de Conrad Kyeser, médecin-astrologue écrivant au début du XV^e siècle, qui se veut avant tout, comme son titre l'indique, un traité sur la supériorité militaire, mais qui aborde aussi des questions d'un tout autre ordre comme les incantations magiques, les machines hydrauliques, les fusées, canons et fusils de toutes sortes, les arbalètes, les instruments de torture et même les ceintures de chasteté. Cela nous mène tout droit à la génération de ceux qu'en Italie on a appelé les artistes-ingénieurs, au premier rang desquels on trouve, bien sûr, Leonardo da Vinci. La littérature technologique prenant forme et contenu au cours de cette période a maintenant la possibilité de faire place à une grande imagination technique, à l'utilisation de dessins très précis de même qu'à une intelligence approfondie des problèmes pratiques soulevés.

Si le cahier publié en 1974, signalé en introduction rappelait « une évidence qu'on est trop souvent porté à oublier : la science médiévale n'a pas connu les dichotomies science/technique, sciences positives/sciences de l'homme, langage qualitatif/langage quantitatif ; sa ramification des sciences n'est pas la nôtre » (p. 10), le cahier publié en 1982 contribue à faire apercevoir une des ramifications épistémiques propres au moyen âge et rend davantage visible la disparité du traitement accordé aux arts mécaniques par opposition aux arts nobles. Quiconque s'intéresse à l'histoire des sciences, et au renouvellement de la problématique épistémologique par le recours à cette histoire, tirera grandement profit des études ici compilées.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Philosophiques

philosophiques

Gérard Raulet, *Humanisation de la nature — naturalisation de l'homme. Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*. Paris, Klincksieck, 1982, 208 p.

Jacques G. Ruelland

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203253ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203253ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ruelland, J. G. (1984). Compte rendu de [Gérard Raulet, *Humanisation de la nature — naturalisation de l'homme. Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*. Paris, Klincksieck, 1982, 208 p.] *Philosophiques*, 11 (1), 210–212.
<https://doi.org/10.7202/203253ar>

Gérard RAULET, *Humanisation de la nature — naturalisation de l'homme. Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*. Paris, Klincksieck, 1982, 208 p.

par Jacques G. Ruelland

Ce livre aurait bien pu porter comme sous-titre *Introduction à la méthode d'Ernst Bloch*, car l'un de ses deux buts est de construire la méthode à l'œuvre dans la philosophie blochienne et de déterminer ainsi la place originale de Bloch dans le marxisme. Mais Gérard Raulet a voulu, en choisissant un sous-titre où apparaît l'allusion à une nouvelle forme de rationalité, montrer en quoi la philosophie de Bloch esquisse de nouveaux rapports entre l'homme et la nature et indiquer ainsi la voie à une transformation de la rationalité établie sous ses formes empiriques, positivistes, manipulatoires et instrumentales. Ces deux enjeux sont toutefois inséparables : en fait, il s'agit de récuser la distinction entre un matérialisme historique et un matérialisme dialectique, qu'ils soient formulés dans les termes primaires du stalinisme ou dans les termes plus raffinés de l'althussérisme.

Dans la perspective d'une nouvelle rationalité, seule cette compréhension nouvelle du marxisme peut empêcher le socialisme de reproduire la même raison technicienne que le bloc occidental. L'actualité de cette interrogation, même si elle n'est pas expressément soulignée par l'ouvrage, qui est plus philosophique que politique, fait manifestement écho aux espérances nées de la victoire de la gauche en France. Dans un texte récent¹, Raulet a en effet signalé la coïncidence funeste entre la victoire de la gauche et l'agonie du marxisme.

En retenant comme sous-titre *Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité* plutôt qu'*Introduction à la méthode d'Ernst Bloch*, Raulet a voulu montrer que l'intérêt qu'on porte aujourd'hui à la pensée de Bloch n'est pas seulement philologique ou historique. Or la pensée de Bloch n'a que trop souvent donné lieu à des commentaires apologétiques, voire exégétiques ; en outre, ces commentaires eux-mêmes, comme le signale l'introduction du livre, négligent la plupart du temps l'étude de la *méthode* de Bloch alors même que seule cette investigation méthodologique permet d'ébaucher un nouveau fonctionnement de la rationalité qui met en lumière l'actualité de Bloch.

Pour comprendre la méthode de Bloch, il faut en embrasser l'œuvre entière, de *L'Esprit de l'utopie* (1918) à *Experimentum mundi* (1975). Toutefois, en 1918, il n'est question que de la nature ; le dernier chapitre de *L'Esprit de l'utopie*, « La rencontre de Karl Marx et de l'utopie », est l'accomplissement des fins humaines dans la nature : c'est un matérialisme historique placé sous le signe d'une eschatologie humaine. En 1975, en revanche, il est clair que la nature a sa part propre dans l'histoire du salut, qu'il n'y a pas d'émancipation humaine possible sans une émancipation de la nature. À partir de 1975, on ne peut plus considérer la nature comme un matériau transformable à loisir ; à partir de cette date, il apparaît nécessaire de dégager une dialectique

1. "The Agony of Marxism and the Victory of the Left", *Telos* (Spring 1983), pp. 163-178.

tique entre l'homme et la nature. La méthodologie blochienne part d'un principe unique : l'homme et la nature n'existent que l'un par l'autre. Ils se réalisent dans la dialectique de leurs rapports et non dans une dualité où l'homme s'oppose à la nature pour se réaliser.

(. . .) Le refus d'une séparation entre Matérialisme historique et Matérialisme dialectique, histoire et nature, le refus aussi d'une démarche qui conduit à ne plus envisager la question de la nature (Althusser) interdit d'envisager le projet humain et le projet naturel autrement que par leur *indissociabilité*. C'est pourquoi notre ouvrage n'a que deux parties, et non trois (l'homme, la nature, leur dialectique) ; et ces deux parties ne s'intitulent pas : 1. L'Homme, 2. La Nature, mais 1. L'Homme, 2. (comme le terrain authentique d'une telle philosophie de l'Homme) la pratique dialectique².

Les ouvrages de Bloch ont certes trois parties, mais ces trois parties ne doivent être conçues ni sur le mode du salut (eschatologie visant un *nova ætas*) ni sur le modèle de la triade hégélienne. La nouvelle rationalité visée n'est perceptible qu'à travers un Esprit qui est celui de l'*utopie*, et non par un Esprit qui possède le savoir absolu de l'Histoire. C'est ainsi pourquoi Bloch parle de « Principe Espérance » : au moment même où la méthodologie des rapports homme-nature est définie, tout reste à faire, le principe est le commencement de l'action. L'histoire reste à faire, mais elle doit être faite au moyen de la nouvelle rationalité présidant aux rapports de l'homme et de la nature. Viser un nouvel Âge du seul point de vue de l'homme serait une utopie abstraite. L'utopie s'appelle utopie concrète lorsqu'elle procède de la dialectique homme-nature qui se laisse dégager de la méthodologie de Bloch.

La méthodologie blochienne consiste à repenser le rapport de l'homme avec la nature dans leur appartenance réciproque au même système. La nature n'apparaît plus comme donné objectif — telle que la conçoivent les positivistes — mais comme lieu où l'homme doit apprendre à produire et à créer tout en étant conscient qu'il est lui-même produit et création. L'homme ne peut connaître la nature, il ne peut qu'interpréter les rapports réciproques qu'elle entretient avec lui. « L'herméneutique objective-réelle » a ainsi un rôle stratégique capital : ce qu'elle cherche à appréhender, c'est le moment de la médiation, le lieu où l'intervention de l'homme a prise sur une nature qui conserve toujours, cependant, une certaine autonomie de la chose en soi au risque actuel d'une destruction planétaire³. La nature nous échappe et reprend toujours son indépendance. Il existe un déficit de la rationalité instrumentale, de la connaissance empirique et du positivisme ; ce déficit, Hegel ne l'a jamais comblé qu'illusoirement : dans le système hégélien, c'est la Raison qui s'accomplit ; dans la réalité, c'est le couple entendement-déraison.

Du *Principe Espérance* (1954, 1955 et 1959) à *Experimentum mundi* (1975), Bloch ouvre la porte à une praxis par laquelle l'homme peut se reconquérir

2. *Humanisation de la nature* — *naturalisation de l'homme*, p. 124.

3. *Ibid.*, p. 155.

et se redéfinir comme être à travers son rapport à l'écologie. Bien plus que la réduction de l'objet à la construction théorique qui le saisit, telle que la méthode des sciences modernes la préconise, bien plus que le scepticisme ou le relativisme modernes pour lesquels la vérité, quoique inaccessible, est néanmoins posée comme principe de réalité, la méthodologie blochienne redéfinit les rapports de l'homme et de la nature pour déterminer la nécessité d'une nouvelle humanisation de la nature et d'une naturalisation de l'homme.

C'est ce que le livre de Raulet fait admirablement bien ressortir, non seulement par son texte, mais aussi par l'illustration qui orne la couverture du livre : un tableau de Claude Lorrain, *Paysage avec figures dansantes*. Ce paysage est à juste titre une illustration de la méthodologie blochienne. À l'avant-plan, des personnages conversent, assis sur l'herbe, tout en admirant les alentours. Leurs habits semblent être ceux du XVIII^e siècle. Au premier plan, une danseuse, habillée à la mode grecque antique, s'agit en jouant du tambourin sous les yeux d'un pâtre et des esthètes de l'avant-plan. Dans la partie gauche du premier plan, une femme transportant un broc sur la tête semble remonter de la rivière. Au deuxième plan, un pont traverse la rivière ; des animaux de trait parcourent une voie carrossable qui se trouve dans le prolongement du pont. En bordure du chemin, deux hommes semblent converser avec animation. Au troisième plan, un moulin à aubes déverse dans un lac l'eau qu'il reçoit d'un torrent ; au bord du lac travaillent des lavandières et, sur le lac, circulent des barques de pêcheurs tendant leurs filets. Une chute d'eau forme le lac du troisième plan, et laisse deviner, en amont de la chute, l'immensité du paysage formant le quatrième plan. Cette immensité de la nature n'est pas hostile, car la composition du tableau associe étroitement la nature et l'homme ; cette harmonie de l'homme et de la nature atteint son point d'orgue dans l'atmosphère esthétique de l'avant-plan. Ce paysage est intéressant à plusieurs points de vue. Le découpage des plans indique différentes périodes de l'histoire, mais dépeint aussi l'humanisation progressive de la nature par l'homme et la naturalisation de l'homme, c'est-à-dire la symbiose de l'homme et de son environnement naturel. Toutes les grandes étapes de l'histoire de l'humanité y sont représentées : la conquête des eaux (le moulin et les barques de pêcheurs), celle de la terre, celle des animaux, celle de l'art (la danseuse) et celle de la raison (les personnages en conversation) ; la technique apparaît progressivement, sous ses formes les plus humbles et les plus antiques (la surveillance d'un troupeau, le lavage du linge dans l'eau vive, la pêche au filet) et sous ses formes les plus élaborées (les ponts, le moulin et les édifices divers qui ornent les troisième et quatrième plans). Cette technique baigne le rapport homme-nature d'un éclairage particulier : l'homme vit de la nature, grâce à la nature ; non seulement celle-ci se transforme et se réalise sous l'effet de l'activité humaine, mais les personnages arcadiens de l'avant-plan traduisent la réconciliation parfaite de l'homme et de son environnement.

Département de philosophie
Collège Édouard-Montpetit

Gilles Lane, *À qui bon la philosophie?* Longueuil, Le Préambule, 1982, 118 p.

René Pellerin

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203254ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203254ar>

[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

Pellerin, R. (1984). Compte rendu de [Gilles Lane, *À qui bon la philosophie?* Longueuil, Le Préambule, 1982, 118 p.] *Philosophiques*, 11 (1), 213–216.
<https://doi.org/10.7202/203254ar>

Gilles LANE, *À quoi bon la philosophie ?* Longueuil, Le Préambule, 1982, 118 p.

par René Pellerin

Le dernier article de Lane date de 1979 (« Il est impossible d'intervenir dans le cours des événements » in *Dialogue*, XVIII,1, 1979 : 1-13) et son dernier livre de 1973 (*L'urgence du présent, essai sur la contre-culture*, Montréal, P.U.Q.). Ce que Lane présente cette année à ses lecteurs est marqué par la sobriété et la radicalité. Après la philosophie du langage, la philosophie des sciences et ce qu'il conviendrait d'appeler avec beaucoup de nuances une « ontologie » (parce que Lane ne craint pas de s'intéresser à la « réalité » et à ce qu'il nomme prudemment « le réel »), il s'attaque à un problème de taille. En posant en effet, de façon assez anachronique, la question de l'importance de l'investissement philosophique, question que l'on verrait peut-être mieux avant ce genre de démarche qu'après, Lane tente de comprendre l'enjeu du savoir.

Contrairement à beaucoup de productions dites assez vaguement « philosophiques » l'auteur se tient ici dans la ligne des préoccupations des grands philosophes de l'histoire. L'essentiel du livre tourne autour de la recherche de la finalité de l'activité même de chercher les finalités, les raisons, les causes et les « essences ». Qu'est-ce que le philosophe veut au juste obtenir ou vivre par la philosophie et dans la philosophie ? Quel est au juste l'enjeu qui semble tenir tant à cœur à ceux qui investissent dans la démarche cognitive ? On trouvera ici une hypothèse (présentée comme telle par l'auteur) qui s'inscrit dans la ligne de ce que Lane propose depuis ses premiers livres (*Être et Langage*, Paris, Aubier, 1970), à savoir que la réalité que l'on ne veut pas « manquer » est à concevoir sur le modèle de la « rencontre » et non sur celui de l'appropriation abstraite.

Il ne s'agit donc ni d'une chose, ni d'une idée mais d'une réalité capable de « rejoindre » la conscience qui « l'attend ». C'est dans ce langage métaphorique que Lane cherche à comprendre les possibilités de sens des objectifs plus affirmés que justifiés, et plus critiquables que l'ont prétendu ceux qui s'y sont consacrés sans en voir les implications, disons, « existentielles » et personnelles.

Ce livre décevra ceux qui se préoccupent de la philosophie dans sa forme et ses objectifs institutionnels. Il décevra aussi ceux qui en attendent des arguments à offrir aux instances administratives, pour justifier la rentabilité socio-culturelle de la philosophie. Pour l'auteur, la philosophie n'est rien de moins, et rien de plus, qu'une sorte de « vocation » dont celui qui l'assume attend une « valorisation personnelle » (ce qui n'empêche pas, évidemment, qu'on veuille l'obtenir par des engagements politiques ou culturels dont d'autres pourront bénéficier). Lane est tout particulièrement sensible au caractère disons « intime » de l'expérience de la compréhension (en ce sens il est très cartésien).

L'analyse que l'auteur mène, à travers Aristote et Wittgenstein d'abord, et pour son propre compte ensuite, tombe cependant à point dans une situation où l'on découvre un certain caractère aliénant dans la valorisation des choses au détriment des hommes, dans la valorisation des structures au détriment des expériences, dans la valorisation des concepts au détriment des « vécus ». Lane est à ce sujet très nettement opposé aux questions qui font oublier le sujet questionnant et les enjeux des réponses. Avec un courage qu'il faut lui reconnaître et une attention aux événements « microscopiques » de l'existence, attention qui permet au lecteur de se reconnaître dans sa quotidienneté et de vérifier dans sa propre expérience ce que Lane veut « pointer » comme il le dit lui-même, il s'attaque à un problème que les non-philosophes et les « victimes » de la philosophie institutionnelle adressent fréquemment mais vainement au philosophe qui semble, lui, tenir à ne pas parler de « ces choses-là ».

À travers les convictions, les espoirs implicites, la ténacité et les exhortations plus ou moins déguisées des philosophes, l'auteur cherche ce qu'on pourrait trouver d'important à philosopher, en philosophie et par la philosophie. Après avoir établi qu'il s'agit d'éviter les illusions et que cet évitement vise une certaine libération, l'auteur se demande, assez curieusement, ce que feraient les philosophes une fois en possession de cette liberté et de cette connaissance « authentique ». Accéder à la réalité plutôt qu'à ses apparences ou accéder à ce qui est réel plutôt que de se laisser obnubiler par des illusions (ne serait-ce que celle qu'il y a de la « présence » ou de la « substance », ne semble pas pour Lane la fin de l'histoire du philosophe. Il se demande en effet ce qu'il y a d'intéressant dans la connaissance authentique, compte tenu du fait qu'il semble que ce ne soit pas l'objet connu qui importe mais son appropriation cognitive.

On a l'impression que l'auteur veut nous mener en un lieu particulier et que les raisons insatisfaisantes apportées par les philosophes pour justifier leur entreprise ne sont finalement insatisfaisantes que parce que l'auteur n'y trouve pas la sienne. Mais n'est-ce pas là l'inévitable effet d'un travail qui ne se développe pas au fil de l'inspiration, auquel cas on ne craindrait pas qu'il nous mène là où l'auteur veut nous mener puisque, justement, l'auteur ne saurait pas (ou pas encore) lui-même où il va. Et Lane semble bien savoir où il va.

Or, et c'est en partie ce que ce livre a d'étonnant, l'auteur, qui veut que nous comprenions quelque chose, en acceptant l'hypothèse qu'il nous présente, nous fait vivre précisément ce qu'il pense que les philosophes vivent lorsqu'ils cherchent à « saisir » le réel dans « l'événement » qu'est la connaissance authentique. Le lecteur cherche comme une pensée qui serait attendue de lui par l'auteur et cette pensée, c'est que le philosophe « se comporte (...) comme s'il cherchait à découvrir ce qui ne saurait être qu'une pensée *attendue* de lui *personnellement* » (p. 91). Cette étrange implication du lecteur lui-même dans le problème qui lui est posé crée une sensation de complicité assez fascinante. Le vertige de la régression à l'infini des justifications de la

justification s'arrête alors dans une expérience strictement personnelle qui constitue pour Lane « l'équivalent » d'une « rencontre » avec du « non-moi » selon l'expression empruntée à Russell, non-moi qui serait une altérité capable de « viser » la conscience du philosophe et « d'attendre » quelque chose de lui, personnellement. L'expérience de la connaissance authentique constituerait la réussite de cette visée.

L'auteur répond de façon assez désinvolte à l'objection de l'anthropomorphisme en laissant planer le soupçon que le refus de reconnaître la possibilité à une autre réalité qu'humaine de pouvoir « viser » ou « atteindre » n'est pas moins anthropomorphique en ce qu'il implique la prétention que seuls les humains peuvent faire certaines choses.

Le philosophe, comme n'importe qui cherchant une connaissance authentique, trouverait dans l'événement de la connaissance authentique une « valorisation de lui-même » et sortirait de l'insignifiance et de l'absurdité en vivant l'expérience d'être « atteint » personnellement. (p. 97) Lane précise que cette motivation n'est pas constante et universelle mais qu'elle permet de comprendre le comportement de nombreux philosophes à certains moments de leur recherche et de leur expérience.

La fonction que prend la philosophie dans ce contexte est éminemment critique :

« le rôle social du philosophe consisterait moins à transmettre des connaissances particulières sur tel ou tel objet (c'est-à-dire d'instaurer dogmatiquement des visions arrêtées du monde) qu'à *inviter* les autres à se distancier momentanément de leurs visions habituelles et accaparantes, pour attendre à leur tour activement, et « à travers » ces visions, l'occurrence du type d'événement dont eux aussi auraient personnellement besoin qu'il se produise, à certains moments. » P. 110

Malgré l'indéniable valeur de cette hypothèse, il faut cependant admettre quelques lacunes et quelques insuffisances. On comprend mal en effet le souci des philosophes de se convaincre les uns les autres, ou de se réfuter les uns les autres s'il s'agit finalement de vivre une expérience *personnelle* de compréhension « authentique ». Serait-ce que nous serions si préoccupés des autres que nous voudrions qu'ils vivent les mêmes expériences et parviennent à la même compréhension dont l'authenticité serait en quelque sorte garantie par son universalité ?

Lane néglige par ailleurs assez radicalement le philosophe qui a le plus violemment critiqué les aspirations contemplatives et l'individualisme des philosophes qui l'avaient précédé, à savoir Karl Marx. Il est étonnant qu'il ne confronte pas la dimension dangereusement « solipsiste » de son hypothèse à ce courant de contestation de la philosophie. Notons également que la façon dont les termes « authenticité » et « personnalisation » sont utilisées est parfois ambiguë et que l'expérience de l'évidence subjective ne semble pas souvent avoir été dans l'histoire reconnue comme suffisante pour parler d'authenticité. La connaissance « personnelle » pour sa part est largement

dépendante d'une conception fort imprécise de ce qu'est « la personne » et n'a finalement de sens que dans les marges de l'idéologie humaniste, ce qui, bien que n'étant pas un tort, limite passablement l'univocité de l'interprétation.

En bref ce livre est stimulant et réussit fort bien à faire ce que l'auteur propose précisément comme objectif de la pratique sociale de la philosophie, c'est-à-dire « pointer » vers ce qui pourrait être le terme et l'attente de la philosophie et du philosophe. Il est à souhaiter que le langage clair et la rigueur de l'argumentation constitueront des indices de son accessibilité à tous ceux qui s'interrogent à bon droit sur les enjeux de ce qui se présente comme un sommet de l'activité cognitive. L'originalité de la pensée et la rafraîchissante infidélité à la « mode philosophique » au profit d'une radicalité peu fréquente chez les partisans de la philosophie à résultats automatiques (que Lane caricature d'ailleurs un peu méchamment en les renvoyant à la « phénoménologie du baiser ou à l'analyse structurale du hockey » !) n'est pas sans faire penser que la production québécoise en philosophie est peut-être plus importante et intéressante dans les milieux académiques que dans le monde des « hommes réels » comme disait Marx.

Département de philosophie
Collège Laflèche, Trois-Rivières

Philosophiques

philosophiques

Livres reçus

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203255ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203255ar>

[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

(1984). Livres reçus. *Philosophiques*, 11 (1), 217–217.

<https://doi.org/10.7202/203255ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1984

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

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

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

LIVRES REÇUS

- Collectif dirigé par Marc Chabot et A. Vidricaire. *Objets pour la philosophie*. Québec, Les éditions Pantoute, 1983, 293 p.
- LAGADEC, Claude. *Dominances. Essai de sociobiologie sur l'inégalité et la tromperie*. Longueuil, Le Préambule, 1982, 215 p.
- GERSON, L.P. (ed.). *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1983, 447 p.
- GAGNON, Claude. *Enquête au Proche-Occident*. Longueuil, Le Préambule, 1983, 251 p.
- BRISSON, Luc. *Platon : les mots et les mythes*. Paris, Maspéro, 1982, 238 p.
- VINCENTHIER, Georges. *Histoire des idées au Québec*. Montréal, VLB éditeur, 1983, 468 p.
- MARCIL-LACOSTE, Louise. *Claude Buffier and Thomas Reid : two Common Sense Philosophers*. Montréal, McGill-Queens Press, 1983.