

L'auto-méditation phénoménologique pour une communauté des philosophes

Rémi Tremblay

Volume 7, numéro 1, avril 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203129ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203129ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tremblay, R. (1980). L'auto-méditation phénoménologique pour une communauté des philosophes. *Philosophiques*, 7 (1), 3–39.
<https://doi.org/10.7202/203129ar>

L'AUTO-MÉDITATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE POUR UNE COMMUNAUTÉ DES PHILOSOPHES*

par Rémi Tremblay

Dans la conclusion de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl invite les lecteurs à effectuer l'opération phénoménologique qui permettrait de retrouver le sens de la Raison à l'œuvre dans l'histoire, mais qui s'est perdu au cours de la « crise » actuelle de l'humanité européenne. Cette opération s'appelle « l'auto-méditation », *Selbstbesinnung*. La présente étude cherche à définir l'auto-méditation, à montrer dans quel contexte Husserl l'introduit, quels sont ses principaux caractères et les buts qu'elle vise. Elle cherche également à savoir si l'auto-méditation, par son processus même, peut vraiment résoudre les problèmes qui ont produit cette crise de la « perte du sens ».

Notre étude s'insère dans la démarche de certaines critiques à l'endroit de l'idéalisme husserlien, entre autres celle de Habermas qui doute que Husserl ait « le droit de revendiquer pour la phénoménologie en tant que théorie pure quelque efficacité au niveau de la pratique¹ », car elle demeure, même en se présentant comme une « auto-réflexion » (*Selbstreflexion*), une théorie au sens traditionnel qui « dissocie définitivement la connaissance de l'intérêt² ». Habermas reproche à Husserl de retomber « dans une autre forme d'objectivisme³ », dont il voulait pourtant se libérer. Il ne voit donc pas dans la méthode phénoménologique le moyen

* Je tiens à remercier M. J. Danek, qui m'a conseillé tout au long de l'étude de cette thématique, ainsi que M. G. Bouchard, qui m'a suggéré plusieurs corrections pour améliorer la présentation de ce texte.

1. Jürgen Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, trad. par J.R. Ladmiral, Paris, Les Essais, Gallimard, 1973, p. 141.

2. *Ibid.*, p. 140.

3. *Ibid.*, p. 142.

permettant à l'humanité de « s'émanciper » véritablement. En nous attachant au texte de la *Krisis* . . . , nous nous demanderons si l'auto-méditation, en tant qu'elle cherche à renouer avec l'idéal de la philosophie-guide-de-l'humanité, est apte à produire une émancipation de l'humanité.

Les symptômes de la crise et son remède : l'auto-méditation

De façon générale, l'état de crise vécu par l'humanité européenne est ce qui a motivé l'idée d'une auto-méditation. Dans la *Krisis* . . . ⁴, Husserl la présente explicitement comme une méthode permettant de surmonter l'impasse créée par la crise des sciences et de la philosophie⁵, ou encore comme une voie décisive permettant à l'humanité de se comprendre et de diriger son destin de façon rationnelle⁶.

Cette crise se manifeste principalement par des symptômes au niveau des sciences qui ont perdu leur « importance pour la vie » en excluant « les questions qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de toute cette existence humaine » (§ 2, p. 10)⁷. Les sciences positives, devenues des techniques, se sont de plus en plus éloignées de l'idéal d'une science universelle, élaboré à la Renaissance, qui voulait créer une forme « philosophique » d'existence (§ 3, p. 12), c'est-à-dire donner une forme de raison à l'existence humaine et au monde qui l'entoure. L'écart se creusant d'une façon de plus en plus marquée entre le développement des sciences et l'idéal d'une science philosophique, on assiste alors à « l'effondrement de la foi » dans les possibilités de la méthode philosophique pour

4. Edmund Husserl, *Di Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Herausgegeben von W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962.

5. « Il [Husserl] eut de prime abord la conviction que la méthode phénoménologique constituait le moyen de susciter chez les hommes la transformation d'attitude et de compréhension de soi, par laquelle cette situation de crise pourrait être surmontée. » Ludwig Landgrebe, « La signification de la phénoménologie de Husserl pour la réflexion de notre époque » ; version abrégée d'une conférence traduite par J. Taminiaux, dans *Husserl et la pensée moderne*, Actes du 2^e colloque international de phénoménologie, 1-3 nov. 1956 ; La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, p. 225.

6. D'autres textes husserliens développent une semblable façon de voir à propos de l'auto-méditation, telles les leçons 28, 29, 30, 52 de *Philosophie Première* 2, ainsi que l'« Introduction » et le paragraphe 104 de *Logique formelle et Logique transcendantale*.

7. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, § 2, p. 10. Nous utilisons ce système d'abréviation pour toutes les citations qui réfèrent à la *Krisis* . . . dans sa traduction française.

guider l'existence humaine (§ 5, p. 18). On se satisfait des succès pratiques obtenus par les sciences positives dans leurs applications techniques, mais on perd de vue leur fondement philosophique. Cependant, malgré ces succès apparents, Husserl constate tout de même une crise existentielle au cœur de l'humanité européenne, qui révèle qu'elle est gravement « malade » (Annexe III, p. 338).

Devant ces symptômes alarmants, il propose donc un remède, une « médecine des nations » afin que cette humanité retrouve le sens rationnel qui lui fait défaut. Ce remède consiste dans l'adoption de l'attitude transcendantale et de la méthode phénoménologique, plus précisément dans *l'exercice d'une auto-méditation radicale*. Selon Husserl, la crise, elle-même, survient peut-être du fait que les hommes n'ont pas entrepris ou ont mal compris « la tâche d'auto-méditation que la situation d'« effondrement » de notre époque, y compris « l'effondrement de la science », a fait naître pour nous » (§ 9l, p. 68). C'est ainsi que le savant, en n'exerçant pas en lui un « questionnement-en-retour »⁸ adéquat, en est venu à se détourner du sens original et effectif de la méthode scientifique (§ 9k, p. 65-66) et, par le fait même, du sens originel qu'elle avait pour l'existence humaine. De façon générale, « l'insatisfaction » et la déception, causées par l'incapacité de la science et de la philosophie à donner un sens rationnel à la vie humaine, motivent l'idée d'une auto-méditation afin de comprendre et de régler les causes de cette insatisfaction.

Mais outre la « situation d'effondrement » ou l'« insatisfaction » qui inspire l'idée d'une auto-méditation, l'existence même du philosophe, en tant qu'il se décide pour la philosophie, exige de sa part une méditation sur ce qui fonde sa tâche. L'existence philosophique débute avec ce type de méditation. À ce propos, Husserl se réfère constamment au philosophe-débutant exemplaire, Descartes, qui pose la nécessité de la méditation radicale pour celui qui veut répondre d'une manière absolue de la validité des connaissances, donc qui veut philosopher (App. X, p. 469)⁹. Le retour au sens

8. Questionner-en-retour est un processus inhérent à l'auto-méditation.

9. Cette idée est déjà élaborée dans les leçons 28 et 29 de *Philosophie Première 2*, et dans l'« Introduction » des *Méditations Cartésiennes*.

originel et son accomplissement authentique passent par l'auto-méditation. Cependant, qu'est-ce qui définit précisément cette auto-méditation ? Qu'est-ce qui la caractérise essentiellement, quels sont ses buts et comment fonctionne-t-elle ? Décrivons d'abord ses principaux caractères :

Principaux caractères de l'auto-méditation

1) L'auto-méditation entre dans le champ de ce que Husserl appelle la « *réflexion égologique* [Ichreflexion] » qui s'oppose radicalement à « l'expérience naturelle de soi-même [naturelle Selbsterfahrung] » (App. XXIV, pp. 539-540). Cependant, elle occupe une place bien délimitée dans cette sphère de la réflexion égologique. Pour faire comprendre cette délimitation, le phénoménologue fait appel à une distinction entre « un concept plus large et un concept plus étroit de la méditation de soi-même [Selbstbesinnung] » (App. XXVIII, p. 566). La « réflexion égologique » correspond au concept large de l'auto-méditation en tant qu'elle est « réflexion sur l'ensemble de la vie de l'ego en tant qu'ego », alors que l'« auto-méditation » proprement dite correspond au concept étroit d'une « méditation au sens prégnant de la question-en-retour [Rückfrage] sur le sens de l'ego, sur son essence téléologique » (App. XXVIII, p. 566 ; cf. aussi App. XXIV, p. 539). L'auto-méditation phénoménologique s'apparente ainsi à la réflexion égologique, à la prise de conscience en général qui caractérise la méthode phénoménologique, avec cette précision, cependant, que le retour à la source du sens prend une *dimension historique et critique* tout en étant corrélatif à l'intérêt pour son accomplissement dans le devenir personnel. Dans la *Krisis*. . ., Husserl parle surtout de la méditation-de-soi au sens étroit, alors que, dans ses autres œuvres, il est plus souvent question de la « réflexion ego-logique » en tant qu'analyse des prestations de sens issues de la subjectivité transcendante. Nous nous attacherons donc à ce concept étroit de l'auto-méditation qui devrait, selon Husserl, nous permettre de renouer avec le sens, corollairement de régler la crise de la perte du sens, en saisissant et en actualisant l'essence téléologique de notre vie. D'autre part, c'est l'adoption de l'épochè ou de « l'attitude personnelle » qui rend possible

l'auto-méditation (App. XX, p. 523 ; App. XXIV, p. 539). Celle-ci apparaît même comme le *recto de l'épochè*, qui a souvent été décrite comme un moment négatif de l'expérience, comme un mouvement de rupture par rapport à l'attitude naturelle. Dans cette perspective, elle se présente comme un « apprendre-à-se-connaître transcendantal » (App. XX, p. 524), par opposition au se-connaître-soi-même de façon naturelle. Elle est inconcevable sans cette perspective d'une attitude transcendante transformant l'attitude naturelle ; Husserl soutient que le « transcendantal » désigne le motif originel de l'auto-méditation entreprise par l'Ego (§ 26, p. 113). Cette méditation se présente donc comme un questionnement réflexif sur le sens de notre vie, un peu à la manière de la méditation au sens où nous l'entendons couramment. Restent à préciser les dimensions « historique » et « critique » de l'auto-méditation.

2) En tant que *retour historique*¹⁰ sur le sens téléologique de la philosophie, elle remet en mémoire, dans l'esprit des philosophes qui méditent, les buts authentiques de la philosophie dont ils sont les héritiers, c'est-à-dire « ce qui, originellement et à chaque fois, a été voulu en tant que philosophie et a continué à être voulu à travers l'histoire dans la communion de tous les philosophes et de toutes les philosophies » (§ 7, p. 23)¹¹. Par elle, il est possible de retrouver et de se « présentifier » les intentions originaires du projet philosophique, qui se sont constituées dans la chaîne historique des philosophes à partir des fondateurs, ceux que Husserl appelle nos « ancêtres en philosophie [Urväter] » ou les « patriarches [Erzväter] » (App. V, p. 433). Cependant, l'intérêt du philosophe méditant ne se dirige pas uniquement sur la volonté des premiers philosophes et sur celle de tous leurs successeurs passés ou actuels, il se dirige aussi sur sa propre volonté en tant qu'il est relié intentionnellement à la tradition philosophique ; il est alors question pour ce dernier d'un « retour sur

10. Le caractère historique de la méditation est décrit au § 15, p. 81-83, à l'app. V, p. 433-434 ainsi qu'à l'app. XXVIII, p. 563-568.

11. L'ensemble de la *Krisis* . . . se présente comme une telle méditation historique sur le sens téléologique de l'histoire philosophique. D'autres œuvres husserliennes, également, témoignent d'un tel type de réflexion historique ou « archéologique », par exemple : *Philosophie Première* 1, le début des *Méditations Cartésiennes* ainsi que certains passages des *Recherches Logiques* et de *Logique formelle et logique transcendantale*.

ce vers quoi proprement s'élance sa volonté, sur ce qui est en lui volonté à partir du vouloir et en tant que volonté de ses ancêtres, c'est-à-dire de ses pères-en-esprit » (§ 15, p. 83)¹². Celui qui médite se rattache essentiellement à la connexion des philosophes qui forment une communauté particulière. Implicitement, son questionnement en retour se tourne vers ce que l'on pourrait appeler une *intersubjectivité historique immanente*, dans laquelle il « réactive » le sens originaire de la philosophie afin de pouvoir l'actualiser.

3) D'autre part, la méditation-en-retour (*Rückbesinnung*) n'est pas un pur et simple retour historique en tant que reprise naïve des buts de la philosophie, elle est également *critique*, c'est-à-dire qu'elle implique un « examen critique de ce qui, dans la détermination du but et dans la méthode, dénote cette ultime authenticité d'origine qui, une fois aperçue, contraint apodictiquement le vouloir » (§ 7, p. 24). Le questionnement critique réanime les buts authentiques de la philosophie, qui se sont sédimentés dans le cours de l'histoire. Il permet la répétition de leur fondation originelle dans un mouvement de reprise qui, en même temps, les clarifie et les corrige, afin de retrouver ou de conserver leur authenticité originaire¹³. Ainsi, la méditation cherche à s'assurer de l'authenticité des intentions originaires des patriarches de la philosophie, tout en essayant de les perfectionner.

Dans ce moment de la critique, une règle guide l'« auto-penseur [Selbstdenker] » : il doit avoir « la volonté de se libérer de tous les préjugés » qui proviennent d'une « sédimentation traditionnelle » (§ 15, p. 83). Il ne doit pas se contenter de recevoir passivement les buts que lui transmet la tradition philosophique ; il doit plutôt confirmer leur validité, transformer pour ainsi dire ce qui se présente sous la forme de « pré-jugés » en de véritables « jugements ». Cette idée du questionnement-en-retour critique, typiquement d'inspiration cartésienne, a des affinités avec l'idée d'épochè (App. X,

12. En d'autres termes, cette méditation est effectuée « pour traiter notre présent philosophique sous l'angle de l'histoire de la philosophie » (App. V, p. 433 ; cf. aussi app. XXVIII, p. 565-568).

13. Cette conception de la méditation critique et ce qu'elle peut accomplir est développée au § 15, p. 81-83 et à l'app. V, p. 433-435.

p. 469), ce suspens critique à travers lequel la validité des choses est éprouvée. Cependant, dans la *Krisis* . . ., elle s'applique à l'histoire de la philosophie et, d'une manière nouvelle chez Husserl, elle s'applique également à notre histoire personnelle.

Car le questionnement critique s'exerce également sur le *remplissement* des buts de la philosophie *dans le devenir personnel*, individuel et communautaire. Dans le contexte d'un dépassement de l'auto-méditation des ancêtres, Husserl parle d'une « *critique responsable* [qui] a sa nature propre et trouve son terrain dans de telles déterminations *historiques* des buts personnels, dans la façon dont ses buts ont été relativement remplis, dans la réciprocité de la critique, et non dans les auto-évidences *privées* d'un philosophe actuel » (§ 15, p. 83). Nous remarquons, ici, une référence à ce qu'on pourrait qualifier de *pratique intersubjective* de l'auto-méditation, qui serait parallèle à l'idée d'une *intersubjectivité historique immanente*.

L'auto-méditation, en tant que questionnement historique et critique, cherche donc à saisir le sens, les buts authentiques, que les patriarches ont voulu donner au projet philosophique. Elle cherche à clarifier, à corriger et à perfectionner ces buts. Elle se tourne également vers leur remplissement pour en vérifier l'adéquation. Avant de s'engager plus profondément à décrire et à définir l'auto-méditation dans ses processus caractéristiques, tentons d'abord de cerner les buts qu'elle vise. En ayant ceux-ci à l'esprit, il nous sera plus facile, lorsque nous analyserons les opérations caractéristiques de l'auto-méditation, de vérifier si elles sont aptes véritablement à les atteindre. Il faut d'abord distinguer les buts immédiats des buts lointains, tout en explicitant comment la réalisation des buts immédiats entraîne l'accomplissement adéquat des buts lointains.

BUTS DE L'AUTO-MÉDITATION

A) Comprendre le sens de la tâche philosophique

Le phénoménologue attend principalement de la méditation-en-retour de pouvoir se comprendre lui-même dans son

existence philosophique (App. XXVIII, p. 566)¹⁴, et, par le fait même, de pouvoir saisir le sens et la tâche de la philosophie, à laquelle il devra contribuer, afin d'accomplir ses buts authentiques. Cependant, la compréhension du sens de la philosophie n'est pas la description objective de l'histoire de la philosophie ou celle de l'histoire personnelle du philosophe. Elle correspond plutôt à une compréhension de la direction téléologique que prend la philosophie dès ses débuts et qui s'offre aux philosophes comme une tâche à accomplir :

Il convient donc que nous nous donnions la compréhension de la *téléologie* dans le devenir historique de la philosophie, en particulier de celle des modernes, et du même coup que nous nous mettions au clair sur nous-mêmes en tant que nous sommes les porteurs de cette téléologie et que notre dessein personnel est de contribuer à l'accomplir (§ 15, p. 81)¹⁵.

Par cette compréhension, celui qui médite est en mesure de « maîtriser le sens » véritable de la philosophie afin de mieux le réaliser : « me rendant maître du commencement originel du sens qui travaille l'histoire, et m'enfonçant dans ce sens (dans *l'intentio*), je puis accomplir une interprétation orientée sur des possibilités eidétiques de remplissement de cette intention » (App. V, p. 434).

Le phénoménologue peut envisager ce processus d'une maîtrise du sens en vertu de sa vision schématique de l'intentionnalité structurant l'expérience historique : la visée intentionnelle appelle un remplissement ; la philosophie contient une telle visée intentionnelle dont il s'agit de comprendre le sens afin de le remplir. Cependant, pour Husserl, cette compréhension ne consiste pas simplement à actualiser une philosophie du passé, il faut que l'idée téléologique de la philosophie se renouvelle grâce au travail des philosophes contemporains qui doivent, à cet effet, modifier, ajuster et perfectionner l'intention philosophique (§ 56, p. 216 ; App. V, p. 434-435). D'autre part, ce but de

14. « Il est clair (d'où, sinon, pourrait nous venir le secours ?) que nous avons besoin de la pénétration d'une *méditation-en-retour. historique et critique*, afin de nous soucier d'une compréhension radicale de nous-mêmes avant toute décision » (§ 7, p. 23).

15. Le § 56 développe largement cette idée par rapport à celle d'un avènement historique de la philosophie transcendantale en tant que « science fondatrice en dernière instance et universelle ».

l'auto-méditation déborde largement les préoccupations individuelles du philosophe. Car la tâche prescrite par la philosophie concerne l'humanité entière. Le philosophe est responsable non seulement de lui-même, mais aussi de tous les autres hommes : « C'est seulement dans cette plus haute conscience de soi, qui devient elle-même l'un des rameaux de la tâche infinie, que la philosophie peut remplir sa fonction, de se mettre elle-même sur la voie et, par là, d'y mettre une humanité authentique » (Annexe III, p. 373). Nous aurons à nous interroger sur cette lourde responsabilité qu'Husserl assigne aux philosophes, « fonctionnaires de l'humanité » (§ 7, p. 23)¹⁶.

Mais quelle est précisément la tâche qui incombe à la philosophie ? Quelle est sa fonction parmi toutes les entreprises humaines ? Disons d'abord que, selon Husserl, il revient à la phénoménologie, seule, d'avoir mis à jour le sens ultime de cette tâche, en tant que la philosophie doit devenir une auto-méditation qui se rend responsable, de façon ultime, d'un devenir authentique ou qui assume la fonction de « rendre possible un *Dasein* humain rempli de sens » (App. X, p. 472). Cette tâche est exprimée de diverses manières¹⁷ : le plus souvent, le phénoménologue parle de *constituer une humanité selon la raison* ; il est alors question de « donner une nouvelle figure, à partir de la libre raison, à partir des vues théoriques d'une philosophie universelle, non seulement à soi-même éthiquement, mais à l'ensemble du monde humain ambiant à l'existence politique et sociale de l'humanité » (§ 3, p. 12)¹⁸.

16. « Le philosophe comme « fonctionnaire de l'Humanité » signifie qu'il est professionnellement destiné à définir et à rendre conscientes les conditions d'une humanité, c'est-à-dire de la participation de tous à une vérité commune. » Maurice Merleau-Ponty, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1966, p. 2.

17. Nous ne nous attarderons pas sur la tâche générale que Husserl assigne à la philosophie, qui est de garantir la vérité de nos connaissances et de guider l'homme dans son entreprise d'explicitier l'Univers : « D'après cette idée, la philosophie devrait être une connaissance fondée sur un suprême et ultime effort de compréhension (*Selbstverständigung*) et de justification de soi-même (*Selbstverantwortung*), qui devait à chaque instant guider le sujet connaissant dans ses actes de connaissance. » Edmund Husserl, *Philosophie Première*, Deuxième partie, trad. par A.L. Kelbel, Paris, P.U.F., 1972, p. 3-4. À l'avenir, nous référerons au titre de cet ouvrage par l'abréviation : *P.P.* 2.

18. Plusieurs textes expriment de manière analogue cette tâche de la philosophie : § 6, p. 21 ; § 56, p. 223.

Parfois, la philosophie est envisagée comme le *moyen de rendre autonome et d'émanciper l'humanité*, en visant « l'auto-crédation [SelbstSchöpfung] de son être véritable (App. X, p. 472 ; cf. aussi § 73, p. 302). On doit comprendre aussi que la philosophie s'est déjà engagée dans cette tâche très lourde de créer une civilisation de la raison ; à cet effet, l'humanité européenne lui doit son visage. Husserl pense que l'auto-méditation met le philosophe en position de continuer à assumer cette tâche et de la mener à terme.

Remarques sur le cadre téléologique de l'auto-méditation

Deux remarques nous viennent à l'esprit relativement à ce but de l'auto-méditation, qui vise à saisir le sens de la tâche philosophique. 1) Husserl nous propose implicitement, avec l'idée d'auto-méditation, que c'est par un « se connaître soi-même » que nous pouvons espérer un devenir personnel selon la raison. Ainsi, la « Selbstbesinnung » prolonge la tradition philosophique du « Connais-toi, toi-même » par lequel Socrate espérait une sagesse universelle. Car elle se présente comme une « connaissance de soi » qui implique, en elle-même, une réalisation authentique de toute l'humanité :

Tout ceci implique que ce niveau le plus élevé de l'humanité, celui d'une existence de *l'humanité* (et non d'un quelconque *Dasein* humain individuel abstrait), soit une existence dans la volonté apodictique de suivre des buts entièrement apodictiques, existence dont la fonction est justement l'auto-méditation, *la connaissance universelle apodictique de soi-même, et corrélativement du monde, en tant que forme nécessaire, en tant que condition de possibilité pour la réalisation d'une existence authentique de l'humanité [nous soulignons]* dans un devenir authentiquement « humanitaire », dans une authentique destination, voulue ainsi apodictiquement et qui a triomphé de l'aveugle Moira (App. X, p. 475).

L'auto-méditation traduit ainsi une volonté de fonder toute entreprise humaine sur la connaissance et de répondre rationnellement de son existence.

2) Cette première remarque nous permet de mieux saisir le schéma téléologique dans lequel la méditation s'insère. Cette dernière s'articule dans une *téléologie de la raison qui allie son*

propre mouvement de clarification à celui de son effectuation. Au fur et à mesure que le sujet éclaire en lui, par sa méditation, la raison qui donne leurs sens à toutes ses expériences, il parvient progressivement à la possibilité de remplir les tâches de la raison. La méditation, qui part de l'immanence du sens dans la subjectivité méditante, accède à sa transcendance et à son accomplissement effectif par la médiation de l'intersubjectivité. Celle-ci est en quelque sorte la charnière essentielle de tout le schéma, car c'est en essayant de rendre intersubjectif — même omnisubjectif — l'éclaircissement du sens rationnel en lui que le sujet méditant peut envisager son accomplissement dans son propre devenir et dans celui de tous les hommes (§ 73, p. 301-306)¹⁹. Les quelques traits de ce schéma confirment l'idée d'une réalisation de l'être raisonnable de l'homme impliquant l'entrée en jeu et le développement de l'auto-méditation. Ils nous apprennent également que l'auto-méditation est l'occasion pour la Raison immanente d'effectuer un « retournement » sur elle-même, de telle sorte qu'elle se rend responsable de son propre accomplissement au niveau transcendantal : « la raison cachée et non déployée devient la raison qui se comprend et se règle elle-même. Il fait essentiellement partie du sens de toute raison qu'elle soit, en un sens inévitablement large, raison connaissante. Elle est partout méditation responsable sur ce qui est vrai ou faux » (App. X, p. 475)²⁰. Le schéma implique également que la méditation,

19. « Se vouloir comme raison, c'est vouloir l'avènement universel de la raison en tous et chacun, c'est donc vouloir non seulement un savoir universel apodictique, mais aussi une société universelle de la réciprocité absolue. »

Jean Ladrière, *Vie sociale et destinée*, Belgique, Éd. J. Duculot, 1973, p. 33.

20. Plusieurs interprètes de Husserl ont retenu cette idée :

— « Prendre conscience (besinnen) des origines, c'est en même temps se rendre responsable (verantworten) du sens (Sinn) de la science et de la philosophie ; c'est l'amener à la clarté de son « remplissement », c'est se mettre en mesure d'en répondre à partir du sens de la totalité de notre existence. »

Jacques Derrida, « Introduction » à : Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, P.U.F., 1974, p. 11.

— « La raison n'est pas seulement l'effort, en nous, pour comprendre la totalité et en déchiffrer le sens, c'est aussi le pouvoir qui nous rend responsables de nous-mêmes et l'effort par lequel nous tentons de nous élever à l'exigence que cette responsabilité rend manifeste. »

Jean Ladrière, *Vie sociale et destinée*, p. 10.

— « Le devenir est formé des degrés que parcourt la raison pour se réaliser et se rendre responsable d'elle-même. »

Walter Biemel, « Introduction » à : Husserl, « la philosophie comme prise de conscience de l'humanité », trad. par P. Ricoeur, dans *Décadence 3. Vérité et liberté*. Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1950, p. 114.

en rendant manifeste à tous que la Raison oriente le destin de l'humanité, fait en sorte que cette destinée soit assumée de plus en plus explicitement par tous les hommes.

B) Réaliser l'être authentique de l'homme

On doit tenir compte de ce que le questionnement réflexif intervient à l'intérieur d'une téléologie rationnelle pour comprendre adéquatement de quoi elle est responsable, c'est-à-dire ce que sont ses buts ultimes. Ces buts sont : 1) que *l'Ego réalise son être véritable* et 2) que *l'humanité atteigne son être authentique* :²¹ « L'auto-méditation reste la fonction constante du devenir pleinement homme et de la réalisation d'une pleine humanité » (App. XXIV, p. 539). La méditation cherche aussi, dans une perspective pratico-éthique, à connaître la façon dont l'humanité peut devenir « heureuse » (App. XIX, p. 518 ; § 73, p. 304), ce qui sous-entend que l'homme réussirait alors à vivre selon la raison. Le *Selbstbesinnung* se révèle progressivement comme un vieil idéal caractérisant assez bien l'histoire de la philosophie, du moins en deçà d'une certaine « clôture » dans les limites de laquelle la Raison peut imposer son joug à l'existence humaine, peut « ar-raisonner » la vérité et l'homme.

En tenant compte du cadre téléologique, dans lequel apparaît l'auto-méditation, et des buts ultimes qui appartiennent à la tâche originelle de la philosophie, il nous reste à nous interroger sur son efficacité réelle pour atteindre ces buts. Peut-elle vraiment permettre à l'homme de se comprendre et de se réaliser d'une façon authentique ? En réactivant les buts originaires des ancêtres-philosophes qui ont œuvré à la fondation de l'humanité occidentale, peut-on espérer que ceux-ci puissent motiver non seulement la constitution d'une nouvelle figure de l'humanité, mais encore la réalisation d'une « humanité authentique », avec un sens valable universellement ? Quelle est donc la véritable efficacité de l'auto-méditation ?

21. La formulation de ces buts apparaît au § 73, p. 301-302 et aux app. XXIV, p. 538, app. X, p. 475.

LE PROCESSUS DE L'AUTO-MÉDITATION

La réponse à ces questions exige d'abord qu'on se représente schématiquement le processus de l'auto-méditation ; celui-ci se divise en trois opérations intimement liées entre elles : 1) *la reprise critique* des buts originels des ancêtres-philosophes ; 2) *la correction critique* de ces buts au cours de leur réalisation dans le devenir personnel ; 3) *l'inter-subjectivisation de l'auto-méditation*, c'est-à-dire sa *transmission* à l'ensemble des hommes et son exercice dans une intersubjectivité transcendante.

1) Le questionnement historique de la méditation implique une *reprise critique* du projet philosophique. Comme opération, cette reprise s'apparente à une *évocation*, à une « remise en mémoire » des buts de la philosophie. Husserl parle alors de l'auto-méditation qui « éveille la mémoire historique » de nos ancêtres-philosophes, ou encore qui opère une « pré-sentification » des intentions originelles de la philosophie dans le souvenir historique (App. V, p. 433 ; § 15, p. 83). La méditation historique est présentée comme une *réactivation* du sens originaire de la philosophie, un peu à la manière de la réactivation des premiers acquis de la géométrie, décrite dans *l'Origine de la géométrie*. Cependant, ce réveil des intentions originelles de la philosophie n'est pas une opération naïve, mais un retour aux buts des ancêtres-philosophes avec une attitude questionnante. Il implique une opération critique qui met à jour et vérifie, à travers les couches sédimentées des modifications de l'intentionnalité, celle qui est originaire (App. V, pp. 434-435). Il est important de noter, cependant, que cette évocation ou réactivation impliquant une clarification critique se déroule d'abord exclusivement au *niveau intrasubjectif*. En général, les premiers mouvements de la méditation sont d'abord aperçus dans une perspective purement intrasubjective. Leur dimension intersubjective se manifeste par la suite.

2) Le philosophe qui médite, en plus de retourner aux buts premiers de la philosophie, s'emploie également à les *corriger*. Cette opération est imbriquée très étroitement dans la première. Elle prolonge et dépasse la simple reprise en cherchant à réaliser les buts qui se rattachent à la tâche philosophique. La

méditation permet alors de corriger un « remplissement imparfait » en visant toujours un remplissement de plus en plus parfait (App. V, p. 434 ; § 15, p. 83). Cette « *correction* » correspond à un *deuxième sens de la critique* qui se préoccupe davantage de vérifier l'adéquation de la tâche prescrite avec son remplissement. Et comme nous l'avons remarqué précédemment, il y a correction non seulement des buts saisis, mais aussi de la direction actuelle de leur remplissement, afin d'accomplir l'intention originaire de la philosophie dans l'existence humaine. Ainsi la « méditation critique » vérifie, guide et réajuste le mouvement de cet accomplissement. Par sa première opération, la méditation se tourne vers la signification historique de la tâche philosophique, vérifiant son authenticité d'origine : par sa deuxième, elle se tourne vers son accomplissement dans l'existence historique des hommes, tout en effectuant les corrections appropriées pour obtenir un remplissement adéquat. La critique opérée par le questionnement réflexif constitue l'instance de transition entre les buts énoncés dans la théorie philosophique et leur accomplissement dans la pratique existentielle, celle-ci pouvant être soumise d'une manière constante au jugement critique²². Le sens de notre existence est assimilé par Husserl à un « héritage » que nous assumons et à une « tâche » qui nous est confiée. Le phénoménologue nous convie à développer en nous une « compréhension critique de l'unité d'ensemble de l'histoire, de *notre* histoire » (§ 15, p. 82), une *compréhension critique de l'héritage* d'une humanité issue de la raison philosophique et de la *tâche* qui pourrait rendre cette humanité à la Raison. Ces concepts d'héritage et de tâche impliquent également que la saisie clarifiante et le remplissement critique de l'intention originelle s'effectuent dans les contextes intersubjectifs et omnisubjectifs. Nous héritons d'une tâche. Cet héritage renvoie à une générativité intersubjective, tandis que la tâche à remplir renvoie à une coexistence intersubjective des

22. L'annexe III envisage d'une façon similaire la « critique », qui correspond alors à une « synthèse des deux sortes d'intérêts qui s'accomplit dans le passage de l'attitude théorique à l'attitude pratique, de manière que la théorie qui forme une unité close et qui se déploie dans l'époque de toute pratique (la science universelle donc) ait pour vocation [...] de servir d'une nouvelle façon l'humanité, et tout d'abord celle qui vit dans l'expérience concrète, et d'une façon qui continue toujours à être naturelle » (Annexe III, p. 363).

philosophes. Ce contexte nous introduit à une troisième opération de l'auto-méditation, soit l'opération intersubjective.

3) Il faut préciser que l'intersubjectivité ne fait pas que s'additionner aux opérations de la reprise et de la correction, mais qu'elle les caractérise essentiellement, tout en étant une nouvelle opération de l'auto-méditation extrêmement importante afin que celle-ci accomplisse efficacement ses fonctions. Il faut donc expliciter comment l'auto-méditation implique une opération intersubjective qui est inhérente à la reprise et à la correction des buts originels de la philosophie par le sujet méditant, et qui semble essentielle à la réalisation adéquate de ces buts dans l'existence du philosophe et de l'humanité.

A) D'abord, *la reprise* elle-même de l'intention originelle des premiers philosophes *correspond à une opération intersubjective*. En fait, il s'agit ici d'un retour à une intersubjectivité historique ; cela signifie que le questionnement-en-retour, relevant d'un effort purement subjectif, s'oriente vers une activité intersubjective, instituée dans l'histoire entre les philosophes, et à travers laquelle s'est constitué le projet « philosophie²³ ». Ce questionnement consiste alors à « réveiller la chaîne des penseurs, leur socialité de pensée, leur communauté idéelle [*Gedankliche Vergemeinschaftung*], afin de la transformer pour nous en un présent vivant » (§ 15, p. 83)²⁴. Ainsi celui qui veut reprendre les buts originels entre en connexion avec une chaîne intersubjective formée par l'échange des savants entre eux ; d'une certaine façon, il s'assimile à cette chaîne tout en l'intégrant à sa propre conscience réflexive. La connexion intersubjective de la communauté historique des philosophes, qui se questionnent et se répondent mutuellement, se réveille alors dans sa conscience. Cependant, cette opération ne se réduit point à un ressouvenir immanent élaboré dans une conscience solipsiste. Tandis que le ressouvenir « présentifie » les situations et les intentions propres du moi, l'auto-médita-

23. « L'existence-comme-philosophe, en tant qu'existence par la générativité philosophique, comprend dans son sens même la question historique-en-retour sur cette générativité même, autrement dit sur sa tradition propre » (App. XXIV, p. 543 ; cf. aussi app. XIII, pp. 489-492).

24. Cette idée d'une méditation-en-retour en tant que saisie de l'intersubjectivité historique dans laquelle se constituent les buts de la philosophie se retrouve aux app. XXIV, pp. 540-543 ; app. XXV, p. 548 ; app. XXVIII, p. 566-568.

tion » présentifie » d'abord les intentions des autres telles qu'elles se présentent dans le nexus intersubjectif, de telle sorte que le philosophe méditant, connecté à ce même nexus, est en mesure de les faire siennes, de les modifier, etc.. Plusieurs expressions marquent les aspects de cette communauté intersubjective vers laquelle aboutit le questionnement réflexif : « société des philosophes » (App. V, p. 548), « communion de tous les philosophes » (§ 7, p. 23), « générativité » et « coexistence philosophique » (App. XXIV, p. 542), ou encore « connexion philosophico-historique » (App. XXV, p. 544 ; App. XXVIII, p. 568). Cette idée d'un *réveil de l'intersubjectivité* est également motivée par le fait que la connexion peut parfois se rompre, et que la générativité philosophique ne se propage pas toujours avec la même force (App. XXV, p. 542). La méditation vient comme rétablir cette générativité intersubjective. Et ce rétablissement est rendu possible par *la méditation des documents philosophiques* ; les idées, les intentions, qui y sont consignées peuvent être réactualisées : « Mais les idées devenues ainsi des *documents*, des sédiments, peuvent / . . . / se remettre à vivre » (App. XXIV, p. 542). La *méditation*, d'une certaine façon, *répare l'intersubjectivité rompue* momentanément. D'une façon générale, l'auto-méditation opère sur les « documents littéraires », sur les discours philosophiques sédimentés dans des textes (App. XXIV, p. 542-543 ; App. XIII, p. 490-491 ; App. XXVIII, p. 566-568)²⁵. Celui qui médite ces textes est en mesure de réactiver les intentions originelles constituées dans l'échange philosophique, de comprendre « le projet commun à tous » et de le reprendre. Cette réactivation et le rattachement à la communauté intersubjective qu'elle implique signifient que les « formations idéales de la Théoria sont, tout simplement, vécues à plusieurs et reprises en commun pour la répétition de leur compréhension et de leur production » (Annexe III, p. 367). Dans *l'Origine de la géométrie*, Husserl

25. « À partir du *document* reçu et déjà lisible, la possibilité m'est offerte d'interroger à nouveau et *en retour* sur l'intention origininaire et finale de ce qui m'a été livré par la tradition. »

Jacques Derrida, « Introduction » à : Husserl, *l'Origine de la géométrie*, p. 36.

En général, cette « Introduction » est une interrogation essentielle sur les rapports entre la tradition historique et l'écriture.

exemplifie largement cette idée d'une reprise des acquis antérieurs comme rattachement à une intersubjectivité par l'intermédiaire des textes qu'il faut réactiver. En méditant sur les énoncés de la géométrie, il est possible de réanimer les intentions originelles des proto-gémètres, de reconstruire les premiers acquis, qui s'offrent à nous sous la forme d'objectivités dont nous héritons, et à partir desquelles nous en produisons d'autres. L'héritage et la tâche de la géométrisation du monde se gagnent par une méditation sur les documents de la géométrie ; de la même manière, on gagne l'héritage et la tâche d'une rationalisation philosophique de l'existence humaine en méditant sur les documents où s'inscrit le message du Logos philosophique. La Raison s'exprime et s'imprime dans le discours philosophique ; l'auto-méditation réveille l'esprit de l'écriture. Les textes philosophiques forment donc le lieu idéal où la faculté de réactivation et la « critique documentée » (App. XXV, p. 544) peuvent s'exercer, éclaircissant et corrigeant les énoncés produits par l'histoire de la philosophie, qui portent sur la vérité du monde ainsi que sur l'authenticité de notre existence. De cette façon, la méditation sur le discours philosophique sédimenté dans des documents littéraires correspond au réveil, en soi-même, d'une intersubjectivité historique.

B) Par ailleurs, *la correction implique aussi une opération intersubjective* : à partir de la présentification de la communauté idéale, l'auto-méditation exerce une « critique responsable », dans la « réciprocité » entre les auto-penseurs (§ 15, p. 83 ; Annexe III, p. 367-368). Cependant, il ne s'agit plus ici de réveiller une intersubjectivité historique dans la seule conscience du philosophe méditant, mais d'entrer pratiquement dans cette connexion intersubjective, pour que les intentions soient comprises par une communauté de philosophes qui se corrigent mutuellement. Il est alors question d'une *méditation responsable* qui assume, dans une vérification communautaire, la visée des buts originels et leur remplissement. Ce caractère « responsable » de la méditation critique ²⁶ indique

26. Il faudrait noter différents sens que Husserl donne à cet important concept de « responsabilité » dans son œuvre. Déjà dans la *Krisis* . . . , trois sens apparaissent :

1) la *responsabilité épistémologique*, selon le modèle cartésien, par laquelle le philosophe

précisément qu'elle doit devenir une praxis intersubjective, *renouvelant* la société des philosophes : « Manifestement sa méditation [celle du philosophe contemporain] doit prendre le caractère de la responsabilité radicale, et certes d'une responsabilité qui se joue dans sa propre personne, mais qui revêt cependant le caractère d'une responsabilité communautaire, celle de l'ensemble de la communauté philosophique contemporaine » (App. XXIV, p. 543). L'auto-méditation rend d'abord le philosophe responsable d'entrer en connexion intersubjective avec les autres, puis, à travers celle-ci, de poursuivre, rectifier, perfectionner les buts du projet philosophique. De cette façon, on doit comprendre que la correction légitimante des buts est corrélative à une méditation devenant la responsabilité d'une communauté. Ainsi, l'auto-méditation implique, dans son processus même, son élargissement vers une méditation intersubjective : « Il est bien entendu que donc en tant que philosophe je ne veux et ne peux vouloir rien d'autre que des prises de conscience [Selbstbesinnungen] radicales de moi-même qui du fond d'elles-mêmes se transforment en prises de consciences de soi de l'intersubjectivité existant pour moi »²⁷.

L'intersubjectivité apparaît comme le corrélat immédiat de l'auto-méditation : d'abord, lorsqu'elle est éveillée dans la conscience immanente de l'archéologue, puis lors de la correction critique des buts de la philosophie et de leur accomplissement dans le devenir même de l'humanité ; il est alors question de parvenir à une intersubjectivité transcendante en élargissant la communauté effective de ceux qui méditent, ou encore de propager jusqu'aux confins de l'humanité non seulement les buts de la philosophie, mais également

doit répondre de la validité des connaissances en s'appuyant sur un fondement apodictique.

- 2) *la responsabilité éthique*, comme l'entend Kant, où le philosophe cherche à répondre de son comportement d'une manière universelle.
- 3) *la responsabilité intersubjective*, impliquée par l'idée de l'auto-méditation, qui apparaît à première vue comme une tentative d'envisager la fondation objective des connaissances et la fondation universelle du devenir personnel au niveau d'une communauté intersubjective qui transcende la fondation subjective.
27. Edmund Husserl, *Logique formelle et Logique transcendante*, trad. par S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1965, p. 366. À l'avenir, nous référerons au titre de cet ouvrage par l'abréviation *L.F.T.*

l'attitude avec laquelle on peut soi-même les comprendre et les réaliser en liaison avec les autres, de telle sorte qu'on parviendrait au règne d'une société universelle de philosophes produisant des vérités et des normes objectives, qui assureraient l'harmonisation de l'humanité.

C'est en retraçant « l'origine historique de l'humanité philosophique et scientifique » (Annexe III, p. 356) que le phénoménologue aperçoit le style essentiel du développement et de l'élargissement d'une communauté harmonieuse des hommes répondant apodictiquement de leur devenir personnel, individuel et communautaire, lequel style, d'autre part, peut être transmis plus ou moins explicitement à l'ensemble des hommes qui n'appartiennent pas encore à la république des philosophes. Le processus dessiné par ce modèle se déroule comme suit : avec la première conception des idées, le premier philosophe s'éveille à un « nouveau style de l'existence personnelle » qui se transmet aux autres. C'est ainsi que se constitue la communauté des « philosophes » dont les membres collaborent à la « production des idées et à la normation idéale de la vie » (Annexe III, p. 356). Cependant, cette dernière ne se constitue véritablement que dans la mesure où certains hommes adoptent « l'attitude théorique » et mettent en suspens « l'attitude naturelle » (Annexe III, p. 360). Progressivement, l'esprit de cette nouvelle communauté, dont on retrace les origines dans la Grèce antique, s'étend à l'ensemble de l'humanité européenne. L'élargissement de la philosophie même se produit de deux manières : « En tant qu'extension d'une communauté de philosophes par vocation et en tant que mouvement de culture coextensif à la première » (Annexe III, p. 367). D'une part, les non-philosophes qui s'attachent à comprendre l'activité communautaire des philosophes deviennent eux-mêmes des philosophes ; d'autre part, la philosophie exerce sa « fonction archontique » vis-à-vis de l'ensemble de l'humanité, elle gouverne son destin. À cet effet, elle produit une nouvelle praxis, la *praxis critique*, qui « vise à élever l'humanité grâce à la raison scientifique universelle suivant des normes de vérité de tout type, qui visent à en faire une humanité fondamentalement nouvelle, capable de répondre absolument d'elle-même sur le fondement de vues théoré-

tiques absolues » (Annexe III, p. 363). En interrogeant ainsi les débuts de la philosophie, l'archéologue aperçoit la constitution d'une communauté intéressée à produire, dans un travail commun et dans une attitude théorique, une science universelle qui pourrait répondre de toute connaissance et du devenir même de l'humanité. Il aperçoit aussi que cette communauté trouve la possibilité de réaliser son idéal en le propageant aux autres et en s'élargissant comme communauté à la grandeur de l'humanité.

Par ailleurs, l'auto-méditation implique d'autant plus une pratique intersubjective s'élargissant universellement, que la réalisation des buts de la philosophie dans le devenir personnel ne peut être envisagée sans la corrélation nécessaire entre l'individu et tous les autres : « si l'homme est un être raisonnable (*animal rationale*) il ne l'est que dans la mesure où toute son humanité est une humanité raisonnable » (§ 6, p. 21). Cet être raisonnable de l'homme s'obtient à un certain degré du développement de la vie personnelle à travers les étapes d'une auto-méditation responsable s'exerçant d'abord occasionnellement, puis universellement, par laquelle l'Ego prend la résolution de se réaliser selon la Raison,

mais cela en corrélation indissoluble avec les personnes individuelles et les communautés, grâce à leur liaison interne immédiate et médiate dans toutes les formes de l'intérêt — qui sont liées dans l'harmonie ou dans la lutte — et dans la nécessité de ne conduire la raison personnelle individuelle à une réalisation toujours plus parfaite que comme raison personnelle communautaire, et inversement (§ 73, p. 301-302).

Arrêtons-nous un instant sur les résultats de notre analyse des opérations de la méditation phénoménologique. Deux idées retiennent notre attention :

- 1) Ces opérations impliquent d'abord l'effort individuel d'une *subjectivité* qui reconstitue en elle l'intersubjectivité originelle qui a constitué le projet philosophique, avec la volonté de remplir ses aspirations.
- 2) Parallèlement à cet effort subjectif de comprendre le sens de la tâche philosophique, s'amorce le *mouvement constitutif d'une*

intersubjectivité transcendante au sein de laquelle pourraient se réaliser les buts de la philosophie dans le devenir personnel, individuel et communautaire, étant entendu que la formation de cette communauté intersubjective coïncide avec l'extension et le perfectionnement de l'auto-méditation en chacun de ses membres. En d'autres mots, notre analyse retient que l'auto-méditation, pour atteindre tous ses objectifs, amorce son processus par un retour « ego-logique » vers une intersubjectivité historique qui est intégrée dans le flux immanent de la conscience par la médiation du discours philosophique ; elle découvre alors que c'est au sein de cette intersubjectivité que s'est constitué le projet de mettre à jour et d'accomplir la téléologie du logos rationnel en visant l'établissement d'une communauté transcendante concrète, dans laquelle chaque membre exercerait l'auto-méditation, permettant ainsi une poursuite et un achèvement — sans obstacle, sans distorsion —, des buts ultimes de la philosophie.

PROBLÈMES LIÉS À L'IDÉE D'UNE AUTO-MÉDITATION INTERSUBJECTIVE

Le renvoi de l'auto-méditation à l'intersubjectivité pose un problème de taille : comment la subjectivité méditante peut-elle répondre ou se porter garante de l'auto-méditation des autres, pour rétablir une intersubjectivité historique qui soit exempte de distorsion ou pour parvenir à une pratique intersubjective authentique et, ainsi, fonder une véritable communauté transcendante ? Une reprise et un accomplissement authentiques du sens originel de la philosophie étant liés à l'exercice de l'auto-méditation en chaque membre de la nouvelle communauté des philosophes, *comment l'auto-méditation égologique peut-elle s'assurer de sa propre communisation ?*

A) Réduction et reprise d'une méthode écrite

En parlant d'une « extension », d'un « transfert » à tous les hommes de l'auto-méditation en tant que méthode fondant ultimement toute compréhension et toute réalisation de soi-même, ne mésinterprétons-nous pas le sens authentique d'une communisation de l'auto-méditation ? Peut-être n'avons-nous pas tenu compte suffisamment du caractère égologique de

la méditation, corollaire de la méthode réductrice ? Bien que nous ayons déjà caractérisé l'auto-méditation comme étant le « recto » de l'épochè, ne nous sommes-nous pas trop éloignés du cadre de la réduction ? Nous examinerons donc plus attentivement ce cadre en essayant de voir comment l'auto-méditation peut s'assurer de sa propre communisation.

Effectivement, l'auto-méditation s'inscrit dans l'épochè et la réduction transcendantales : « l'épochè (. . .) rend possible une « méditation » universelle sur mon être égologique », (App. XX, p. 523)²⁸. Dans ce cadre, la méditation égologique, bien qu'elle soit opérée en moi, ne se confine pas à ma subjectivité, mais me fait accéder à l'intersubjectivité transcendantale²⁹, précisément sous la forme d'une « méditation *universelle* sur mon être égologique ». Cette communisation universelle de la méditation s'effectue de la manière suivante :

La pure auto-méditation de l'ego — que j'accomplis en tant qu'ego — conduit à moi en tant que personne parmi les personnes, en tant qu'ego de mon monde ambiant égologique, qui fait partie de moi en tant que ce dont j'ai conscience dans ma conscience, en tant que ce qui apparaît à moi et vaut pour moi, et elle conduit également, par la sym-pathie [Einfühlung], aux co-personnes, en tant qu'elles sont conscientes d'elles-mêmes comme ego, peuvent se méditer elles-mêmes (App. XXIV, p. 540)³⁰.

De cette manière, l'auto-méditation opérée dans l'épochè me fait accéder à une connexion subjective et intersubjective où me sont données les synthèses qui intègrent et harmonisent les modifications intentionnelles. J'accède a priori à la totalité du monde en tant que phénomène appartenant à mon système constitutif. L'humanité étant impliquée dans ce phénomène du monde, je peux immédiatement rattacher tous les autres ego à ce même système constitutif ou à cette même structure de concordance par quoi le monde acquiert son sens et vient à

28. Dans *L.F.T.*, il est question de « une prise de conscience de soi [Selbstbesinnung] que je commence avec la réduction transcendentale » (*L.F.T.* § 104, p. 365 ; cf. aussi à *P.P.2*, leçon 52, p. 229).

29. Cf. à *L.F.T.*, § 104, p. 366, déjà cité au n° 27.

30. Husserl présente aussi cette communisation comme une connaissance de soi ultime qui distingue les autres ego pour ensuite établir une communauté avec eux de telle sorte que « la connaissance de soi-même devient bientôt « connaissance-(de)-nous » absolue, connaissance de l'omnisubjectivité absolue, dans la concrétion de laquelle le monde se constitue comme monde-pour-tous, prise commune » (App. XX, p. 524).

valoir objectivement. Tout cela implique que la communisation de l'auto-méditation ne correspond pas à une espèce de « transfert » empirique de la méthode d'un homme à l'autre³¹, car, alors, nous retomberions dans l'attitude naïve.

Cependant, Husserl avoue qu'il y a une certaine « naïveté » à poser ainsi une communisation immédiate de l'auto-méditation, ou encore à « attribue[r] d'un seul coup et sans fondement à l'humanité dans laquelle je me trouve la même métamorphose qui en fait une subjectivité transcendante fonctionnante, alors que je n'avais accompli cette métamorphose qu'en moi seul » (§ 54, p. 212). Pour fonder cette attribution immédiate, nous devons suivre scrupuleusement les exigences méthodologiques d'une époque radicale : d'abord, dans ma sphère transcendante, l'ego peut se décliner par une série de modifications intentionnelles, à commencer par mon « je » primordial avec sa sphère d'appartenance à partir de laquelle il accède à « autrui » (au « tu ») avec sa perception donnée en tant que « modification intentionnelle de soi-même » (§ 54, p. 210). Cet accès à l'expérience d'autrui se comprend en analogie avec la remémoration, car l'appréhension du moi d'autrui dans l'intropathie s'effectue à la manière de la présentification de mon moi passé dans le ressouvenir, avec cette réserve que le moi d'autrui ne se confirme pas en moi de la même façon que mon moi passé. Ensuite, autrui étant impliqué dans mon ego, on parvient à la constitution d'une intersubjectivité transcendante « dans laquelle j'entre à mon tour, mais alors en tant que « un » ego transcendantal parmi d'autres, et de même « nous tous » en tant que fonctionnant transcendantale » (§ 54, p. 210). Moi et les autres devenons alors les co-sujets d'une humanité qui « s'acquiesce intentionnellement, dans la communisation, de la validation du monde » (§ 52, p. 199). Par cette double fondation de l'ego d'autrui et de tous les ego de l'intersubjectivité transcendante dans mon ego, une réduction universelle devient possible. Elle me connecte à un enchaînement synthétique universel qui amène à la concordance autant le divers de

31. « L'époque non seulement serait manquée par une réduction individuelle à l'intérieur des âmes individuelles, mais [...] elle serait manquée aussi si on la poursuivait d'âme en âme en tant que réduction individuelle » (§ 71, p. 288).

mes expériences dans le champ de la temporalité que le divers de toutes les expériences dans le champ de l'intersubjectivité³².

Le phénoménologue résout donc le problème d'une communisation de l'auto-méditation en recourant à une radicalisation de l'épochè qui devient une *méthode de fondation ultime, valable universellement*, d'abord pour mon ego, mais aussi pour tout ego inclus déjà dans mon champ transcendantal et qui accède à son tour au même champ:

Du point de vue méthodologique, c'est seulement à partir de l'ego et de la systématique de ses fonctions et prestations transcendantales que peuvent être exhibées l'intersubjectivité transcendantale et sa communisation transcendantale, dans laquelle « le monde pour tous » et pour chaque sujet *en tant que* monde pour tous se constitue à partir du système de fonctionnement des pôles égologiques (§ 54, p. 211).

C'est également au moyen de ce point de vue méthodologique qu'on peut comprendre que chaque homme porte en lui un ego transcendantal et comment il peut l'apercevoir par une auto-méditation.

Cette précaution méthodologique implique que la réduction est opérée par moi sur moi ainsi que sur tous les autres³³, mais qu'elle peut aussi être opérée par autrui de telle sorte qu'il accède à sa subjectivité absolue et me découvre comme alter ego co-fonctionnant avec lui³⁴. De la même façon, l'auto-méditation et sa communisation sont opérées en moi et valent alors pour moi et pour les autres en tant que méthode justifiant tout sens, y inclus le sens de la philosophie et celui du devenir authentique de l'humanité. Les autres, également, peuvent opérer cette méthode, ils « peuvent se méditer » (App. XXIV, p. 540). Ajoutons que cette méthodologie détient son efficacité du fait que la réduction et l'auto-méditation ne sont possibles que dans une attitude qui suspend la

32. Pour cette description de la constitution d'autrui et de la réduction à l'intersubjectivité, cf. particulièrement à *P.P.2*, leçons 35, 36, 47, 53 ; *L.F.T.*, § 96, ainsi qu'à la V^e des *Méditations Cartésiennes*.

33. « De même que nous pouvons opérer la réduction phénoménologique sur nos actes propres [...], de même nous pouvons opérer une telle réduction sur les actes d'autrui dont nous prenons conscience par l'intropathie » (*P.P.2*, leçon 47, p. 189).

34. Cf. à *P.P.2*, leçon 54, p. 255.

communication naturelle³⁵ pour créer une « solitude philosophique » apte à instaurer une telle méthode de fondation ultime. D'autre part, toute tentative de réduire la réduction phénoménologique conduirait tout simplement à un redoublement de la réflexion de telle sorte que cette réduction de second degré correspondrait à une « itération » de la première³⁶. De la même façon, nous devons supposer qu'une radicalisation de l'auto-méditation phénoménologique ne serait possible que sous la forme d'une réitération.

Ce cadre de la réduction avec ses restrictions fait ressortir principalement que même si, de fait, les autres n'accomplissent pas actuellement la réduction ou l'auto-méditation, la méthode continue de valoir universellement, car son pouvoir de fondation ne renvoie pas à une subjectivité personnelle, mais à la subjectivité transcendante qui correspond au fonctionnement de la Raison en moi ainsi que dans tous les autres. En principe, cette méthode devrait contraindre quiconque à se rendre à l'autorité de la Raison.

On pourrait, ici, saisir que la réduction radicalisée correspond à *l'instauration apriorique d'un accord intersubjectif*, par lequel le monde se constitue comme un tout identique avec des apparences différentes pour chacun, qui peuvent être comprises comme des modifications intentionnelles rattachées à la synthèse cohérente et concordante, à laquelle toutes les subjectivités ont accès. Dans l'espace de cette réduction, par le moyen d'échanges et de corrections réciproques opérés dans le même nexus intersubjectif, les subjectivités peuvent accorder progressivement leurs vécus respectifs à un même enchaînement intentionnel pour rétablir toutes les discordances ponctuelles³⁷. Cependant, si nous voulons demeurer fidèles aux prescriptions méthodologiques de la réduction, nous devons admettre que les échanges factuels ne se constituent que sur la base et dans l'horizon d'un accord intersubjectif possible se justifiant d'abord dans la méditation intrasubjective. La réalisation d'un accord effectif reste soumise à l'application rigoureuse de

35. « La prise de conscience de soi [Selbstbesinnung] que le philosophe commençant a à accomplir doit l'être non pas dans l'attitude communicative naturelle, mais dans l'attitude pour ainsi dire solipsiste » (*P.P.2*, leçon 35, p. 82).

36. Cf. *P.P.2*, leçon 47, p. 192-194.

37. Cf. § 47 ; App. XVIII, p. 515.

l'auto-méditation entreprise par un moi humain et qui vaut pour tout autre moi inséré dans cette structure apriorique de la concordance intentionnelle et universelle. Par contre, entre cette concordance anticipée dans le moi qui médite selon la méthode de fondation valable pour tous, et la réalisation d'un accord effectif de tous les moi, qui serait fondé sur le consentement de tous à se diriger selon cette méthode, il y a l'écart d'un idéal à réaliser, l'écart — sinon le « détour » — d'une méthode dont le destin se joue entre la visée d'une intention proposée par un homme et son remplissement actif par tous les autres hommes. La méthode de réduction ou d'auto-méditation fonde un accord omnisubjectif dans la sphère intuitive, mais elle n'assure pas que tous s'accordent, dans la sphère de la communication, sur le sens même de la méthode. Cette entente ne serait remplie qu'au moment d'une extension effective, d'un transfert de la méthode d'une subjectivité à tous les autres. Lorsque Husserl affirme que :

La philosophie n'est pas une affaire privée et ne peut se développer en conformité avec son sens propre, selon lequel la véritable méthode a été conquise, que dans la communauté de travail des philosophes et dans un progrès infini, [et que] le devoir de chaque philosophe implique donc aussi qu'il rende possible cette communauté, et donc la possibilité d'adopter lucidement cette méthode (App. XIII, p. 485),

il laisse entendre précisément que l'accomplissement de la tâche philosophique, corrélatrice à l'établissement et au progrès d'une communauté des philosophes, exige avant tout l'extension de la méthode aux autres avec les mêmes conditions de « lucidité » dans lesquelles cette méthode a été conquise.

Cependant, malgré toutes les précautions de Husserl pour justifier un accord universel dans l'attitude transcendantale, toute l'argumentation visant une méthode de fondation apodictique et démontrant sa valeur universelle se cristallise en une théorie qui doit s'incarner en un discours écrit avec tous les risques d'une objectivation éloignant les lecteurs du sens des prescriptions originelles. Bien que la réduction devait empêcher les mésinterprétations en suspendant le sens objectif de l'attitude communicationnelle pour accéder à la source originelle du sens et pour retrouver l'assurance d'une expres-

sion univoque de la Raison, bien qu'elle fonde la possibilité d'une réitération de ce sens original, il n'en demeure pas moins que la réitération de cette méthode présuppose la médiation de sa formulation écrite. La réduction recourt, malgré elle, à l'équivoque du langage communicatif qui est le lieu central d'un accord intersubjectif, mais aussi le moment critique de désaccords perpétuels.

Nonobstant qu'une théorie clairement énoncée puisse être comprise activement par les autres (cf. App. III, p. 410), celle-ci risque pourtant d'être comprise passivement, car on peut hériter du sens des propositions et de la méthode, « alors que n'a pas été hérité le pouvoir de réactivation des archi-commencements et par conséquent des sources de sens pour toute étape ultérieure » (App. III, p. 416). La reprise de la méthode renvoie à une itération de la mise en évidence originelle, mais la méthode elle-même ne peut assurer que sa réitération remplisse parfaitement l'itération originelle. Cette méthode risque également d'être « mécomprise », comme Husserl s'en est plaint si souvent³⁸.

Cette compréhension passive et cette mécompréhension peuvent être qualifiées de conditions accessoires qui n'empêchent pas ultimement une réactivation du sens originel de la méthode et qui peuvent relever d'une attitude naïve. Mais, est-ce que nous n'évitons pas alors un obstacle essentiel qui pourrait éprouver radicalement la validité universelle de la méthode, du moins restreindre concrètement sa portée ? Nous avons vu que le « saut » de la méditation égologique à une méditation intersubjective était fondé sur une communisation de la synthèse intentionnelle opérée par la réduction de telle sorte que cette méthode ménageait pour toute subjectivité la possibilité d'une véritable réactivation du sens tel qu'il se déploie originellement. Il ne faut pas oublier que ce saut s'effectue à l'intérieur du discours qui l'énonce et que sa reprise active par les autres nécessite la médiation du discours. Devant la nécessité de cette médiation, la méthode elle-même ne peut plus assurer pour les autres subjectivités une compréhension

38. Cf. particulièrement à l'App. XIII, p. 486 et à la « Postface à mes idées directrices pour une phénoménologie pure ». Trad de L. Kelkel, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62, 1957, p. 369-398.

symbolique qui s'accorderait parfaitement à la compréhension intuitive pure, obtenue par la méditation égologique.

La méthode de l'auto-méditation assure a priori la communisation immédiate de l'expérience intentionnelle dans l'ego qui l'opère, mais elle n'assure pas que les autres participeront transcendentalement à cette communisation avec la même radicalité. Elle ne peut que le souhaiter. Il n'est peut-être pas nécessaire d'« assurer » cette communisation de la méthode, puisque cette dernière vaut aprioriquement pour toute subjectivité, y inclus toutes celles encore prisonnières de la naïveté. Ce faisant, un doute, une ambiguïté s'inscrivent dans la communication intersubjective que la méthode est incapable de dominer, alors qu'elle devait garantir un accès universel à l'objectivité. Cette équivocité peut toujours être suspendue en anticipant la possibilité d'une recompréhension authentique universelle, on peut toujours supposer que la Raison, amenée à l'expression par une première auto-méditation, viendra à se faire entendre de tous, que tous les hommes en viendront à « tomber d'accord » sur un sens identique ; en attendant cette « entente », nous pouvons suspecter que les « malentendus », les « désaccords » et tous les « conflits » actuels perturbent indéfiniment une communisation authentique et concrète de la méthode. Ce doute ne justifie ni l'irrationalité ni le scepticisme absolu devant l'éventualité d'une communisation de la méthode ; il devrait, au contraire, nous obliger à enquêter sur les causes et les motifs profonds de ces « désaccords » qui alimentent plus que toute autre chose les divers modes du « douter » que la philosophie tente de lever. La réduction phénoménologique nous conduit précisément au seuil de cette enquête que Husserl a inscrite implicitement dans sa théorie de l'intersubjectivité basée sur une harmonisation des modifications intentionnelles.

Même si Husserl nous invite à ne pas considérer la phénoménologie comme une « littérature », mais plutôt à « acquérir avec elle un regard exercé et méthodique, et, par là seulement, devenir apte à juger par soi-même »³⁹, nous

39. Edmund Husserl, *Philosophie Première*, Première partie, trad. par A.L. Kelkel, Paris, P.U.F., 1970, Appendice, p. 298.

n'avons tout de même pas le choix de l'aborder autrement qu'en tant que « littérature ». Par contre, celle-ci ne prétend pas livrer la Raison comme une autorité définitive, elle appelle plutôt, de manière justifiée, les hommes à se rendre responsables de la Raison, elle appelle à « l'esprit de responsabilité philosophique radicale »⁴⁰. Cette responsabilité envers la Raison est peut-être une voie plus assurée vers une philosophie et une humanité authentiques que le recours à une autorité de la Raison. Cependant, par rapport à l'univers politique et pratique des communautés humaines, il faut encore s'interroger sur les causes et les motifs profonds des « conflits » qui peuvent, d'une certaine façon, empêcher l'exercice de cette responsabilité.

B) Reprise de la méthode dans la vie personnelle

Nos interrogations précédentes soulèvent certaines difficultés au niveau de la réalisation des buts de la philosophie dans le devenir personnel. Avant de les formuler, examinons sommairement le processus de cette réalisation : l'auto-méditation essaie de savoir vers quel but se dirige la volonté dans le contexte de la vie personnelle qu'on désire réaliser authentiquement. Ce but correspond « à se donner à soi-même la forme de l'ego véritable, de l'ego libre, autonome » (§ 73, p. 301). Le remplissement de ce but sous l'éclairage et l'impulsion de l'auto-méditation s'effectue de la manière suivante : la méditation donne une « représentation anticipatrice [. . .] d'un style du remplissement ultimement univoque de la vie active à venir en général » (App. XXIV, p. 538). Cette anticipation a comme propriété de se transformer nécessairement en « une volonté » qui « domine la vie » de la personne et qui, d'une certaine façon, fonde l'être personnel. Cette opération prend l'aspect de l'installation dans son existence d'une « forme du gouvernement de soi-même [Selbstregierung] » (App. XXIV, p. 539), par laquelle la volonté visant tel ou tel but se transforme en un « habitus ». L'ensemble du processus consiste à peu près en celui du remplissement d'une intention par l'intermédiaire de la volonté

40. Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, trad. par G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Lib. phil. J. Vrin, 1969, § 2, p. 5.

qui esquisse, amorce et contrôle son effectuation. La volonté, éclairée par l'auto-méditation, vise une réalisation authentique du devenir personnel⁴¹. Il est possible que la volonté ne se réalise pas immédiatement, mais alors elle se transforme en « une forme subordonnée de la pulsion, laquelle, *si tout se passe bien, si « son temps » arrive* [nous soulignons], passe à l'effectivité sous la forme de sa résolution dans un fiat » (App. XXIV, p. 539).

Si l'anticipation du style d'existence ne se transforme pas immédiatement en une effectuation, et si elle prend la forme d'une pulsion soumise aux aléas des conditions favorables pour s'accomplir, alors il est possible que l'intention de ce style d'existence soit déviée. Le phénoménologue est conscient de ce problème : « Ici sont possibles, à cause du manque de clarté du projet gouvernant, des gauchissements, des méprises, bref des errances » (App. XXIV, p. 539). Du même coup, il décèle la faille possible du processus, soit le « manque de clarté », et propose le moyen approprié pour garder le projet gouvernant dans la clarté : « Tout projet gouvernant, en particulier s'il implique la diversité des médiations, a besoin d'une méditation répétée, répétition au sens d'un renouvellement de l'originalité, de l'évidence de son sens authentique » (App. XXIV, p. 539). Cependant, bien que la méditation maintienne le sens authentique du projet gouvernant, peut-elle s'assurer que ce sens se maintienne chez tous les individus appartenant à la même communauté ou à des communautés différentes, peut-elle s'assurer d'une répétition de la méditation chez tous ces individus, qui puisse instaurer une concordance entre les projets gouvernants, de telle sorte qu'un projet gouvernant authentique se concrétise pour chacun et pour tous ? Pour obtenir cette concordance, il faudrait que les autres en général aient adopté l'auto-méditation. Or, cela n'est pas assuré si l'on tient compte du fait que Husserl aperçoit deux couches distinctes dans l'existence humaine : « celle de l'homme qui n'est pas encore une personne au sens plein, dans la mesure où il n'a pas accompli l'ultime auto-méditation et implanté en soi le gouvernement de soi-même, et celle de

41. Nous retrouvons le schéma de ce processus : *intention-volonté* [tension]-*accomplissent des buts*, esquissé à l'app. XX, p. 521-524, et rapporté au problème de la validation.

l'homme qui l'a déjà fait » (App. XXIV, p. 539). Bien sûr, cette concordance est atteinte a priori dans l'auto-méditation, et tout homme peut exercer celle-ci, mais tant que cette méthode ne s'est pas communisée à tous, alors la concordance n'est pas remplie et on ne possède pas encore, à proprement parler, la méthode qui assurerait son remplissement ; cette concordance reste une anticipation.

Le fait de ces couches de l'existence personnelle entrave l'effectuation du projet gouvernant dans la mesure où celui-ci se heurte à la volonté de *ceux qui n'ont pas encore adopté l'auto-méditation*, vivant encore dans l'attitude naïve et dans l'errance. *Ces derniers empêchent* alors toute *communautisation d'un projet gouvernant authentique* et *peuvent même imposer*, à celui qui tente de maintenir le sens authentique de son projet existentiel, un *style d'existence en désaccord avec son propre projet* et contre sa volonté. Tant qu'un projet gouvernant ne résulte pas d'une « constitution » obtenue par une méditation communisée, les hommes continuent de vivre « dans un régime étatique qui possède une ordonnance de la volonté d'après des relations de domination et de servitude » (App. XXIV, p. 541). Et tant que, dans cette normalité d'existence, la domination qui ordonne la vie des êtres n'est pas elle-même assujettie à la Raison⁴², on ne voit pas encore comment on pourrait parvenir à l'idée d'un « conditionnement extérieur » prenant la forme d'une coopération intersubjective ou d'une coexistence « de sujets *agissant* transcendentalelement *les uns sur les autres* et, dans une activité commune, constituant comme des œuvres les formations qui sont le bien de la communauté »⁴³. Pour que cette coexistence s'établisse, il faut d'abord élucider comment l'auto-méditation peut prendre la forme d'une prise de conscience intersubjective, et il faut rechercher ce qui peut entraver une reprise de l'auto-méditation⁴⁴. À moins d'une

42. Le fait que les philosophes soient « mis au ban de la société » (Annexe III, p. 369) dans le combat qu'ils livrent aux conservateurs de la tradition et qui conduit à des « déchirements » de la culture nationale témoigne que le règne de la domination rationnelle sur la vie sociale n'est pas encore advenu.

43. Edmund Husserl, *L.F.T.* § 104, p. 366-367.

44. Même en disant : « le fait d'être constamment orienté à une norme [...] n'habite pas toutes les personnes, il n'est pas complètement développé dans les personnalités de niveau supérieur constitué par les actes intersubjectifs, mais il habite cependant en elles sous la forme de la marche nécessaire du développement et de l'extension d'un esprit de

reprise continuelle de la méditation, non seulement par le sujet singulier mais par chaque membre de la communauté humaine, et à moins d'éviter toute méprise sur le sens de cette méditation, le projet gouvernant d'un style d'existence authentique risque une errance qui l'écarte sans cesse de la « terre promise ».

L'accomplissement des buts énoncés par les ancêtres-philosophes dans le devenir personnel semble être conditionné par une reprise de l'auto-méditation en tous et chacun. La méditation qui n'assure pas sa propagation universelle perd toute efficacité, du moins dans l'existence concrète de celui qui veut guider sa vie selon un sens rationnel. L'auto-méditation renvoie ainsi à une praxis intersubjective, qui se présente d'abord comme *l'idéal d'une communauté des philosophes* dont le rayonnement atteint la communauté universelle des hommes. Bien que cette méthode permette la transmission et la reprise de l'idéal d'une coexistence intersubjective, *la reprise de la méthode elle-même n'est pas assurée dans le cadre idéal d'une praxis intersubjective*. En référant à cet idéal en tant qu'il a déjà pris racine dans l'histoire de l'humanité européenne sous la forme d'une communauté intersubjective des philosophes, Husserl réclame avant tout, pour amener cet idéal à son achèvement, le rétablissement véritable d'une intersubjectivité qui assurerait le maintien, le développement et l'extension d'une communauté de sujets méditant, orientés vers les normes de la Raison pour gouverner leur existence et harmoniser leurs relations interpersonnelles. Dans cette optique, l'abandon de l'auto-méditation responsable, qui a provoqué la crise des sciences européennes, semble correspondre à une rupture de l'intersubjectivité entre l'esprit qui animait les fondateurs de la philosophie et l'esprit de ses héritiers qui ne réaniment plus le sens originel de sa fondation. Cette rupture s'est approfondie par le fait que la correction des buts originels n'est point encore parvenue à une parfaite réciprocité critique, les systèmes philosophiques ayant proliféré sans se rejoindre (§ 56, p. 222). Husserl croit qu'en réactivant l'attitude radicaliste, en la menant encore plus

normes universellement valables » (Annexe III, p. 355), Husserl ne règle pas pour autant le problème implicite d'une entrave à l'extension de l'esprit de normes qui contribue à différer continuellement et indéfiniment l'adoption de l'auto-méditation au niveau individuel et collectif.

rigoureusement et en propageant l'idée à l'ensemble des hommes, il serait possible de réparer la rupture dans l'accomplissement de la tâche originelle et, ainsi, de surmonter la crise vécue par les sciences et par l'humanité européennes. Ce faisant, il lance un appel au retour à ce qui a été délaissé, il rappelle à l'humanité de continuer l'accomplissement de la tâche originelle prescrite par les ancêtres, et précisée au cours de la collaboration critique des philosophes. Mais un tel appel à renouer avec l'idéal délaissé ne nous dit rien sur les raisons de son abandon, qui, si elles ne sont pas mises à jour, pourront toujours, à nouveau, causer une rupture dans son accomplissement et même son remisage dans l'Inconscient, pour une période indéfinie, de telle sorte qu'il soit oublié, recouvert, par une couche épaisse de sédiments le rendant inaccessible aux archéologues, ou irrémédiablement défiguré. La seule invocation au renouvellement de l'alliance ne suffit pas à la rétablir effectivement, si l'on n'a pas éclairci les causes profondes de sa brisure.

Le phénoménologue a bien montré comment les sciences ont dévié du sens originel prescrit par la philosophie, comment elles sont tombées dans le préjugé de l'objectivisme sans qu'aucun savant et aucun philosophe antérieur ne réussissent à surmonter cet obstacle pour atteindre la subjectivité transcendante, prestatrice de tout sens et de toute validité de sens. Cependant, le questionnement-en-retour sur ce détournement historique de la tâche originelle de la science ne fait que *raconter* descriptivement l'époque du démembrement d'une entreprise qui se voulait originellement unitaire, avec en arrière-plan ou à l'horizon la nostalgie du retour à la Raison. L'appel au retour à la subjectivité fondatrice et à la méditation phénoménologique n'explique pas les raisons qui ont empêché et qui empêchent ce retour. La seule mise à jour du détournement des sciences de leur tâche originelle, du déplacement de leur sens, n'éclaire pas les raisons profondes de la défiguration et de la perte du sens de la téléologie rationnelle. Le chemin de l'automéditation nous conduit à une impasse, celle d'en appeler à un idéal perdu pour régler ce qui va à l'encontre de cet idéal. Pour Husserl, la modification ou la modalisation du sens de l'idéal philosophique tient surtout à sa

sédimentation dans le tissu historique, la rupture avec le sens n'est qu'apparente⁴⁵. La méditation, en soumettant les sédiments au tamis critique du questionnement-en-retour, devrait retrouver leur sens vivant, continuellement présent. À l'image de la *rupture du sens* et de sa possible bifurcation, Husserl oppose celle de son *réveil toujours possible*.

Ne serait-il pas tout aussi légitime d'apercevoir une rupture fondamentale dans l'histoire de cette humanité, qui donne lieu à toutes ces tentatives de fonder une science universelle dirigeant transcendentale le devenir humain et qui motive, dès lors, le recours à un « idéal » pratiquement inaccessible ? N'y a-t-il pas lieu de penser qu'en recourant à l'idéal d'une tâche jamais remplie, jamais parfaitement partagée entre les hommes, on indique implicitement le problème très sérieux d'une brèche non colmatée dans la texture intentionnelle de la vie et de l'histoire de la communauté humaine, empêchant le remplissement et le partage universel de la tâche idéalement prescrite par le Logos de la raison, inscrite sur la pierre fondatrice de l'édifice de l'humanité européenne ? *L'auto-méditation*, pour retrouver et accomplir l'intention originaire de la philosophie dans notre existence, est une *solution idéaliste* au sens le plus pur du mot, elle appelle une *radicalité de la réflexion et de la connaissance de soi qui a toujours été empêchée par des obstacles non éclaircis*.

Entre le projet philosophique aperçu dans l'immanence du sujet méditant et son accomplissement dans la transcendance d'une multiplicité infinie de subjectivités qui participeraient, à partir d'une attitude théorique, à une parfaite coexistence intersubjective dans laquelle la chaîne intentionnelle ne se romprait pas, donc entre ces pôles, il y a la *lacune*⁴⁶

45. Les « expériences négatives dans le détail ne suppriment pas l'universalité de la norme de l'accord, lequel se restaure toujours à nouveau. [...] On est d'avance certain que tout doute doit pouvoir être levé et que, à tout non-être correspond (et peut être produit) un être-autrement qui rétablisse l'accord comme à tout néant une réalité effective. En sorte que — et cela joue d'avance un rôle permanent — de la discordance sort la concordance communicative » (App. XVIII, p. 514-515 ; cf. aussi § 47, p. 183-187).

46. Il est intéressant de noter, en référant à la métaphore de la sédimentation, chère à Husserl, que « lacune », pour la géologie, signifie : « une absence d'une couche de terrain dans une série stratigraphique qui révèle une interruption dans la sédimentation ou une érosion postérieure au dépôt d'une roche » (Petit Larousse).

d'une communisation de l'auto-méditation, ou encore la suspension d'un accord intersubjectif sur la méthode elle-même. L'approche husserlienne a cependant le mérite d'indiquer le lieu privilégié de la crise du sens dans notre existence. Ce lieu serait celui d'une *rupture intersubjective*⁴⁷ par rapport aux générations passées et futures et par rapport à la communauté présente des hommes, à l'humanité qui serait pour le phénoménologue « une communauté de pouvoir s'exprimer dans la réciprocité, la normalité et la pleine intelligibilité » (App. III, p. 408). Cette rupture de la chaîne intersubjective se présente principalement dans le problème de l'objectivation du subjectif : elle a lieu autant dans la saisie des personnes comme objets ou co-sujets que dans le fait de rendre intersubjectif ce qui est intrasubjectif par la médiation des objectivités idéales. Que ce soit au niveau de l'intuition intropathique ou de la communication intersubjective, l'objectivation des visées subjectives propres (projets) et leur traduction (accomplissement) dans la transcendance de la vie personnelle, individuelle et communautaire, semblent entraîner des altérations du sens, qui provoquent principalement l'équivoque et l'incertitude. De cette façon, *sans définir les possibilités d'une intersubjectivité réelle et d'une compréhension intropathique réciproque entre les hommes, on ne peut véritablement garantir, légitimer, valider l'objectivation du sens*. À cet égard, K.O. Apel, qui reprend la tâche d'établir les conditions de la validité du sens, situe les faiblesses de la phénoménologie husserlienne dans sa tentative de fonder le sens sur l'évidence de la conscience subjective, négligeant ainsi la question de sa « validité intersubjective ». Ce qui l'amène à proposer le remplacement de « ce fondement sur l'évidence subjective par le principe régulateur d'une formation critique d'accord dans une communauté idéale de communication qu'on doit tout d'abord instaurer dans la communauté réelle de la communication »⁴⁸.

47. Jürgen Habermas traite de ce problème lorsqu'il parle des « distorsions de la communication » en relation avec sa théorie de la « compétence communicative ». Il nous semble que ses analyses portent précisément sur les obstacles à la compréhension intersubjective, dont l'idéalisme phénoménologique ne s'est pas tellement préoccupé. Cf. Jürgen Habermas, « On systematically distorted communication » et « Towards a theory of communicative competence » dans *Inquirer*, 13, 1970, p. 205-218 et p. 360-374.

48. K.O. Apel, *Transformation der Philosophie II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, p. 354-355 ; citation traduite par W. Dallmayr dans « Expérience du sens et

Il nous semble, en fin de compte, que les *autres* et le *temps* sont les principaux obstacles que Husserl rencontre dans sa tentative d'amener la phénoménologie à renouer avec l'idéal de la philosophie⁴⁹, en recourant à l'auto-méditation pour « percer la croûte » de l'histoire (§ 7, p. 24), reprendre le message des ancêtres-philosophes et le faire comprendre à tous les hommes, pour que l'humanité parvienne à se gouverner rationnellement sous l'*archontat* de la communauté des philosophes ; il y a d'abord le problème de *réanimer en soi-même l'intention*, les buts des autres, figés dans la texture historique sédimentée ou recouverts par une superposition d'objectivités, il y a ensuite celui de *réanimer dans les autres ces buts*, cette réanimation impliquant le transfert entre les hommes de l'attitude radicale de l'auto-méditation qui, par ses propres forces et par sa nature, peut seule retrouver *le chemin de la réconciliation avec le Logos de la Raison*.

Par sa théorie de l'auto-méditation, Husserl renouvelle surtout sa problématisation de la formation du sens. L'auto-méditation permettrait de maîtriser la formation du sens qui, originairement, vise l'idéal téléologique d'une humanité rationnelle. L'accomplissement effectif de cet idéal dans le devenir de l'humanité dépendrait, alors, d'une radicalisation subjective de la réflexion sous la forme de la méditation. Dans cette perspective, la compréhension imparfaite du sens et son accomplissement différé semblent dépendre d'un manque de radicalité subjective de la réflexion qui ne réussit pas à réactiver la formation originelle et à l'assumer jusqu'à sa pleine réalisation. Cependant, Husserl n'explicite pas comment cette radicalité subjective nous garde d'une déformation du sens telle qu'elle peut se produire effectivement au cours de sa transmission entre les hommes, les communautés et les générations, ou

réflexion sur la validité ; K.O. Apel et la transformation de la philosophie », dans *Archives de la Philosophie*, 39, 1976, p. 383.

49. « La phénoménologie nous paraît tourmentée sinon contestée de l'intérieur par ses propres descriptions du mouvement de la temporalisation et de la constitution de l'intersubjectivité. »

Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, P.U.F., Paris, 1976, p. 5.

Jean T. Desanti soutient également qu'« autrui » et le « temps » « font éclater le champ transcendantal » de la phénoménologie.

Jean T. Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, Coll. Idée, Gallimard, Paris, 1976, p. 132-134.

au cours de sa réalisation à travers des institutions sociales. La communisation de l'auto-méditation devient un idéal dont on cherche la méthode efficace pour l'atteindre. L'idéal d'une telle communisation, vers lequel conduit la théorie de l'auto-méditation, nous donne accès, tout de même, à une problématisation transcendante de la compréhension du sens avec ses horizons dynamiques de transformations et de déformations. Cette problématisation peut contribuer à éclaircir le débat contemporain sur les dimensions épistémologiques et pratiques de la compréhension.

Faculté de Philosophie
Université Laval

La critique piagétienne de l'apriorisme attaque-t-elle le criticisme kantien?

Maurice Gagnon

Volume 7, numéro 1, avril 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203130ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203130ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gagnon, M. (1980). La critique piagétienne de l'apriorisme attaque-t-elle le criticisme kantien? *Philosophiques*, 7 (1), 41–54.
<https://doi.org/10.7202/203130ar>

LA CRITIQUE PIAGÉTIENNE DE L'APRIORISME ATTAQUE-T-ELLE LE CRITICISME KANTIEN ?

par Maurice Gagnon

I. PIAGET ET KANT : UNE OPPOSITION POSSIBLE

Le présent texte a pour but de déterminer s'il faut voir dans les critiques piagésiennes de l'apriorisme une réfutation, voulue ou non par Piaget, du criticisme kantien. Il est plutôt rare que Piaget parle de Kant dans ses écrits. Et quand il le fait, c'est plutôt sous la forme d'une mention rapide¹. Mais certaines des descriptions et critiques de l'apriorisme semblent bien viser, entre autres, la philosophie kantienne :

Un troisième point de vue, celui de l'apriorisme pur, considérerait l'espace comme inné parce que constituant le mode

-
1. Voici les quelques allusions explicites à Kant que nous avons trouvées dans les écrits de Piaget. Dans NI p. 328-239 : « . . . déçu tout à la fois par l'empirisme anglais et par l'intellectualisme classique (et surtout par la théorie wolffienne de la faculté rationnelle), le kantisme recourut à l'hypothèse aprioriste pour expliquer la possibilité de la science. » Dans EG, tome I, p. 148, Piaget classe l'espace de Kant parmi les théories non génétiques de l'espace, soulignant que l'espace kantien est le *sensorium hominis* alors que celui de Newton est le *sensorium Dei*. À la page suivante, il est dit que l'espace de Kant « se fonde sur une élaboration endogène », et que l'apriorisme kantien est « la traduction psychologique et physiologique » d'un « nativisme » qui « réduit la perception de l'espace à une conscience de notre propre organisation, cette dernière assimilant à sa structure interne les données externes ». Voir aussi BC, p. 95, 310.
- Les œuvres de Piaget seront, dans cet article, désignées par les signes suivants, que nous empruntons à Antonio M. Battro dans *Dictionnaire d'épistémologie génétique*, P.U.F., 1966 :
- BC *Biologie et connaissance*, Gallimard, 1967.
CR *La construction du réel chez l'enfant*, 4^e édition, Delachaux et Niestlé, 1967.
DQ *Le développement des quantités physiques chez l'enfant*, 2^e édition, Delachaux et Niestlé, 1962.
EG Introduction à l'épistémologie génétique, P.U.F., 1950.
E.E.G. XIV, *Études d'épistémologie génétique*, vol. XIV, *Epistémologie mathématique et psychologie. Essai sur les relations entre la logique formelle et la pensée réelle* (avec E.W. Beth), P.U.F., 1961.
JM *Le jugement moral chez l'enfant*, P.U.F., 1957.
NI *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, 5^e édition, Delachaux et Niestlé, 1967.
PE *Psychologie et épistémologie*, Gonthier, 1970.
PI *La psychologie de l'intelligence*, Armand Colin, 1947.
RE *La représentation de l'espace chez l'enfant* (avec B. Inhelder) P.U.F., 1948.

nécessaire de perception propre aux organes des sens : la connaissance spatiale ne devrait donc rien au milieu, l'espace étant simplement projeté par l'esprit dans les choses sans leur appartenir en soi².

En troisième lieu, l'interprétation aprioriste de la causalité implique une hypothèse psychologique, selon laquelle la notion de cause constitue une structure nécessaire inhérente à tout acte intellectuel et donnée, par conséquent, dès les premiers contacts de l'esprit avec la réalité³.

. . . au préformisme correspond l'apriorisme qui explique la connaissance par des structures internes antérieures à l'expérience⁴.

On ne peut s'empêcher, en lisant ces lignes, de penser à Kant, quand on sait que pour ce dernier l'espace et le temps sont les formes pures (c'est-à-dire ne devant rien à l'expérience) et *a priori* (c'est-à-dire conditions indispensables de toute expérience et par conséquent antérieures à elle), le premier de l'imagination, et le second de la mémoire. La même situation existe aussi, selon Kant, pour les notions de substance et de cause, et aussi pour le principe de causalité par rapport aux phénomènes, c'est-à-dire au résultat de l'application des formes pures et *a priori* espace et temps à la sensation. La notion de cause est elle aussi pure et *a priori*, et elle organise les phénomènes selon la loi stricte de dépendance de l'effet par rapport à la cause. La notion de substance crée une permanence d'identité sous-jacente aux phénomènes changeants.

Kant semble aussi visé à travers les critiques adressées par Piaget à la Denkpsychologie et à la psychologie gestaltiste. Sans discuter ici du bien fondé de ces critiques, ce qui nécessiterait une étude beaucoup plus longue et plus poussée, résumons-en l'essentiel. La Denkpsychologie soutient, selon Piaget, que la logique est innée à l'esprit, qui ne l'utilise et n'en prend conscience que progressivement. Piaget lui oppose les recherches dont le résultat est exposé surtout dans *La genèse des structures logiques élémentaires* (avec B. Inhelder, Delachaux et Niestlé, 1959), *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent* (avec B. Inhelder, 2^e édition, P.U.F., 1955), et *Le jugement et*

2. CR, p. 187.

3. *Ibid.*, p. 269.

4. PI, p. 19.

le raisonnement chez l'enfant, 6^e édition, Delachaux et Niestlé, 1967). Les structures et lois logiques ne sont pas innées, dit-il, mais progressivement construites. Celles de la pensée enfantine ne sont pas les mêmes que celles de la pensée adulte, mais elles évoluent selon des phases successives jusqu'au stade adulte. D'ailleurs, si les structures logiques de la pensée adulte étaient innées, on ne voit pas pourquoi le sujet ne les utiliserait pas spontanément dès le début de sa vie, dès que lui est fourni un contenu de connaissance auquel elles peuvent s'appliquer.

Il semble bien que pour la Denkpsychologie, les structures logiques sont pures et *a priori*, comme l'espace et le temps de Kant, et aussi comme les concepts de l'entendement (v.g. cause, substance, etc.) également chers à Kant.

Piaget est d'accord avec les gestaltistes pour admettre qu'il n'y a pas de sensations isolées et antérieures à la perception et que cette dernière n'est pas une simple synthèse ou juxtaposition de sensations, mais qu'elle est déterminée par une forme ou structure globale qui transcende les éléments et joue un rôle causal et intégrateur à leur endroit. Il leur reproche cependant de ne pas s'interroger sur la genèse de cette structure, d'admettre trop facilement son caractère pur et *a priori* au sens kantien de ces termes. Piaget admet également que l'établissement d'une telle structure sur un groupe d'éléments obéit à des lois de simplicité, de symétrie, d'harmonie, etc., qui sont en fait pour lui des lois d'équilibre et qui s'appliquent spontanément et automatiquement, sans calcul, sans raisonnement ou effort intellectuel volontaire, conscient et dirigé. Mais l'équilibre des contenus perceptifs, note Piaget, est rigide, alors que celui des systèmes intellectuels est souple et mobile parce que réversible, soit par inversion (négation) ou réciprocité. Les gestaltistes ont raison de dire que les systèmes intellectuels sont aussi munis d'une structure totale ou globale, dit Piaget, mais la souplesse de l'équilibre de ces systèmes en fait plus que des *gestalten*⁵.

5. Sur la critique des psychologies de la forme et de la pensée, voir notamment NI, p. 328-345 ; PI, p. 28-34 et 64-95 ; EG, tome I, p. 165-174.

II. LES CONCEPTS DE SUBSTANCE, D'ESPACE, DE CAUSE ET DE TEMPS CHEZ PIAGET ET KANT

De fait, quatre notions sont également importantes pour Piaget et pour Kant, et les deux ont analysé ces notions. Ce sont les notions d'espace, de temps, de cause et d'objet. Il faut préciser ici que pour Piaget — et nous croyons qu'il a raison sur ce point — la notion de substance est un prolongement sophistiqué de la notion d'objet permanent, avec cette différence que la permanence et l'identité de l'objet reposent sur la permanence de la forme géométrique et de la dimension, alors que celles de la substance reposent sur la permanence qualitative du support de ces caractères variables⁶. Ce support est nécessairement quantifié pour permettre la conservation de cette qualité malgré les changements de forme et de dimensions, ce qui fait que la substance est aussi la quantité en général⁷.

Si on compare ce que Piaget dit de ces notions dans *La construction du réel chez l'enfant* et ce qu'en dit Kant dans *La Critique de la Raison Pure*, on constate que ce qui est pour Piaget le point d'arrivée, le résultat du processus de construction des notions chez l'enfant de deux ans, constitue au moins en partie le point de départ de la réflexion kantienne⁸. Voyons un peu ce qui en est pour chacune des notions mentionnées.

Au sixième stade de l'intelligence sensori-motrice, l'enfant a construit la notion d'objet *permanent*, dont l'existence est indépendante de sa perception, et dont il peut reconstituer les déplacements invisibles après sa disparition derrière un autre objet qui le cache. Or, la notion kantienne de substance a justement pour caractéristique spécifique la permanence dans le temps, avec cette différence qu'elle est pour Kant nécessaire, ce qui entraîne l'éternité de toute substance. Mais il est à noter que Kant utilise comme synonymes les mots « substance » et

6. DQ, p. 6-29, surtout 21-22.

7. *Ibid.*, p. 23, 24, 29, 257, 333.

8. Pour l'espace et le temps kantien, voir dans *La Critique de la Raison Pure* l'Esthétique Transcendantale section I et II ; pour la substance et la cause, voir dans l'Analytique des Principes les deux premières analogies de l'expérience, dans la section III du chap. II.

« matière »⁹, ce qui s'accorde bien avec ces deux passages de Piaget :

. . . la première signification à donner à cette notion de substance ou de matière est celle d'un schéma général de quantification, c'est-à-dire du quantum physique le plus simple et le plus indifférencié¹⁰.

. . . c'est l'idée que quelque chose se conserve, sans que l'enfant sache encore exactement quoi, sinon la matière comme telle c'est-à-dire une qualité indifférenciée, et par conséquent quantifiée avant toutes les autres¹¹.

Entre 18 et 24 mois, l'enfant en arrive à organiser ses propres déplacements dans l'espace selon la structure mathématique de groupe, à prévoir les déplacements des autres personnes ou objets selon la même structure, et à coordonner de même ses propres actions dans l'espace avec celles des autres personnes ou objets. Il est en outre capable de reconstituer déductivement les déplacements non perçus des choses, et saisit la relativité des points de repère multiples. L'espace est donc décentré et objectivé par rapport au sujet qui ne se considère plus comme centre absolu et comme repère unique. Les divers espaces (buccal, visuel, tactile, etc.) sont coordonnés en un seul. L'espace kantien est de son côté unique, objectif, uniforme et infini. Ces deux dernières caractéristiques seules manquent à l'espace de l'enfant de 2 ans, bien qu'on puisse dire que son espace est spontanément, mais non consciemment, euclidien et uniforme.

L'enfant de 2 ans recherche spontanément les causes des événements qu'il perçoit, il peut se représenter mentalement

9. *Critique de la Raison Pure*, trad. Tremesaygues et Pacaus, P.U.F., 1965, p. 180 : « On posait à un philosophe cette question : Combien pèse la fumée ? Il répondit : retranchez du poids du bois brûlé le poids de la cendre qui reste, vous avez le poids de la fumée. Il supposait donc comme une chose incontestable que même dans le feu la matière (la substance) ne disparaît pas, mais que sa forme seule subit un changement. Il en est de même de cette proposition : rien ne procède de rien ; elle n'est qu'une autre conséquence du principe de la permanence, ou plutôt de l'existence toujours persistante du sujet propre des phénomènes. En effet, pour que ce qu'on veut appeler substance dans le phénomène puisse être le substrat propre de toute détermination de temps, il faut que toute existence, dans le passé comme dans le temps futur, y soit uniquement et exclusivement déterminée. »

10. DQ, p. 21.

11. *Ibid.*, p. 24 ; voir aussi les textes auxquels nous avons déjà renvoyé le lecteur, dans les notes 6 et 7 ci-dessus, où Piaget parle souvent de « quantité de matière ou de substance ».

les causalités non perçues, sans pour autant formuler explicitement (ni sans doute concevoir) le principe de causalité (tout ce qui arrive a nécessairement une cause). Il est conscient de la nécessité du contact et des liaisons mécaniques entre la cause et l'effet pour que l'action de la cause ait un caractère de nécessité et d'efficacité, et il prête le pouvoir causal à d'autres personnes ou objets. En somme, il a objectivé et décentré la notion de cause par rapport à lui-même. La pensée adulte décrite par Kant formule le principe de causalité en termes de liaison nécessaire, de dépendance nécessaire de l'effet par rapport à la cause. Elle ajoute à la pensée enfantine de la fin de l'intelligence sensori-motrice le caractère *universel* du principe de causalité.

L'enfant de 18 mois arrive aussi à coordonner correctement, dans l'ordre voulu, ses séquences d'actions en rapport avec celles des personnes ou objets qui l'entourent. Ceci est encore l'aboutissement d'un long processus de décentration et d'objectivation. Il peut même, à 2 ans, se représenter et situer correctement les uns par rapport aux autres des événements, perçus ou non, qui appartiennent à un passé récent. C'est donc un temps objectif et unique. Celui dont parle Kant est en plus infini et uniforme, ce qui ne révèle pas, du moins pas d'une façon explicite, l'examen de l'intelligence sensori-motrice à son stade final.

Il est donc évident que ce qui constitue un point d'arrivée dans l'étude de Piaget sur la pensée enfantine, constitue une partie du point de départ de Kant dans la *Critique de la Raison Pure*. Ceci montre clairement que la perspective génétique piagétienne est totalement absente de la pensée kantienne. Le seul cas d'étude « génétique » que connaît Kant est celle de Locke, et il en reconnaît la valeur, tout en affirmant que lui-même fait une toute autre recherche, une recherche sur les conditions qui rendent possible le processus de genèse que décrit Locke :

Les impressions des sens nous fournissent, en effet, la première occasion de déployer à leur sujet toute notre faculté de connaissance et de constituer l'expérience, qui renferme deux éléments très différents : une matière de connaissance fournie par les sens et une certaine forme servant à ordonner cette

matière et venant de la source intérieure de l'intuition et de la pensée pures, qui ne sont mises en exercice et ne produisent des concepts qu'à l'occasion de la première. Rechercher ainsi les premiers efforts de notre faculté de connaissance pour s'élever des simples perceptions aux concepts généraux, c'est une entreprise qui a sans doute sa très grande utilité, et on doit savoir gré au célèbre LOCKE d'en avoir le premier ouvert la voie. Mais une déduction des concepts purs a priori ne peut jamais être faite de cette manière, car cette voie n'y conduit absolument pas, parce que, relativement à leur usage futur, qui doit être entièrement indépendant de l'expérience, ces concepts doivent présenter un tout autre acte de naissance que celui de leur origine expérimentale. Cette tentative de dérivation physiologique, qui ne peut pas du tout s'appeler proprement déduction, parce qu'elle concerne une question de fait, je l'appellerai donc l'explication de la possession d'une connaissance pure. Il est clair, par suite, qu'il ne peut y avoir de ces concepts d'une déduction transcendante, et nullement une déduction empirique, et que la dernière, par rapport aux concepts purs à priori n'est qu'une vaine tentative dont peut seul s'occuper celui qui n'a pas saisi la nature tout à fait particulière de ces connaissances¹².

Pour Piaget, la genèse décrite par Locke est sûrement incomplète, car Locke s'en tient à la seule abstraction simple ou généralisatrice ; il ne parle pas de ce que Piaget nomme abstraction réfléchissante, et encore moins de construction de notions. De plus, la genèse dont parle Locke est fort différente de celle que décrit Piaget. La première est abstraction simple à partir d'une expérience ayant un certain contenu, un certain degré de variété et de complexité. Pour Piaget, cette genèse décrite par Locke est elle-même le résultat d'un processus dont les premières phases remontent au début de l'existence : l'abstraction simple et son résultat chez l'adulte (et aussi la construction des notions, dirait Piaget) proviennent par abstraction réfléchissante d'opérations cognitives analogues chez les enfants et les adolescents. L'expérience de ces derniers est moins variée et moins complexe que celle de l'adulte, et ils ont des habitudes mentales différentes, une logique différente (tout au moins dans le cas de l'enfant) et des notions ou prénotions différentes pour interpréter leur expérience. L'évolution progressive, selon des stades déterminés et intégratifs, de cette

12. *Critique de la Raison Pure*, p. 101.

expérience, de cette logique, de ces notions et prénotions vers le stade de la pensée adulte est précisément la genèse dont parle Piaget. Il y a conservation de certains aspects des résultats ou représentations antérieures, adjonction de nouveaux éléments et donc transposition des éléments conservés dans une structure représentative plus vaste, plus complexe et autrement structurée, en vue de rendre compte d'une expérience plus riche, plus variée, plus diversifiée et de rendre possible une adaptation efficace par rapport au monde extérieur révélé par cette expérience. C'est en cela précisément que consiste l'abstraction réfléchissante¹³.

III. L'A PRIORI ET L'INNÉ

Ceci dit, ni Piaget ni Kant n'identifient l'*a priori* avec l'inné, et ils ne les considèrent pas non plus comme nécessairement liés. Citons d'abord Piaget :

Quant à l'hérédité de l'intelligence comme telle nous retrouvons la même distinction. D'une part, une question de structure : l'« hérédité spéciale » de l'espèce humaine et de ses « lignées » particulières comporte certains niveaux d'intelligence, supérieurs à celui des singes, etc. Mais d'autre part, l'activité fonctionnelle de la raison (*l'ipse intellectus* qui ne vient pas de l'expérience) est évidemment liée à l'« hérédité générale » de l'organisation vitale elle-même : de même que l'organisme ne saurait s'adapter aux variations ambiantes s'il n'était pas déjà organisé, de même l'intelligence ne pourrait appréhender aucune donnée extérieure sans certaines fonctions de cohérence (dont le terme ultime est le principe de non-contradiction), de mise en relations, etc., qui sont communes à toute organisation intellectuelle.

Or, ce second type de réalités psychologiques héréditaires est d'une importance capitale pour le développement de l'intelligence. Si vraiment, en effet, il existe un noyau fonctionnel de l'organisation intellectuelle qui procède de l'organisation biologique dans ce qu'elle a de plus général, il est évident que cet invariant orientera l'ensemble des structures successives que la raison va élaborer dans son contact avec le réel : il jouera ainsi le rôle que les philosophes ont attribué à l'*a priori*, c'est-à-dire qu'il imposera aux structures certaines conditions nécessaires et irréductibles d'existence. Seulement on a eu parfois le tort de

13. Cf. EEG, XIV, p. 203, 217, 223 ; RE, p. 40, 395.

regarder l'*a priori* comme consistant en structures toutes faites et données dès le début du développement, tandis que si l'invariant fonctionnel de la pensée est à l'œuvre dès les stades les plus primitifs, ce n'est que peu à peu qu'il s'impose à la conscience grâce à l'élaboration de structures toujours plus adaptées au fonctionnement lui-même. Dès lors l'*a priori* ne se présente sous forme de structures nécessaires qu'au terme de l'évolution des notions et non pas à leur début : tout en étant héréditaire, l'*a priori* est donc aux antipodes de ce qu'on appelait jadis les « idées innées ».

Quant aux structures du premier type, elles rappellent davantage les idées innées classiques et l'on a pu rajeunir le nativisme à propos de l'espace et des perceptions « bien structurées » du Gestaltisme. Mais, à la différence des invariants d'ordre fonctionnel, ces structures n'ont rien de nécessaire du point de vue de la raison : ce ne sont que des données internes, limitées et limitatives, que l'expérience extérieure et surtout l'activité intellectuelle dépasseront sans cesse. Si elles sont en un sens innées, elles n'ont rien d'*a priori*, au sens épistémique du terme¹⁴.

La justice distributive peut être ramenée aux notions d'égalité ou d'équité. Pour l'épistémologie, de tels concepts ne sauraient être qu'*a priori* si l'on entend par *a priori* non pas naturellement une idée innée, mais une norme vers laquelle la raison ne peut pas ne pas tendre au fur et à mesure de son épuration. La réciprocité s'impose, en effet, à la raison pratique, comme les principes logiques s'imposent moralement à la raison théorique. Mais, au point de vue psychologique, qui est celui du fait et non plus du droit, une norme *a priori* n'a d'existence qu'à titre de forme d'équilibre: elle constitue l'équilibre idéal vers lequel tendent les phénomènes, et la question reste entière de savoir, étant donné les faits, pourquoi leur forme d'équilibre est telle plutôt que différente¹⁵.

Voyons maintenant ce que dit Kant sur le caractère acquis, et non pas inné, des *a priori* :

La Critique refuse absolument les représentations naturelles ou innées ; elle les considère toutes comme acquises, qu'elles appartiennent à l'intuition ou aux concepts de l'entendement.

Mais il existe également (comme disent les professeur de droit naturel) une acquisition originelle, par conséquent aussi de ce qui n'existait pas encore auparavant, de ce qui n'a fait partie

14. NI, p. 9-10.

15. JM, p. 253.

d'aucune chose avant cette action. Telle est, suivant la Critique, premièrement la forme des choses dans l'espace et dans le temps, deuxièmement l'unité synthétique du divers en concepts ; car, aucune des deux n'est tirée des objets comme donnée en eux-mêmes, par notre pouvoir de connaître ; celui-ci y arrive de lui-même *a priori*. Il doit cependant y avoir dans le sujet un principe qui fait que les représentations conçues naissent ainsi et non autrement et, de plus, qu'elles peuvent se rapporter à des objets qui ne sont pas encore données ; ce principe, du moins, est inné¹⁶.

Le fondement de la possibilité de l'intuition sensible n'est ni image, ni limite du pouvoir de connaître ; c'est la simple réceptivité propre à l'esprit lorsqu'il est affecté de quelque chose (dans la sensation), sa qualité de recevoir une représentation conforme à sa constitution subjective. Le premier fondement formel de la possibilité d'une intuition, spatiale par exemple, est seul inné, et non la représentation spatiale elle-même. Toujours, en effet, il faut des impressions pour éveiller notre pouvoir de connaître et déterminer avant tout la représentation d'un objet (représentation qui, dans tous les cas, est une action propre). Ainsi naît l'intuition formelle qu'on nomme l'espace, comme représentation originellement acquise (représentation de la forme des objets extérieurs en général), dont le fondement (comme simple réceptivité) est cependant inné et dont l'acquisition précède de longtemps le concept déterminé de choses qui s'accordent à cette forme ; l'acquisition de la représentation de ces choses est *acquisitio derivativa*, étant donné qu'elle suppose déjà des concepts généraux, de caractère transcendantal, de l'entendement, concepts qui ne sont pas non plus innés, mais acquis ; cette acquisition, comme celle de l'espace, est *originaria* et ne suppose d'inné que les conditions subjectives de la spontanéité de la pensée (conformité à l'unité de l'aperception¹⁷).

L'*a priori* n'est donc pas nécessairement inné pour Kant. Les seules entités innées qu'il admet sont des lois qui gouvernent la manière dont la sensibilité coordonne les sensations, et l'entendement les phénomènes. Une réflexion sur notre mode de connaître nous révèle, selon lui, des façons constantes de procéder de la sensibilité et de l'entendement, et

16. *Réponse à Eberhard*, trad. Roger Kempf, Vrin, 1959, p. 71.

17. *Ibid.*, p. 72-73. Voir aussi Dissertation de 1770, trad. Paul Mony, 3^e édition, Vrin, 1967, p. 37, 45, 61, 75 : Kant y parle, comme seules réalités innées, de lois de la sensibilité par lesquelles cette dernière coordonne les sensations, et à partir desquelles les notions d'espace et de temps sont abstraites, au cours d'une réflexion de l'esprit sur son mode de connaître.

nous abstrayons de ces façons de procéder les notions pures et *a priori* d'espace, de temps, de substance, de cause, etc.

L'innéisme kantien n'est pas un innéisme cognitif, c'est-à-dire que les entités reconnues comme innées ne sont pas des contenus de connaissance, mais seulement des instruments permettant l'acquisition de la connaissance. On peut parler ici d'innéisme instrumental. Piaget défend lui aussi l'innéisme instrumental quand il affirme que la structure sensori-motrice, particulièrement le cerveau, produite par l'évolution biologique et transmise par les parents, est une condition essentielle, bien que non suffisante, de la mise en marche du processus d'apprentissage, condition qui n'est pas elle-même un contenu de connaissance¹⁸. D'autre part, les entités que Piaget appelle « structures du premier type » dans le texte cité ci-haut, c'est-à-dire par exemple les formes des gestaltistes ou la structure du groupe spatial, sont innées en ce sens qu'elles découlent de la rencontre de l'intelligence avec la réalité extérieure, rencontre où la première fonctionne spontanément d'une manière conforme aux conditions neuro-biologiques mentionnées plus haut. Mais elles ne sont pas pures et *a priori* au sens kantien de ces termes : elles doivent quelque chose à l'expérience, elles peuvent ne pas être applicables à certains contextes ou à certains types de faits, elles sont susceptibles d'être nuancées ou modifiées pour être applicables, et elles ne sont ni universellement nécessaires ni absolues. Il faut relativiser ici le sens du terme *a priori* si on veut absolument leur décerner cette étiquette. La même chose vaut à plus forte raison pour l'acquis culturel hérité des générations antérieures : religions, mythes, systèmes philosophiques, théories scientifiques, etc., ne sont pas innés et ne peuvent être qualifiés d'*a priori* que dans le sens très relatif tout juste mentionné.

L'innéisme instrumental de Piaget et celui de Kant peuvent-ils être identifiés ? En d'autres termes, les lois innées dont parle Kant pourraient-elles n'être que l'expression du

18. NI, p. 9. Ce texte a été cité plus haut. Voir aussi BC, p. 38 : « Les processus cognitifs apparaissent alors simultanément comme la résultante de l'autorégulation organique dont ils reflètent les mécanismes essentiels et comme les organes les plus différenciés de cette régulation au sein des interactions avec l'extérieur, de telle sorte qu'ils finissent avec l'homme par étendre celles-ci à l'univers. » Voir aussi PE, p. 61-62.

fonctionnement spontané de la structure sensori-motrice et neurologique et donc être ultimement de nature biologique ? Kant n'a ni soutenu ni rejeté une telle hypothèse, et il ne semble pas y avoir songé, bien que rien dans sa pensée ne soit incompatible avec elle, à notre connaissance. De toute façon, l'hypothèse reste discutable, et elle nous semble aller plus loin que Piaget ne le voudrait. Car c'est une chose d'affirmer que la structure sensori-motrice est innée, donnée au départ de la vie cognitive comme condition nécessaire de cette dernière ; mais c'en est une autre de dire que la manière dont nous coordonnons les sensations et les phénomènes ne dépend que de cette structure sensori-motrice, à l'exclusion de tout autre facteur ou condition. Pour Kant, la coordination spontanée, et non apprise, des sensations et des phénomènes consiste à voir les choses comme spatialement juxtaposées selon trois dimensions et comme successives selon une dimension unique et unidirectionnelle, comme fondamentalement stables sous le changement et dépendantes pour leur apparition même, leur existence ou leur devenir, de celle qui précède chacune, etc. Ces comportements cognitifs, à supposer qu'ils soient spontanés plutôt qu'acquis, peuvent aussi être dus, au moins en partie, à l'impact des stimuli dont le monde extérieur bombarde continuellement la structure sensori-motrice. Et cette dernière hypothèse n'implique pas nécessairement une conception très strictement représentative-réaliste de la connaissance.

IV. CONCLUSION

Si les pensées de Kant et de Piaget sont opposées, ce n'est pas parce que le premier aurait soutenu, contre le second, un innéisme cognitif. Chacun n'affirme qu'un innéisme instrumental dont la nature n'est cependant pas la même dans les deux cas. Plus profondément, l'opposition entre les deux consiste d'abord en ce qu'ils poursuivent des objectifs fort différents. Kant veut expliquer ce qui rend possibles les jugements synthétiques *a priori*, comme par exemple le principe de causalité, le principe d'égalité de l'action et de la réaction en mécanique et le principe de la permanence de la quantité de matière sous les changements physioco-chimiques,

qu'il considérait comme absolument universels et nécessaires, et non comme hypothétiques et provisoires¹⁹. Ceci cautionne, moyennant certaines nuances, l'interprétation de Popper : la physique de Newton, tout au moins en certaines de ses parties et en ses principes fondamentaux, est pour Kant une « épistémè », c'est-à-dire une connaissance vraie et certaine²⁰.

Piaget veut montrer que la genèse des concepts empiriques, telle qu'elle se fait à l'âge adulte, est précédée par d'autres genèses qui aboutissent à des concepts ou préconcepts différents. En d'autres termes il y a une genèse des genèses successives de concepts, et alors que la première est nettement diachronique, on peut à toutes fins pratiques considérer les secondes comme synchroniques. Ce faisant, Piaget s'installe dans une situation où tout contenu de connaissance est contingent et relatif aux limites d'un certain niveau d'expérience plus ou moins élargie, plus ou moins raffinée. La nécessité et l'universalité absolues d'un énoncé ne peuvent être ici que le fruit d'une décision arbitraire ou d'une évaluation naïve des conditions de la connaissance. Dans cette perspective, l'existence de concepts purs et de jugements synthétiques *a priori* n'a aucun sens. Seule la logique formelle encadre les contenus de connaissance.

La problématique kantienne peut certes être contestée. Mais c'est à partir de l'épistémologie moderne des sciences et de l'histoire des sciences depuis l'époque de Kant qu'il faut le faire, et non à partir de l'œuvre de Piaget. Le kantisme ne contient aucune opposition de principe à une ontogenèse de la connaissance. Même si Kant ne parle jamais de l'histoire, du développement ou du progrès de la science, nous ne croyons pas que sa problématique les rende impossibles, mais à la condition qu'ils restent contenus dans les limites définies par des catégories kantiennes. C'est précisément les catégories kantiennes que font éclater la physique relativiste, la mécanique quantique et les géométries non euclidiennes. Ici encore, la logique formelle semble constituer le seul cadre stable. Il

19. *Critique de la Raison Pure*, p. 32-43.

20. Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, Harper & Row, 1968, p. 180, note 17, 185, 190.

reste à savoir si la structure sensori-motrice est l'unique fondement de cette logique.

Département de Philosophie
Université de Sherbrooke

La théorie hégélienne du savoir

Laurent-Paul Luc

Volume 7, numéro 1, avril 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203131ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203131ar>

[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

Luc, L.-P. (1980). La théorie hégélienne du savoir. *Philosophiques*, 7 (1), 55–76.
<https://doi.org/10.7202/203131ar>

LA THÉORIE HÉGÉLIENNE DU SAVOIR*

par Laurent-Paul Luc

SIGLES ET ÉDITIONS UTILISÉS :

N.	<i>Theologische Jugendschriften</i> . Reproduction photomécanique par Minerva, Frankfurt, 1966.		
T.F.	<i>Tübinger Fragment</i> .	1792-1793	NOHL
G.C.S.	<i>Der Geist des Christentums und sein Schicksal</i> . <i>L'Esprit du Christianisme et son destin</i> , trad. Martin, Paris, Vrin, 1948. Cité E.C.D.	1798-1799	NOHL
S.F.	<i>System Fragment von 1800</i> .		NOHL
Differenz	<i>Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie</i> , in Jeaner Kritische Schriften. <i>Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling</i> , in <i>Premières publications</i> , trad. Méry, Paris, Vrin, 1952. Cité : <i>Différence</i> .	1801	MEINER
G.W.	<i>Glauben und Wissen</i> , in Jeaner Kritische Schriften. <i>Foi et Savoir</i> , in <i>Premières publications</i> , trad. Méry. Cité : F.S.	1802	MEINER
Ph.G.	<i>Phänomenologie des Geistes</i> . <i>La Phénoménologie de l'Esprit</i> , trad. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939-1941, 2 vol. Cité : Ph.E.	1807	MEINER
W.L.	<i>Wissenschaft der Logik</i> . <i>Science de la Logique</i> , trad. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1947-1949. 4 vol. Cité : S.L.	1812-1816	MEINER

* Ce texte est celui d'une communication présentée au cours collectif « Théories de la connaissance de Platon à Piaget », organisé à la session d'automne 1979 par le Département de Philosophie de l'Université de Sherbrooke.

Enz.	1817 1827-1830	MEINER
<i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.</i> <i>Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique</i> , trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970. Cité : <i>Enc.</i> <i>Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé</i> , trad. Gandillac, Paris, Gallimard, 1970. Cité : <i>Enc.</i> (Gandillac).		
Pb.R.	1821	MEINER
<i>Grundlinien der Philosophie des Rechtes.</i> <i>Principes de la philosophie du droit</i> , trad. Derathé, Paris, Vrin, 1975. Cité : <i>Pb.D.</i>		
Vorlesungen		1818-1831
V.Pb.R.		FROMMAN
<i>Vorlesungen über die Philosophie der Religion.</i> <i>Leçons sur la philosophie de la religion</i> , trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1954-1959, 5 vol. Cité : <i>L.Pb.R.</i>		
G.Pb.		FROMMAN
<i>Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.</i> <i>Leçons sur l'histoire de la philosophie.</i> <i>Introduction : Système et histoire de la philosophie</i> , trad. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954. Cité : <i>L.H.Pb. Introduction.</i> <i>Leçons sur l'histoire de la philosophie</i> , trad. Garniron, Paris, Vrin, 1971- , 7 vol. 4 parus. Cité : <i>L.H.Pb.</i>		
Briefe	1785-1831	MEINER
<i>Briefe von und an Hegel</i> , 4 vol. <i>Correspondance</i> (1785-1822), trad. Carrère, Paris, Gallimard, 1962-1963. 3 vol. Cité : <i>Correspondance.</i>		

Dans le champ de la pensée essentielle, toute contre-position (*Widerlegen*) est sottise. La lutte entre les penseurs est la « lutte amoureuse », lutte qui est celle de la chose même.

Heidegger¹

Merleau-Ponty, qui avait l'habitude d'accueillir les pensées des philosophes moins comme des pensées que comme des appels à penser, a dit de Hegel qu'il « est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle — par exemple du marxisme, de Nietzsche, de la phénoménologie et de l'existentialisme allemand, de la psychanalyse ». Il ajoutait un peu plus loin : « On pourrait dire sans paradoxe que donner une interprétation de Hegel, c'est prendre position sur tous les problèmes philosophiques, politiques et religieux de notre siècle². » Affirmations étonnantes sans doute déjà inspirées, comme le suggèrent les dernières *Notes de travail*³, par la recherche d'une « bonne dialectique » qui, loin de s'installer dans « la jonction d'un sujet, de l'être et des autres sujets⁴ », invite à la pratique d'une « hyperdialectique⁵ », située « hors de la philosophie du sujet et de l'objet⁶ ». On sait que la mort vint interrompre cet effort de Merleau-Ponty dont le chemin de pensée a été tracé par ce que Heidegger appelait, lors des célèbres « Séminaires du Thor », la nécessité

1. Heidegger, M., *Lettre sur l'humanisme*, trad. Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 90-91.

2. Merleau-Ponty, M., « L'existentialisme chez Hegel », in *Sens et Non Sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 109, p. 110.

3. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, suivi de *Notes de travail*, Paris, Gallimard, 1973.

4. Merleau-Ponty, M., *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, Idées, n° 375, 1977, p. 297.

5. « La mauvaise dialectique commence presque avec la dialectique, et il n'est de bonne dialectique que celle qui se critique elle-même et se dépasse comme énoncé séparé ; il n'est de bonne dialectique que l'hyperdialectique. » (*Le Visible et l'Invisible*, p. 129).

6. *Notes de travail*, p. 260.

d'« entrer en débat avec Hegel »⁷, nécessité qui paraît contraindre même ceux qui ne sont pas enclins à partager la prétention démesurée d'un savoir absolu — encore moins du savoir absolu hégélien — à s'abriter sous l'ombre de celui qui, en 1807, a cru que tout ce qui a été vécu et pensé par l'humanité s'exhibe dans l'ouvrage sans doute le plus énigmatique de l'histoire de la philosophie : la *Phénoménologie de l'Esprit*⁸.



L'APOLOGIE DE LA CONNAISSANCE RATIONNELLE

On sait que la *Phénoménologie de l'Esprit*, rédigée en peu de temps à Iéna⁹, veut conférer à la philosophie un autre nom que celui qu'on lui reconnaissait jusque-là : « Collaborer à ce que la philosophie se rapproche de la forme de la Science, — du but [qui est] de pouvoir déposer son nom d'*amour* pour le *savoir* et à être *savoir effectif*, — c'est là ce que je me suis proposé¹⁰. » Cette métamorphose, Hegel a cru l'accomplir en présentant la description point par point de tous les phénomènes de savoir historiquement et logiquement appelés (et élus) par l'« esprit du monde (Weltgeist) » qui, après avoir eu « la patience de parcourir ces formes dans toute l'extension du temps et d'entreprendre le prodigieux labeur de l'histoire universelle »¹¹, accède maintenant, grâce à la « Ré-Intériorisation (Er-Innerung) »¹² opérée dans l'« histoire conçue (begriffne Geschichte) »¹³, à sa pure nomination conceptuelle célébrée dans la *Science de la Logique*.

7. Heidegger, M., « Les Séminaires du Thor », in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 213.

8. Le caractère énigmatique de cette œuvre apparaît déjà à travers les modifications de son titre. Lors de sa publication en 1807, l'ouvrage s'intitule : *Science de l'Expérience de la Conscience*. En cours d'impression, ce titre devient : *Science de la Phénoménologie de l'Esprit*. Un troisième titre surgit lorsque l'œuvre paraît un an après la mort de Hegel : *Phénoménologie de l'Esprit*.

9. D'octobre 1805 à janvier 1807.

10. *Ph.G.*, 12 ; *Ph.E.*, I, p. 8. Traduction modifiée.

11. *Ph.G.*, 27 ; *Ph.E.*, I, p. 27.

12. *Ph.G.*, 564 ; *Ph.E.*, II, p. 312. Traduction modifiée.

13. *Ph.G.*, 564 ; *Ph.E.*, II, p. 313.

Qu'en est-il de cette « entrée en scène (Auftreten) » de la Science, dont Hegel nous dit qu'elle est « la Chose même (die Sache selbst) » à laquelle on doit en venir dans la philosophie, à « savoir le connaître effectif de ce qui est en vérité »¹⁴ et dont il s'est efforcé d'encercler la scientificité dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* ? Ayant cru comprendre que c'est cette question que je devais aborder pour traiter du « problème de la connaissance » dans la philosophie hégélienne, j'ai préféré, plutôt que de l'affronter directement en m'aventurant dans le problème des difficiles rapports de la *Phénoménologie de l'Esprit* à la *Science de la Logique* ou en parcourant les cercles en-cyclo-pédiques, y préparer en explorant avec vous quelques-unes des questions que m'a suggérées la métaphore qui ouvre « La période de l'entendement pensant (denkenden Verstandes) » dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* :

Avec Descartes nous entrons à proprement parler dans une philosophie autonome qui sait qu'elle vient de la raison autonome et que la conscience-de-soi est [un] moment essentiel du vrai. Ici, pouvons-nous dire, nous sommes chez-nous (sind wir zu hause), et [nous] pouvons, comme le navigateur après [un] long périple sur la mer démontée crier « terre »¹⁵.

Cette métaphore, d'une écriture assez enthousiaste, nous indique au moins deux vocations, deux « affaires » inséparables, du moins pour Hegel :

- 1) l'affaire du discours philosophique comme tel,
- 2) l'affaire du discours hégélien lui-même.

Affaires inséparables, parce qu'en étant, comme on l'a dit, le seul penseur de l'Occident à avoir fait « l'expérience pensante de l'histoire de la pensée »¹⁶, Hegel n'a voulu être rien d'autre que celui qui recueille la vérité déposée dans l'histoire de la philosophie. Vérité déposée, non seulement reflétée, parce que le discours hégélien ne se présente pas comme un discours *sur* l'histoire, mais comme le discours *de* l'histoire en lequel l'histoire de la philosophie, loin de « détailler la collection des opinions philosophiques comme

14. *Ph.G.*, 63 ; *Ph.E.*, p. 65. Traduction modifiée.

15. *G.Ph.*, III, 328.

16. Heidegger, M., « La parole d'Anaximandre », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 263. Traduction modifiée.

elles se sont produites et présentées dans le temps »¹⁷, présente « la galerie des héros de la raison pensante (denkenden Vernunft), qui, par la vertu de cette raison, ont pénétré dans l'essence des choses, de la nature et de l'esprit, dans l'essence de Dieu, et nous ont acquis par leur effort le trésor suprême, celui de la connaissance rationnelle (Vernunftserkenntnis)¹⁸ ».

Qu'est-ce donc que cette « connaissance rationnelle » dont la *Préface des Grandes lignes de la Philosophie du Droit* nous assure qu'elle procure une « paix (. . .) chaleureuse avec la réalité¹⁹ » ?

Interrogation sans doute paradoxale, puisque à la poser à Hegel — surtout si on désire par là limiter sa pensée à une théorie de la connaissance — on risque de s'enfoncer dans un malentendu. On sait que les questions qui ont motivé la constitution d'une théorie de la connaissance sont nées de cette époque récente où la philosophie allemande, après avoir considéré le projet kantien d'établir la scientificité de la métaphysique comme une rêverie qui se serait effondrée sous le positivisme, s'est mise en frais, même divisée par le psychologisme, le néo-kantisme et la phénoménologie, de s'enquérir, en réaction à la spéculation absolue de Hegel, d'une théorie dite de la connaissance qui aurait pour tâche de franchir ce que Husserl appelait les « abîmes de difficultés »²⁰ creusés par la possibilité de la connaissance. Que la pensée de Hegel ait été étrangère à une telle perplexité qui, d'après Heidegger, « aujourd'hui encore passe souvent pour l'affaire essentielle de la philosophie »²¹, c'est ce que révèle déjà l'itinéraire qu'il a suivi de Tübingen à Iéna.

*

* *

17. *G.Ph.*, I, 39 ; *L.H.Ph.*, *Introduction*, p. 32. Traduction modifiée.

18. *G.Ph.*, I, 27 ; *L.H.Ph.*, *Introduction*, p. 29.

19. *Ph.R.*, 17 ; *Ph.D.*, p. 58. Traduction modifiée.

20. Husserl, E., *L'idée de la phénoménologie*, trad. Lowitt, Paris, P.U.F., 1978, p. 39.

21. Heidegger, M., « Moira (Parménide, VIII, 34-41) », in *Essais et Conférences*, trad. Préau, Paris, Gallimard, 1978, p. 282.

L'ITINÉRAIRE HÉGÉLIEN

Une lecture attentive des *Jugendschriften* (octobre 1792 — janvier 1801) ne nous met pas en présence d'une méditation tourmentée par la perplexité quant à la possibilité de la connaissance. Même tournée, lors des années de formation au *Stift* de Tübingen, vers l'élaboration d'un projet d'éducation populaire à la liberté, ou séduite à Berne par l'idéal révolutionnaire, ou tentée à Frankfurt de désavouer la philosophie au profit de la religion, la recherche du jeune Hegel demeure fascinée par une pensée de la vie, qui est identiquement une pensée de la manifestation où se met intégralement en vue la totalité de ce qui est. C'est bien la quête d'une unité fondatrice permettant à l'homme, enfin initié à la convenance des événements, d'être « tout à fait chez soi (*ganz einheimisch*) »²² dans tout ce qui advient, que veut étayer le questionnement du *Tübinger Fragment* tout entier soucieux de « parler (. . .) *in concreto* »²³ du sens de la vie religieuse et politique ; c'est bien la volonté de ne vivre que pour la « libre vérité »²⁴, qui suscite les écrits bernois ; c'est bien la voie d'accès au « Tout de la vie »²⁵ que cherche à préparer la critique francfortoise de toute réflexion impuissante à surmonter l'opposition « du pensant et du pensé »²⁶. « Conciliation et être, lit-on dans la V^e ébauche préparatoire à l'*Esprit du Christianisme et son destin*, ont le même sens²⁷. » Ce qui se fait entendre dans cette formule, c'est encore la volonté d'élaborer une « théorie du savoir » qui permettrait de « penser la pure vie »²⁸, c'est-à-dire de penser l'Être — puisque, pour Hegel, « Pure vie est être »²⁹ — dans une ultime adéquation de la différence Vie-vivant, Être-étant.

Enracinés dans la conviction que le destin des choses est de se livrer intégralement à une pensée présente à soi, les travaux d'Iéna établiront que c'est au-delà du droit, de l'art et

22. *T.F.*, N., 17.

23. *T.F.*, N., 13.

24. *Briefe*, I, 38 ; *Correspondance*, I, p. 41.

25. *S.F.*, N., 346.

26. *S.F.*, N., 348.

27. *G.C.S.*, N. 383 ; *E.C.D.*, p. 147.

28. *G.C.S.*, N., 302 ; *E.C.D.*, p. 76.

29. *G.C.S.*, N., 303 ; *E.C.D.*, p. 76.

de la religion, à la philosophie seule qu'il appartient d'accomplir cette tâche par la mise en œuvre de l'activité systématique et spéculative de la raison.

Si les époques de jeunesse (1792-1801) et de maturation (1801-1807) échappent à toute perplexité quant à la cohérence de la pensée avec elle-même ou quant aux possibilités d'une cohérence de la pensée avec l'être, l'époque de maturité confie la prise en compte du « connaître effectif de ce qui est en vérité » à la « positivité » des sciences ainsi codifiées en raison de leur champ d'investigation délimité par la sphère des phénomènes contingents, et à l'« effectivité » de la pensée³⁰ qui déploie la pure intelligibilité du réel grâce à la « sursomption (Aufhebung) »³¹ de la double opposition qui caractérise le registre de la conscience : celle de la certitude et de la vérité, celle du sujet et de l'objet. Dès le début d'Iéna, cette entreprise spécifie l'unique savoir de la philosophie :

. . . on ne doit pas (. . .) admettre que la tâche de la vraie philosophie est de résoudre, en les envoyant terme à terme, les oppositions qui se présentent et sont conçues comme celles tour à tour de l'esprit et du monde, du corps et de l'âme, du Moi et de la Nature, etc. ; au contraire son unique idée qui a pour la philosophie réalité et véritable objectivité est l'être-sursumé absolu de l'opposition, et cette identité absolue n'est pas un postulat universel, subjectif, irréalisable, — elle est au contraire la seule réalité véritable, — et la connaissance de cette identité n'est pas une foi, c'est à-dire un au-delà pour le savoir, elle est au contraire l'unique savoir de la philosophie³².

Parmi les textes innombrables qui n'hésitent pas à frayer avec l'effroi provoqué par les « abîmes de difficultés » quant à la possibilité de la connaissance, retenons, en plus de la fameuse formule proclamant l'identité du réel et du ration-

30. *Enz.*, #9, 42 ; *Enc.*, p. 173.

31. Le néologisme « sursomption » a été suggéré par Y. Gauthier. « Nous proposons, écrit-il, la traduction « sursumer » et « sursomption » pour « aufheben » et « Aufhebung ». La dérivation étymologique s'appuie sur le modèle « assumer — assumption ». La sémantique du mot correspond à l'antonyme de « subsomption » que l'on trouve chez Kant. La sursomption définit donc une opération contraire à celle de la subsomption, qui consiste à poser la partie dans ou sous la totalité ; la sursomption, l'« Aufhebung », désigne le procès de la totalisation de la partie. Voir là-dessus la *Logique d'Iéna*. » (« Logique hégélienne et formalisation », in *Dialogue*, Revue canadienne de philosophie, septembre 1967, p. 152, note 5).

32. *G.W.*, 325 ; *F.S.*, p. 205-206. Traduction modifiée.

nel³³, les trois textes suivants où se condense la subversion hégélienne des conceptions très traditionnelles de la connaissance.

Mais l'examen de la connaissance ne peut se faire autrement qu'en *connaissant* ; dans le cas de ce prétendu instrument, l'examiner ne signifie rien d'autre que le connaître. Mais vouloir connaître *avant* de connaître est aussi absurde que le sage projet qu'avait ce scolastique, d'apprendre à nager avant de se risquer dans l'eau³⁴.

Ce qu'il y a entre la raison comme esprit conscient-de-soi et la raison comme réalité présente (als vorhandener Wirklichkeit), ce qui sépare la première de la seconde et empêche de trouver l'apaisement en celle-ci, c'est la chaîne de quelque abstraction qui ne s'est pas libérée pour atteindre le concept. Reconnaître la raison comme la rose dans la croix du présent et par là se réjouir de ce présent, cette vision rationnelle est la *réconciliation* (*Versöhnung*) avec la réalité, réconciliation que procure la philosophie à ceux à qui est apparue une fois l'exigence intérieure de *concevoir* (*begreifen*) et de conserver dans ce qui est substantiel la liberté subjective et de ne pas s'en tenir de même avec cette liberté subjective au particulier et au contingent, bien plutôt à ce qui est en soi et pour soi³⁵.

C'est une représentation naturelle que, avant que l'on en vienne, dans la philosophie, à la Chose même, savoir au connaître effectif de ce qui est en vérité, il serait nécessaire de s'entendre auparavant sur la connaissance qu'on considère comme l'instrument à l'aide duquel on s'empare de l'absolu ou comme le moyen grâce auquel on l'aperçoit. Une telle préoccupation semble justifiée, en partie, parce qu'il pourrait y avoir diverses espèces de connaissances, et que dans le nombre l'une pourrait être mieux adaptée que l'autre pour atteindre ce but final, — justifiée donc aussi par la possibilité d'un choix erroné parmi elles, — en partie aussi parce que la connaissance étant une faculté d'une espèce et d'une portée déterminée, sans détermination plus précise de sa nature et de ses limites, on peut rencontrer les nuées de l'erreur au lieu d'atteindre le ciel de la vérité. À la fin, cette préoccupation doit se transformer en la conviction que toute l'entreprise de gagner à la conscience ce qui est en soi par la connaissance est dans son concept un

33. « Was vernünftig ist, das ist wirklich ;
und was wirklich ist, das ist vernünftig. »
(Ph.R., 14)

34. *Enz.*, #10, 42 ; *Enc.*, p. 175.

35. *Ph.R.*, 16 ; *Ph.D.*, p. 57-58. Traduction modifiée.

contre-sens, et qu'il y a entre la connaissance et l'absolu une ligne de démarcation très nette³⁶.

Le contexte auquel renvoient ces trois textes est celui de la définition d'une forme de philosopher opposée à une forme spécifiquement moderne inaugurée selon Hegel par Descartes. Rappelons la VIII^e des *Règles pour la direction de l'esprit* :

Si quelqu'un se propose comme problème d'examiner toutes les vérités pour la connaissance desquelles la raison humaine suffit (examen que doivent faire, ce me semble, au moins une fois dans la vie, tous ceux qui s'efforcent sérieusement de parvenir à la sagesse), il trouvera certainement par les règles qui ont été données, que rien ne peut être connu avant l'entendement, puisque la connaissance de toutes les autres choses en dépend, et non l'inverse³⁷.

Il n'en va pas autrement chez Hume³⁸ et chez Kant pour qui « instituer un tribunal » qui garantisse la raison « dans ses prétentions légitimes » réalise le vœu « d'un siècle qui ne veut pas se laisser bercer plus longtemps par une apparence de savoir »³⁹.

S'il fallait repérer dans son origine historique le sens de la véritable base de cette conception moderne de la connaissance, il conviendrait sans doute de se reporter à l'œuvre de Galilée qui a été comme réfléchi dans les *Règles pour la direction de l'esprit*. Cet ouvrage de méthodologie veut nous apprendre que « le but des études (entendons du savoir) doit être de diriger l'esprit pour qu'il porte des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui »⁴⁰. Cette formulation nous plonge d'emblée dans un contexte moderne pour autant que « sauver les phénomènes », ce n'est plus prêter attention à ce qui se manifeste de soi-même mais projeter idéalement sur ce qui est

36. *Pb.G.*, 63 ; *Pb.E.*, p. 65. Traduction modifiée.

37. Descartes, R., « Règles pour la direction de l'esprit », in *Oeuvres et lettres*, Paris, N.R.F., La Pléiade, 1970, p. 63.

38. « It is evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature ; and that, however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even *Mathematics*, *Natural Philosophy*, and *Natural Religion*, are in some measure dependent on the science of MAN ; since they lie under the cognisance of men, and are judged of by their powers and faculties. » Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, New York, Everyman's Library, 1968, Vol. I, p. 4.

39. Kant, E., *Critique de la Raison Pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., 1965, p. 6-7.

40. Descartes, R., *op. cit.*, p. 37.

— idéalement, c'est-à-dire en vertu d'une sorte de purification de ce qui se donne dans le monde sensible — la lumière de la conscience ou de l'esprit, qui non seulement convoque toutes choses à apparaître devant elle mais décide de la manière dont les choses doivent se présenter. Ce qui est, c'est ce qui apparaît dans le cadre d'une idéalisation pratiquée par l'esprit ; ce qui est, c'est ce qui apparaît eu égard à une anticipation qui est l'acte du Cogito.

Lorsqu'il proclame qu'avec Descartes la philosophie peut enfin « crier terre », c'est cette mutation de l'idée de phénomène que Hegel veut mettre en lumière, mutation dont il se fera lui-même l'héritier et qu'il bouleversera à son tour en surmontant l'hétérogénéité des trois idées kantienne de la raison : Dieu, le Monde et l'Âme⁴¹, grâce au principe idéaliste de la philosophie :

Toute philosophie est essentiellement idéalisme ou bien a celui-ci au moins à son principe, et la question est donc seulement de savoir jusqu'à quel point ce principe est effectivement mis en application⁴².

Que peut bien signifier cet idéalisme associé à l'« être chez soi » qui, selon Hegel, définit la philosophie : « la philosophie est précisément cela : être vraiment chez soi (bei sich zu hause zu sein), — que l'homme soit dans son esprit chez lui en terre natale (in seinem Geiste zu hause sei, heimathlich bei sich)⁴³ ».

*

* *

L'ÊTRE CHEZ SOI : MÉDITATION, NÉGATIVITÉ, DIALECTIQUE

Se trouver chez soi évoque d'abord l'idée d'une autonomie, d'une souveraineté, d'une absolution de toute altérité. Affirmer de la philosophie qu'elle est autonome, souveraine,

41. Ce surmontement est opéré dans la systématique encyclopédique de l'Absolu qu'expose l'articulation organique des trois syllogismes de la philosophie : Logique — Nature — Esprit, Nature — Esprit — Logique, Esprit — Logique — Nature. *Enz.* #574-577, 462-463 ; *Enc.* (Gandillac), p. 499-500.

42. *W.L.*, II, 145 ; *S.L.*, I, p. 158. Traduction modifiée.

43. *G.Ph.*, I, 190 ; *L.H.Ph.*, I, p. 23.

absolue, ce n'est pourtant pas l'enrouler sur elle-même : elle prendrait alors la forme d'un savoir qui laisserait subsister d'autres savoirs (y compris celui du non-savoir) à côté d'elle. Dans ce cas, la philosophie obéirait bien à ses propres lois, elle serait autonome et absolue, mais il s'agirait d'une autonomie abstraite, d'une absoluité relative. La philosophie entre réellement chez soi, elle accède à une autonomie réelle, à une absoluité absolue seulement au moment où elle parvient à intégrer toutes les formes d'expérience du réel en montrant qu'elle est elle-même appelée par tous les savoirs.

La métaphore de la « terre natale », découverte par Descartes, suggère que cette autonomie, la philosophie l'acquiert dans la « conscience de soi » qui est comme le sol de toutes les figures du savoir et de l'étant en totalité, sol qu'Héraclite le premier a foulé sans pourtant l'avoir arpenté⁴⁴. Cette autonomie, cette absoluité, cette entrée dans le Soi de la philosophie, l'image du navigateur nous invite à la penser comme un mouvement, comme une réflexion :

- 1) l'arrivée dans la patrie résulte d'un mouvement où l'on n'était pas encore chez soi,
- 2) l'entrée dans le Soi présuppose une sorte d'errance, une sorte de déchirement ou de scission (la mer démontée).

La *Préface* de la *Phénoménologie de l'Esprit* souligne que ce mouvement n'appartient pas à un champ délimité d'investigation, mais est intimement lié à la vocation ou à l'affaire de la pensée elle-même :

La substance vivante est l'être qui est *sujet* en vérité ou, ce qui signifie la même chose, est l'être qui est effectivement réel en vérité, mais seulement en tant que cette substance est le mouvement de se-poser-soi-même (Sichselbstsetzens), ou est la médiation entre son propre devenir-autre et soi-même. Comme sujet, elle est la *pure et simple négativité* ; c'est pourquoi elle est la scission (Entzweiung) du simple en deux parties, ou la duplication opposante, qui, à son tour, est la négation de cette diversité indifférente et de son opposition ; c'est seulement

44. « C'est (...) chez Héraclite qu'on doit rencontrer pour la première fois l'idée philosophique sous sa forme spéculative (...). Ici nous voyons la terre (Hier sehen wir Land). » *G.Ph.*, I, 344 ; *L.H.Ph.*, I, p. 154. Traduction modifiée.

cette égalité se *reconstituant* ou la réflexion en soi-même dans l'être-autre qui est le vrai — et non une unité *originnaire* comme telle, ou une unité *immédiate* comme telle. Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin⁴⁵.

Ce texte donne à entendre que « le mouvement de naître et de périr, mouvement qui lui-même ni ne naît ni ne péricule »⁴⁶, mouvement qui est l'Apparition (*Erscheinung*) de l'Absolu, se présente comme un mouvement circulaire que circonscrivent les notions de médiation, de négativité et de dialectique. Tentons de préciser chacune de ces notions.

Il convient d'abord de noter que l'autoposition (*Sich-selbst-setzen*) dont parle Hegel signifie que la réalité — dont le destin est d'être conscience de soi — s'avère au cours d'un procès qui est à la fois division et sursumption de cette division. Entendu « non comme *substance*, mais précisément aussi comme *sujet* »⁴⁷, le Vrai est ce mouvement de se-poser-soi-même à travers un déchirement de sa simplicité initiale. Il s'agit d'un mouvement pour ainsi dire en repos qui se déroule à la manière d'un processus de médiation où c'est l'Être lui-même qui est médiateur entre son devenir-autre et soi-même. La médiation ne désigne pas ici une instance témoin extérieure aux parties opposées, elle ne réfère pas à un mécanisme extérieur d'arrangement mais se révèle bien plutôt comme anéantissement et surgissement où le sujet se saisit lui-même comme identité du même et de l'autre : c'est le sujet lui-même qui se devient autre en tant qu'objet et qui, à travers cette altérité, se constitue lui-même identité du sujet et de l'objet.

Ce procès peut être appelé négativité, puisque, au sein de ce mouvement, il y a négation d'une simplicité primitive, opposition de chacun des termes à l'égard de l'autre et négation de cette opposition dans le but d'arriver à une égalité de soi avec soi. Ainsi, cette égalité, ou plutôt cette égalisation,

45. *Pb.G.*, 20 ; *Pb.E.*, I, p. 17-18.

46. *Pb.G.*, 39 ; *Pb.E.*, I, p. 40.

47. *Pb.G.*, 19 ; *Pb.E.*, I, p. 17.

est-elle devenir de soi à l'intérieur de soi ou, comme l'écrit Hegel, « l'égalité-avec-soi-même se mouvant (die sich bewegende Sichselbstgleichheit) »⁴⁸ pour autant qu'en s'engendrant elle-même à partir de son arrachement à elle-même, elle retourne à son immédiateté première, mais comme à sa richesse pleinement manifestée.

Ce procès, Hegel en voit une illustration dans le fruit, mort de la fleur⁴⁹. L'autonégation de la belle immédiateté primitive de la floraison est l'occasion d'accéder à la maturité qui est dès lors un retour à soi, puisqu'il y aura une nouvelle plante. Mais ce retour naturel n'obéit pas parfaitement à cette circularité : la réduplication est bien en soi, mais ne devient pas pour soi. C'est que la vie ne s'accomplit pas dans l'ordre organique, mais dans l'ordre spirituel :

Le fruit, la graine n'est pas pour le premier germe, bien plutôt seulement pour nous ; dans l'esprit, les deux aspects ne sont pas seulement en soi la même nature, mais c'est un un-pour-l'autre, et justement en cela un être-pour-soi. Ce pour quoi l'autre est, est la même chose que l'autre. [C'est] seulement par là [que] l'esprit est chez soi-même dans son autre. L'évolution de l'esprit est sortie-hors-de-soi, déploiement-de-soi, et en même temps retour-à-soi⁵⁰.

Ce « retour à soi » peut être nommé dialectique dans la mesure où dans son autoposition le sujet se rassemble ou se recueille (λεγειν) lui-même comme sujet accompli à travers (δια) sa duplication opposante⁵¹.

48. *Ph.G.*, 21 ; *Ph.E.*, I, p. 19.

49. *Ph.G.*, 10 ; *Ph.E.*, I, p. 6.

50. *G.Ph.*, I, 51 ; *L.H.Ph. Introduction*, p. 102. Traduction modifiée.

51. Le dernier chapitre de la *Logique du Concept* précise que « si l'on tient absolument à compter (. . .), la forme abstraite (de la dialectique) peut être considérée comme une quadruplicité au lieu de la triplicité » (*W.L.*, II, 498 ; *S.L.*, IV, p. 564. Traduction modifiée). Le procès dialectique se déroule comme un mouvement à 4 temps (immédiateté première, négation, négation de la négation, immédiateté devenue) qui échappe au schéma triadique (thèse, antithèse, synthèse) adapté à la pensée formelle abstraite. L'illustration la plus éclairante de cette quadruplicité est sans doute celle de « la négation du droit » donnée par Hegel au #82 des *Grandes lignes de la Philosophie du Droit* : « . . . le droit se rétablit par la négation de sa négation et (. . .) par cette médiation, il retourne à soi à partir de sa négation et enfin se détermine comme réel et valable, alors que, primitivement, il n'était qu'en soi et quelque chose d'immédiat » (*Ph.R.*, 88 ; *Ph.D.*, p. 134). Soulignons que cette intrusion du nombre dans la mobilité dialectique est souvent égarante ; qu'il suffise de rappeler que Hegel a divisé la *Science de la Logique* en deux moments : la Logique objective et la Logique subjective.

LA PRÉSENCE À SOI

Médiation, négativité, dialectique sont trois notions forgées pour articuler le concept de l'Absolu comme spéculation.

Si l'on envisage la dialectique dans la perspective de la processualité conceptuelle, l'*Encyclopédie* nous enseigne qu'au sens strict elle désigne le deuxième moment de l'activité conceptuelle dont la forme a trois côtés :

α) le côté abstrait ou relevant de l'entendement,

β) le côté dialectique ou négativement-rationnel,

γ) le côté spéculatif ou positivement-rationnel.

(Enz., #79, 102 ; Enc., p. 342).

Pour être saisis en leur vérité, ces trois côtés (abstrait, dialectique et spéculatif) ne doivent pas être séparés les uns des autres mais doivent être posés sous la forme réfléchie de « l'unité de l'être-différent et de l'être-non-différent — ou de l'identité de l'identité et de la non-identité » (W.L., I, 59 ; S.L., I, p. 63). Traduction modifiée.

Échappant aux chaînes de l'entendement (Verstand), la dialectique appartient en propre à l'œuvre de la raison (Vernunft) pour autant que cette dernière fait intervenir la négation dans la positivité abstraite établie par l'entendement (le côté dialectique ou négativement rationnel) et maintient cette différence dans sa positivité concrète (le côté spéculatif ou positivement rationnel). Il faut noter toutefois que dans les *Grandes lignes de la Philosophie du Druit*, la notion de dialectique recouvre les trois moments : « Le principe moteur du concept, en tant qu'il ne dissout pas seulement les particularisations de l'universel, mais les produit lui-même, je l'appelle *dialectique* » (Ph.R., #31, 47 ; Ph.D., p. 90).

Cette « note technique » serait incomplète si elle n'indiquait pas qu'il arrive que la raison, fascinée par la « réalité », renonce au savoir du concept et n'atteigne pas le savoir de la totalité. La réconciliation souveraine de l'être et de la pensée. Il appartient à l'Idée de corriger cette « impuissance subjective de la raison » (W.L., II, 251 ; S.L., IV, p. 285) à convertir jusqu'à leur transparence l'être et la pensée.

L'Idée peut être saisie comme la *raison* (c'est là la signification philosophique propre du mot « raison »), puis comme le *sujet-objet* (...) parce qu'en elle sont contenus tous les Rapports de l'entendement, mais dans leur *infinie* rentrée et identité en eux-mêmes.

(Enz., #214, 183 ; Enc., p. 447).

L'Idée se distingue de l'entendement et de la raison. À la différence du premier qui isole les déterminités de la pensée en introduisant entre elles une relation extérieure accidentelle ou nécessaire, l'Idée appréhende les déterminités de l'objet comme libres moments d'un tout, les reconnaissant comme apparition de sa vie subjective et objective. L'Idée se distingue de la raison dans la mesure où elle ne se limite pas comme cette dernière à une mise en relation négative (dialectique) ou positive (spéculative) des déterminations singulières mais saisit ces deux côtés de la relation comme moments de l'universalité. Le vestige dualiste qui traîne encore dans la raison, l'Idée le dissout en appréhendant l'univers objectif comme étant l'exhibition de sa propre forme universelle. L'Idée se meut dans la pure transparence de soi :

... l'idée n'est donc seulement que dans cette autodétermination, [elle a] à se saisir (*vernehmen*) ; elle est dans la *pensée pure*, où la différence n'est pas encore un être-autre, bien plutôt elle est et reste parfaitement transparente pour elle-même. » (W.L., II, 485 ; S.L., IV, p. 550). Traduction modifiée.

Indiquons pour finir que comme « travail du négatif », la dialectique se déploie différemment selon les niveaux de progression de la processualité conceptuelle (de l'Être jusqu'à l'Idée) et selon un mode d'opération propre à chacun de ces niveaux.

La forme abstraite de la progression est dans l'être un *autre* et un *passage* dans un autre, dans l'essence un *paraître dans l'opposé*, dans le concept la différenciation du *singulier* d'avec l'*universalité* qui se continue comme telle dans ce qui est différencié d'elle, et qui est en tant qu'identité avec lui » (Enz., #240, 195 ; Enc., p. 461).

tion — restitution de l'identité (le Même) dans la Différence (l'Autre : dédoublement du Même) — et subvertir par là les visées très traditionnelles du savoir selon lesquelles le vrai trouverait son site dans une correspondance entre un sujet connaissant (concept) et un objet qui lui est extérieur (étant). C'est ce schème que veulent faire éclater les notions de médiation, de négativité et de dialectique ordonnées à penser la réversibilité des termes concept et être.

Nommons-nous le *savoir* le *concept*, nommons-nous, d'autre part, l'essence ou le *vrai l'étant* ou l'*objet*, l'examen consiste alors à voir si le concept correspond à l'objet⁵².

Ce qui est en cause dans ce texte, ce n'est pas seulement une théorie de la connaissance (toute théorie de la connaissance ne concerne que la connaissance de la connaissance), mais une révolution de la connaissance ou du savoir comme tel : la connaissance est être et l'être est connaissance. C'est cette unité du concept et de la réalité qui vibre dans les trois textes choisis plus haut (cf. p. 9). Relisons celui qui ouvre l'*Introduction* à la *Phénoménologie de l'Esprit* :

C'est une représentation naturelle que, avant que l'on en vienne, dans la philosophie, à la Chose même, savoir au connaître effectif de ce qui est en vérité, il serait nécessaire de s'entendre auparavant sur la connaissance qu'on considère comme l'instrument à l'aide duquel on s'empare de l'absolu ou comme le moyen grâce auquel on l'aperçoit. Une telle préoccupation semble justifiée, en partie, parce qu'il pourrait y avoir diverses espèces de connaissances, et que dans le nombre l'une pourrait être mieux adaptée que l'autre pour atteindre ce but final, — justifiée donc aussi par la possibilité d'un choix erroné parmi elles, — en partie aussi parce que la connaissance étant une faculté d'une espèce et d'une portée déterminée, sans détermination plus précise de sa nature et de ses limites, on peut rencontrer les nuées de l'erreur au lieu d'atteindre le ciel de la vérité. À la fin, cette préoccupation doit se transformer en la conviction que toute l'entreprise de gagner à la conscience ce qui est en soi par la connaissance est dans son concept un contre-sens, et qu'il y a entre la connaissance et l'absolu une ligne de démarcation très nette.

52. *Ph.G.*, 71 ; *Ph.E.* 1, p. 73.

Quelles sont les démarches philosophiques visées ici par Hegel ? Il s'agit en réalité de toutes les philosophies modernes depuis Descartes, qui ont prétendu que si la philosophie veut s'installer en terre ferme, elle ne doit rien présupposer d'autre que le fait de connaître et dire d'abord ce qu'est la connaissance et comment il faut la connaître. Le texte que nous venons de relire fait état de deux conceptions de la connaissance. La première, celle qui envisage la connaissance comme un instrument actif, a été élaborée par Kant (l'entendement est une faculté qui *produit* des concepts), la seconde, celle qui considère que la connaissance est un milieu passif, a été développée dans l'empirisme, principalement dans la philosophie de Hume (connaître, c'est *subir* des impressions). Ces démarches, qui ne veulent rien présupposer, s'appuient en fait sur des concepts contestables : elles postulent, selon Hegel, une ligne de démarcation entre l'Absolu et la faculté de connaître. Cette observation de Hegel constitue une critique subtile : en reprochant aux démarches qu'il rejette d'introduire cette ligne de démarcation que bien sûr il ne porte pas à son compte, Hegel introduit lui-même un terme étranger aux problématiques qu'il discute : l'Absolu. Critique d'autant plus subtile que c'est à travers une certaine répétition de la philosophie kantienne que s'est instaurée la pensée hégélienne du procès spéculatif.

On sait que le criticisme kantien, même lorsqu'il exalte l'*Apparaître*, n'en fait que le substitut de l'*Être* : sa vérité, l'*Apparaître* ne la reçoit pas de l'*Être* (l'*Erscheinung* ne s'identifie pas au *Schein*) mais de l'esprit fini qui atteint par là à « une immense humilité de l'esprit, (. . .) ne rien faire reposer sur le connaître »⁵³. Cette humilité, *Foi et Savoir* l'avait qualifiée d'« indigne résignation »⁵⁴, y décelant même le signe de la « jubilation qu'éprouvent l'entendement et la finitude à s'être décrétés comme absolus »⁵⁵. Comment Hegel interprète-t-il l'enquête transcendantale menée dans la *Critique de la Raison Pure* ? À ses yeux, on méconnaîtrait l'intention véritable de cette enquête si on en réduisait la problématique à « la

53. *G.Pb.*, I, 343 ; *L.H.Pb.* I, p. 152. Traduction modifiée.

54. *G.W.*, 336 ; *F.S.*, p. 217.

55. *G.W.*, 338 ; *F.S.*, p. 219.

connaissance des phénomènes comme l'unique mode de connaître »⁵⁶. C'est bien plutôt sur une « idée vraiment spéculative »⁵⁷ que s'appuie, selon Hegel, la démarche kantienne. En témoigne la structure de l'imagination transcendante où surgissent, mutuellement accordés, l'intuition et l'entendement. Lisons Hegel :

On ne peut rien comprendre de toute la déduction transcendante tant des formes de l'intuition que de la catégorie en général, sans distinguer du Moi en activité de représentation, du Moi-sujet que Kant appelle le simple accompagnement de toutes les représentations, ce qu'il appelle le pouvoir de l'unité originaire synthétique de l'aperception, sans reconnaître cette imagination, non comme intermédiaire simplement introduit entre un sujet et un monde ayant tous deux une existence absolue, mais comme ce qui est premier et originaire⁵⁸.

Le sens de ce passage n'est pas douteux. Si, pour Hegel, le mérite de Kant a été de s'approcher du principe de la spéculation absolue — dans la structure de l'imagination transcendante, « l'identité est (. . .) parfaitement identique à la différence »⁵⁹ —, son seul tort fut de préférer s'en détourner pour que la philosophie devienne « de nouveau servante d'une foi »⁶⁰. Tel est le destin des philosophies de la réflexion : pressenti comme « richesse infinie », l'Absolu prend le visage imprécis de la nuit où vont s'échouer les oppositions fixées par l'entendement, l'Absolu est le néant « d'où est sorti tout l'être, toute la diversité du fini »⁶¹.

Lorsque, dans la troisième étude (« La réflexion comme instrument de l'activité philosophique ») de son *Mémoire sur la Différence*, Hegel examine cette équivalence entre le « néant » et la « richesse infinie », il affirme que les premiers chemins tracés par la connaissance réflexive mènent pourtant à une détermination fondamentale de l'Absolu. Si l'Absolu « disparaît dans la nuit », si, à la suite des mises en position de l'entendement, il se présente comme négation des êtres

56. *G.W.*, 333 ; *F.S.*, p. 213.

57. *G.W.*, 328 ; *F.S.*, p. 208.

58. *G.W.*, 329 ; *F.S.*, p. 209-210.

59. *G.W.*, 327 ; *F.S.*, p. 208.

60. *G.W.*, 316 ; *F.S.*, p. 194.

61. *Differenz*, 16 ; *Différence*, p. 90. Traduction modifiée.

déterminés et comme « Absolu négatif », il n'en est pas moins affirmé comme l'unité d'où émane la multiplicité de l'être. Cette affirmation de la simple réflexion de l'entendement demeure pourtant indifférenciée, ou pour ainsi dire irréfléchie, dans la mesure précisément où l'identité de l'Absolu n'est pas établie comme faisant retour à elle-même dans la multiplicité de l'être où elle est pourtant pressentie. Convertir cette différence entre l'unité indéterminée de l'Absolu et la multiplicité déterminée de l'être en une autodifférenciation de l'Absolu, saisir cette autodifférenciation comme l'acte par lequel l'Absolu dans un même mouvement se révèle à lui-même et retourne à lui-même, telle est l'affaire propre de la réflexion devenue authentiquement philosophique, telle est la nécessité qu'elle porte « dans son travail, en tant que spéculation » (in ihrem Geschäfte, als Spekulation) »⁶².

La philosophie spéculative dépouille ainsi de son caractère de radicalité « le problème de la connaissance » : elle révèle que ce qui vient en question ou ce qui est en litige dans ce problème, c'est, plus profondément encore que l'Apparaître de l'Absolu qui veut « être en soi et pour soi depuis le début près de nous »⁶³, le fondement même de cette automonstration de l'Absolu dont Hegel nous dit qu'il est non seulement « pur anéantissement (. . .) de la finitude »⁶⁴ et « source (. . .) de la finitude »⁶⁵, mais le « pays d'origine » de la vérité d'où elle s'élève « comme d'un abîme mystérieux »⁶⁶. Qu'est-ce à dire sinon que la connaissance porte en elle une non-connaissance, qu'une non-vérité est inscrite au cœur même de la vérité, qu'il y a un espacement dans la manifestation, un voilement dans le dévoilement ?

S'il est clair que de nombreux textes laissent entrevoir que le discours hégélien n'a cessé de se mouvoir dans cet horizon, il paraît pourtant incontestable que dans le mouvement même où il scrute ce retrait de l'origine, Hegel le dissimule en l'acheminant vers la présence absolue de soi à soi. Ainsi, loin

62. *Differenz*, 16 ; *Difference*, p. 90. Traduction modifiée.

63. *Ph.G.*, 64 ; *Ph.E.*, I, p. 66.

64. *G.W.*, 413 ; *F.S.*, p. 298.

65. *G.W.*, 413 ; *F.S.*, p. 298.

66. *G.W.*, 413 ; *F.S.*, p. 298.

d'être soustrait à toute coïncidence, l'« abîme mystérieux, pays d'origine » de la vérité est intégré dans le champ de la manifestabilité logique de tout ce qui est : il n'est, comme l'écrit Hegel, que « le moment de l'Idée suprême, mais pas davantage »⁶⁷. Et de même l'anéantissement indissociable de ce mystérieux abîme n'est qu'un côté de l'Idée absolue dont Hegel, s'inspirant du livre XII de la *Métaphysique* d'Aristote, dira dans le dernier paragraphe de l'*Encyclopédie* qu'elle « se met-en-action, s'engendre et jouit éternellement de soi comme Esprit absolu (sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und geniesst) »⁶⁸.

Que ce schème de la coïncidence de soi avec soi ne régit pas que les écrits dits systématiques, mais guide tout l'itinéraire hégélien, on peut le remarquer à propos de la méditation constante du thème de l'amour. Ainsi le *Tübinger Fragment* présente l'amour comme ce qui « se trouve soi-même dans d'autres hommes ou plutôt s'oubliant soi-même s'échappe de son existence, vit pour ainsi dire dans les autres, [y] sent et [y] agit »⁶⁹. Les *Leçons sur la philosophie de la Religion* reprennent la même conception :

L'amour différencie deux êtres qui l'un pour l'autre ne se distinguent pas. Avoir conscience, avoir le sentiment de cette identité, d'être hors de moi-même et dans l'autre, voilà l'amour ; ma conscience n'est pas en moi, mais dans l'autre ; cet autre en lequel seul j'ai ma satisfaction et la paix avec moi-même — et je ne suis que si je suis en paix avec moi-même ; si je ne la possède pas, je suis la contradiction qui se divise, — cet autre, également hors de lui-même, a en moi seul sa conscience et tous deux nous ne sommes que cette conscience de notre extériorité et de notre identité, cette intuition, ce sentiment, ce savoir de l'unité. Voilà l'amour et ce sont de vaines paroles si l'on parle de l'amour sans savoir qu'il est la différenciation et la mise de côté (aufheben) de la différence —⁷⁰.

Autant ces présentations sont étrangères au ressentiment, autant elles ignorent l'inquiétude du retrait. Loin de signaler un désarroi éveillé par le rayonnement de la rencontre, l'amour

67. G.W., 414 ; F.S., p. 298.

68. *Enz.*, #463, 463 ; *Enc.*, (Gandillac), p. 500.

69. T.F., N., 18.

70. V.Ph.R., II, 227 ; L.Ph.R., III, p. 77.

naît d'une connaissance qui sait se préserver de tout dépaysement. Disposition à l'accueil, le mouvement de l'amour n'est qu'une attente sans frémissement qui, loin de se réserver devant l'énigme de ce qui se prodigue, ouvre un espace transparent où vibrent ensemble le ciel et la terre dans un monde apaisé. Exalté comme ravissement et « jouissance pleine de vitalité (vollblütiger Genuss) »⁷¹, l'oubli de soi dans l'autre n'est qu'un moment d'une jubilation absolue.

*
* *

Hegel se plaisait à se réclamer d'Héraclite : « il n'y a pas une proposition d'Héraclite que je n'aie reprise dans ma Logique⁷². » Cette filiation protège-t-elle la parole inspirée de l'Obscur Penseur d'Éphèse : « La nature aime à se cacher » ?

Département de Philosophie
Université de Sherbrooke

Liste des ouvrages consultés

- BIRAULT, H., « L'onto-théo-logique hégélienne et la dialectique », in *Tijdschrift voor Philosophie*, 4, décembre 1958, p. 646-723.
- BLOCH, E., *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel*. Paris, Gallimard, 1977.
- BOURGEOIS, B., *La pensée politique de Hegel*. Paris, P.U.F., 1969.
- *Hegel à Francfort ou Judaïsme — Christianisme — Hégélianisme*. Paris, Vrin, 1970.
- « Présentation » de la trad. de HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*. 1.- *La science de la logique*. Paris, Vrin, 1970, pp. 7-109.
- HYPPOLITE, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, Vrin, 1939-1941.
- *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris, Rivière, 1948.
- *Logique et Existence. Essai sur la logique de Hegel*. Paris, P.U.F., 1961.
- « Hegel », in *Figures de la pensée philosophique*, Paris, P.U.F., 1971.
- JANICAUD, D., *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris, Vrin, 1975.
- LABARRIÈRE, P.-J., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, Aubier, 1968.
- *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris, Aubier, 1979.
- « Le concept hégélien, identité de la mort et de la vie », in *Archives de philosophie*, 33, 1970, p. 579-604.
- « La Phénoménologie de l'Esprit comme discours systématique : Histoire, Religion et Science », in *Hegel-Studien*, Bd. 9, p. 131-153.
- LEBRUN, G., *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*. Paris, Gallimard, 1972.
- PEPERZAK, A.-T.-B., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. La Haye, Nijhoff, 1969.

71. T.F., N., 6.

72. G.Ph., I. 344 ; L.H.Ph., I, p. 154.

- POGGELER, O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München, Alber-Broschur Philosophie, 1973.
- *Hegel*. Freiburg/München, Alber-Kolleg Philosophie, 1977.
- TAMINIAUX, J., *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller. de Hölderlin et de Hegel*. La Haye, Nijhoff, 1967.
- « Introduction » de la trad. de HEGEL, *Système de la vie éthique*. Paris, Payot, 1976.
- *Le regard et l'excédent*. La Haye, Nijhoff, Phænomenologica, 1977.

Claude Gagnon : de la cabale des philosophes à la littérature des cabalistes

Bruno Roy

Volume 7, numéro 1, avril 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203132ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203132ar>

[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

Roy, B. (1980). Claude Gagnon : de la cabale des philosophes à la littérature des cabalistes. *Philosophiques*, 7 (1), 77–84. <https://doi.org/10.7202/203132ar>

ÉTUDES CRITIQUES

CLAUDE GAGNON : DE LA CABALE DES PHILOSOPHES À LA LITTÉRATURE DES CABALISTES

par Bruno Roy

Depuis quelques années, Claude Gagnon se consacre à une entreprise de dévoilement d'autant plus remarquable qu'elle vise à déshermétiser les sciences occultes elles-mêmes. Cette entreprise a graduellement évolué, avec une régularité exemplaire, depuis une recherche sur l'existence même de son objet, exclu de tous les savoirs officiels, jusqu'à un regard porté sur le livre qui résume en lui toute la charge d'occultisme des traités apocryphes et pseudépigraphes suscités par la tradition alchimique, le *Livre des figures* de Nicolas Flamel.

En 1974, une première publication de Gagnon était consacrée à rassembler les membres disjoints de la bibliographie alchimique, constamment repoussée à la périphérie des savoirs et des pratiques orthodoxes. La *Recherche bibliographique sur l'alchimie médiévale occidentale*¹, prudemment coiffée d'une épigraphe faisant état des « difficultés quasi insurmontables » qui se présentent en ce domaine, n'en rassemble pas moins 648 titres répartis en 18 sections. Ce premier effort, que Gagnon qualifiait avec raison de palingénésie, devait l'amener, dans une étude sur *Les alchimistes et les spéculateurs*², à s'interroger sur la double exclusion dont les alchimistes ont été l'objet dans l'histoire occidentale : une première au Moyen Âge, en tant que faussaires, une seconde sous la plume des historiens modernes de la philosophie, en tant que « moyenâgeux ». L'année où paraissait cette étude, l'auteur terminait une thèse de doctorat où tous ces problèmes d'exclusion (et même

1. Dans *La science de la nature : théories et pratiques* (Cahiers d'études médiévales, 2), Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1974, p. 155, 199.

2. Dans Guy-H. Allard (éd.), *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, Montréal, L'Aurore, 1975, p. 147-155.

d'« inclusion-exclusion ») allaient être abordés dans un cadre plus ample. La thèse se propose de faire l'autopsie d'un cas précis de censure dans l'histoire de la philosophie médiévale, celui de Nicolas Flamel³. Il s'agit du plus célèbre alchimiste médiéval, dont l'ouvrage capital de « philosophie naturelle » a été écarté aussi bien des histoires modernes de la philosophie que du discours philosophique médiéval. La méthode qu'applique Gagnon à l'étude de ce problème est adaptée de *l'Archéologie du savoir* de Michel Foucault (Paris, Gallimard, 1969). Au terme d'une longue analyse, l'ouvrage attribué à Flamel apparaît à la fois comme apocryphe et comme authentique, selon les formations discursives auxquelles il a donné lieu. Mais comme le faisait remarquer un des lecteurs de la thèse (Robert Nadeau), l'analyse de Gagnon s'encombre parfois de notions étrangères à la méthode d'exégèse adoptée, en particulier celles d'*auteur* et d'*authenticité*. Or c'est précisément de ce côté que les recherches de Gagnon ont évolué depuis ce temps : préparation de matériaux de travail solides en vue de ses travaux historiques à venir, et formulation d'une hypothèse convaincante sur l'auteur du *Livre des figures*.

La première de ces démarches a été de publier trois textes flaméliens, sous un titre-fleuve digne de la tradition hermétique : *Description du « Livre des Figures Hiéroglyphiques » attribué à Nicolas Flamel, suivie d'une réimpression de l'édition originale et d'une reproduction de sept talismans du « Livre d'Abraham », auxquels on a joint le « Testament » authentique dudit Flamel*⁴. Comme l'auteur s'en explique à la fin du livre (p. 188), la présentation de ces trois textes (p. 9-71 et 127-146) ne coïncide qu'en partie avec sa thèse précédente. Mais les textes qu'il publie sont intéressants à plus d'un titre. En effet les éditions modernes du *Livre des figures* (R. Alleau, 1970 ; E.-C. Flamand, 1973) ne nous donnaient jusqu'ici que des textes modernisés ; la reproduction en fac-similé de l'édition princeps (Paris, Guillemot, 1612) constitue donc un précieux outil de travail pour les historiens de l'alchimie. Quant aux sept

3. *Analyse archéologique du « Livre des figures hiéroglyphiques » attribué à Nicolas Flamel (1330-1418)*, thèse de Ph.D. (sciences médiévales), Montréal, Institut d'études médiévales, 1975, 381 p.

4. Édité à Montréal, L'Aurore, 1977, 189 p.

talismans qui n'étaient que décrits dans le texte de 1612 du *Livre des figures*, ils sont reproduits en couleurs d'après le manuscrit *Paris, Arsenal, 3047* (XVII^e s.), le plus ancien témoin qu'on en connaisse. Dans sa Postface à la reproduction du *Livre des figures*, Gagnon apporte des précisions importantes sur la nature de ce livre et sur sa date de composition. (p. 135-137). Ce livre serait un faux, composé à partir d'un groupe d'écrits alchimiques latins parus entre 1572 et 1610 sous le titre collectif de *Artis auriferae quam chemiam vocant*.

Peu après la parution de ce livre, Gagnon formulait une hypothèse qui est appelée à bousculer tout le paysage de la littérature alchimique, et qu'il n'y a aucun risque à qualifier de découverte sensationnelle. Cette découverte tient en quelques lignes, qui ont fait l'objet d'une communication à l'École pratique des hautes études en 1977⁵, et d'une notice de la revue *Anagrom*⁶. On sait que le *Livre des figures* du Pseudo-Flamel est apparu dans l'imprimerie en 1612 en compagnie de deux autres traités alchimiques, le tout supposément traduit en français par « Pierre Arnauld de la Chevalerie, sieur poitevin ». Or cet « Arnauld » ne serait autre, d'après Gagnon, que le cabaliste bien connu Béroalde de Verville, dissimulant son nom (qui était d'ailleurs lui-même un pseudonyme) sous une anagramme. Béroalde est surtout connu par le *Moyen de parvenir* ; mais un bibliographe du XVIII^e siècle a noté, sur son exemplaire de la *Bibliothèque françoise* de La Croix du Maine, le titre d'un ouvrage de Béroalde qui présente une cascade d'anagrammes, précisément en rapport avec Flamel : *Les aventures d'Ali el Moselan* [= Nicolas Flamel] surnommé dans ses conquêtes *Slomnal Calife* [= Nicolas Flamel], traduit de l'arabe de *Rabi el Ulloe de Deon* [= Béroalde de Verville].

Il est impossible de dégager ici toutes les conséquences qu'aura cette découverte sur l'histoire et l'interprétation des textes alchimiques. Gagnon s'y est d'ailleurs déjà attaqué, en mettant en chantier l'édition critique du *Livre des figures*. Reste

5. C. Gagnon, *Identification de l'auteur du « Livre des figures hiéroglyphiques » attribué à Nicolas Flamel*, dans l'*Annuaire 1976-77 de l'École pratique des hautes études*, IV^e section, Paris, Sorbonne, 1977, p. 569-70 (séminaire d'histoire des sciences dirigé par Guy Beaujouan).

6. C. Gagnon, *Découverte de l'identité de l'auteur réel du « Livre des figures hiéroglyphiques »*, *Anagrom*, n^{os} 7-8, p. 106-7 ; repris au 44^e Congrès de l'ACFAS (Sherbrooke, mai 1976).

que déloger un livre de son temps littéraire n'est pas une mince affaire, a fortiori si le décalage est de deux siècles ; on peut se demander par quelle vertu d'occultation les critiques précédant Gagnon n'ont pas su lire ce qui semble désormais une évidence. D'autres pistes d'évidence avaient d'ailleurs été soigneusement placées dans le texte par l'auteur du *Livre des figures* : des références explicites à des traités parus à la fin du XVI^e siècle comme le *Livre d'Hercule*, certains textes de la *Turba philosophorum* et le *De lapide philosophorum figuræ et emblemata* de Lambspringk (1599)⁷. Un texte est forcément postérieur aux textes qu'il cite ; mais au lieu d'appliquer cette règle trop simpliste pour eux, les critiques s'affairaient à rechercher le manuscrit (grimoire) de Flamel, ou à attribuer sa perte à des causes mystérieuses, ou à prétexter que même si on le trouvait, on ne serait pas plus avancé puisque l'ouvrage n'était pas entré dans le domaine littéraire sous sa forme originale, mais sous celle d'une traduction. Dans cette sombre affaire, qui était la dupe ? Sûrement pas Béroalde ni ses contemporains. Ni sans doute les hermétistes modernes, qui préfèrent laisser croire que l'alchimie, loin d'être née dans la païennerie musulmane, a pour ancêtre éponyme un excellent chrétien du XIV^e siècle, au surplus théologien, philosophe et riche bourgeois. J'imagine plus aisément que certains se sont fort amusés à ce *Livre des figures hiéroglyphiques* : ce serait le cas de Béroalde, qui est à l'humour français ce que Rabelais est au comique ; d'autres en ont profité, conformément à une tradition à qui il tarde de voir les « pierres » se transformer en pain ; pour tous les autres, les lecteurs comme nous, c'est d'ignorance qu'il s'est agi. Une ignorance dans l'art immémorial de la lecture.

C'est que le cas Flamel n'est pas unique. Je pense à la plus célèbre encyclopédie du Moyen Âge, *Sidrac ou la Fontaine de toutes sciences*. S'il faut en croire son prologue, le texte français du *Sidrac* aurait été traduit à Tolède d'une version

7. Voir Gagnon, *Description* . . . , p. 135-6. L'insistance que met le Pseudo-Flamel à se faire démasquer apparaît bien dans un passage comme celui-ci : « Moult plaist à Dieu procession/S'elle est faite en devotion : ce qui est quasi le commencement du Livre du Roy Hercules, traictant des couleurs de la pierre, intitulé L'iris, en ces termes : 'Operis processio multum Naturæ placet, etc.' que j'ay mis là tout exprès pour les grands Clercs qui entendront l'allusion » (*Livre des figures*, éd. Gagnon, p. 87).

latine faite d'après un texte « sarrasinois », lui-même exécuté en Espagne sur une traduction latine d'un original grec. Scénario semblable dans le *Secret des secrets*, les *Kiranides* (traités sur les vertus des animaux, des pierres et des plantes), les *Prophéties de Merlin*, etc. Dans tous ces cas, la critique moderne s'est évertuée à rechercher des originaux inexistantes, là où les auteurs ne voulaient signifier qu'une chose : qu'ils transmettaient une *tradition*. Et comme s'il ne suffisait pas à notre aveuglement d'avoir perdu le sens du *topos* de la traduction, nous n'avons pas non plus su lire les *topoi* du pèlerinage à Compostelle⁸, du livre volé aux Juifs, et surtout celui du livre-objet.

Car il me faut dire comment est construit le *Livre des figures*, sous peine d'être moi-même un des accusés à ce procès en occultation intenté par Gagnon à tous les détenteurs de discours. Dans ce *Livre* donc, Flamel prend la parole et raconte comment, étant occupé à son métier d'écrivain public, il acheta d'occasion un vieux livre doré écrit sur des écorces, comportant trois cahiers de six folios, chaque cahier étant augmenté d'un septième folio enluminé. La couverture en était de cuivre, gravée de lettres étranges. Le texte du livre était en latin, et illustré de quatre autres miniatures : c'était le *Livre d'Abraham*. Flamel mit le livre en sureté et fit recopier les sept miniatures pour les faire voir aux grands clercs, lesquels n'y entendirent naturellement rien. Un certain maître Anseume proposa une grille de lecture, mais tellement inadéquate que Flamel perdit son temps en « brouilleries » pendant 21 ans, à tenter de la rendre opératoire. L'exégèse véritable de ce livre devait lui être donnée par un Juif converti, lors d'un pèlerinage à Compostelle ; à la suite de quoi il réussit enfin à « accomplir aisément le magistère ». Pour fixer la mémoire de sa réussite, il fit construire au cimetière des Saints-Innocents un monument figuré, à l'imitation du livre doré du Juif Abraham ». Toute cette histoire est racontée dans l'Avant-propos du *Livre des figures* ; quant au corps du livre, c'est un commentaire des figures de cette « Arche » : commentaire théologique (chap. 1), puis philosophique (ch. 2-9).

8. Voir cependant, sur la topique du pèlerinage, C. Gagnon, *Analyse archéologique . . .*, p. 187-8 ; Idem, *Médecine, alchimie et pèlerinages*, Critère, n° 13 (1976), p. 157-172.

Dans cette histoire, le lecteur apprend que Flamel a perdu autant d'années en expériences ratées qu'il y avait de folios au *Livre d'Abraham* : il lui fallait annuler une à une les gloses erronées du maître parisien, pour devenir disponible à une révélation de type biblique (le juif converti). Mais que dire de ce *Livre d'Abraham*, matrice et modèle de tout le *Livre des figures* ? Qui a jamais vu un livre d'écorces de 3×7 folios, à couverture de cuivre ? La véritable alchimie est précisément ici : un livre est un train de rentrer à l'intérieur même de son étymologie (*liber* = écorce) ; sa couverture est un minéral, et il contient des paroles. Au Moyen Âge, un axiome servait à préfacier les ouvrages éthico-scientifiques comme les lapidaires et les plantaires : « In petris, herbis vis est, sed maxima verbis. » Mais il y a ici beaucoup plus : une transmutation au terme de laquelle le végétal aura tiré à lui tous les règnes, absolument (3 fois 7). Le livre-écorce (*liber*), c'est donc le livre. Un livre unique et quasi divin, par sa parfaite coïncidence avec lui-même ; un livre si puissant qu'une simple imitation de lui, soit le texte principal du *Livre des figures*, suffira à accomplir une seconde transmutation. Et cette transmutation est la suivante : transformer un monument funéraire en document alchimique.

Il n'y a pas de doute que ce coup d'état littéraire a réussi. Dès le milieu du XVII^e siècle, on avait réussi à « retrouver » le *Livre d'Abraham* et à le publier . . . sur papier. La « poudre de projection » agissait aussi rétroactivement sur un document authentique de Nicolas Flamel, son testament. Qu'un tel coup de force ait été l'œuvre de Béroalde, il n'y a pas à s'en surprendre, car celui-ci est bien connu pour s'être essayé une autre fois à cet exercice de globalité, dans *Le moyen de parvenir, œuvre contenant la raison de tout ce qui a été, est, et sera*. Comme Béroalde le déclare lui-même au début⁹,

Je vous diray le secret des secrets : mais je vous prie afin qu'il soit secret, de vous embeguiner le museau du cadénac de taciturnité et escoutez, CE LIVRE EST LE CENTRE DE TOUS LES LIVRES : voilà la parole secrette, qui doit estre découverte au temps d'Helie, artiste, ainsi que disent les Alquemistes.

9. Édition Paul Lacroix, Paris, 1889, I, c. 51.

Et je serais porté à penser que dans le registre qui est celui de ce second livre, ce diable de Béroalde est « parvenu » à son but, quel que soit le sort que l'histoire littéraire moderne ait fait à ce chef-d'œuvre de l'humour français.

En fin de compte, le Flamel de Béroalde est beaucoup plus séduisant pour nous que le véritable bourgeois bigot, mégalomane et procédurier qui vivait au XIV^e siècle. À chacun son Flamel : les lecteurs du XVII^e siècle ont eu le leur, nous avons celui de Marguerite Yourcenar, qui ne le cède en rien au précédent, et les lecteurs de Spirou ont un *Faiseur d'or* pour les introduire aux merveilles du rêve alchimique.

Mais il ne s'ensuit pas que la philosophie métallique ait été inexistante au Moyen Âge. En attendant que paraisse son édition critique du *Livre des figures*, Claude Gagnon a préparé un rapport qui paraîtra bientôt sous le titre *Alchimie et philosophie au Moyen Âge. Perspectives et problèmes*¹⁰. Ce livre résulte de la mise en commun de deux rapports soumis en 1977 au Congrès de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. La question posée était celle-ci : en quoi l'alchimie peut-elle contribuer à une meilleure compréhension de la philosophie médiévale ? Les deux auteurs, Claude Gagnon et Chiara Crisciani, présentent une synthèse qui commence par situer l'alchimie dans les Histoires de la philosophie médiévale. La question proprement dite est ensuite abordée de deux manières : l'aspect littéraire des sciences dites occultes, et l'aspect doctrinal, lui-même divisé en deux parties : a) description de certains sélecteurs linguistiques permettant de situer épistémologiquement l'alchimie dans le savoir médiéval, b) examen du cas de Petrus Bonus de Ferrare, un médecin du XIV^e siècle sympathique à l'alchimie. La dernière section de l'ouvrage tente de formuler la spécificité du projet alchimique au-delà de la diversité de l'aspect littéraire. Cet ouvrage est précieux non seulement pour sa très grande richesse bibliographique, mais aussi pour les prises de position des auteurs sur plusieurs sujets importants¹¹. On ne peut

10. Édité à Montréal, L'Aurore, sous presse.

11. La question épistémologique, qui se situe au centre des préoccupations de C. Gagnon, a fait l'objet d'une brève étude : *La question de l'épistémologie des alchimies médiévales : l'exemple de la rose et du rosaire*, dans G. Mermier et E. DuBruck, *Fifteenth-Century Studies*, II, Ann Arbor, 1979, p. 91-94.

mieux le présenter et le recommander qu'en reprenant les termes de Guy Beaujouan, qui en a écrit la préface : « Le travail de C. Gagnon et de C. Crisciani ne livre pas à notre paresse des résultats définitivement acquis ; il nous propose plutôt un art de lire, en philosophes, la littérature alchimique. »

Les grands succès de commerce que connaissent ces années-ci les ouvrages hermétiques ont de quoi nous inquiéter, compte tenu du petit nombre de ceux qui s'adonnent à des philosophies plus ouvertes. Mais Claude Gagnon, qui a établi ses recherches au point précis de rupture entre le philosophal et le philosophique, est bien placé pour instaurer bientôt une sorte de *coincidentia oppositorum* dont la fécondité sera sûrement très grande.

Institut d'études médiévales

Labrousse, Bernard, *De l'idéologie dominée*, Nouvelle Optique, Montréal, 1977, 202 p.

Josiane Boulad-Ayoub

Volume 7, numéro 1, avril 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203133ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203133ar>

[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. (1980). Labrousse, Bernard, *De l'idéologie dominée*, Nouvelle Optique, Montréal, 1977, 202 p. *Philosophiques*, 7 (1), 85–92.
<https://doi.org/10.7202/203133ar>

LABROUSSE, Bernard, *De l'idéologie dominée*, Nouvelle Optique, Montréal, 1977, 202 p.

par Josiane Boulad-Ayoub

La question de l'idéologie est une question piégée autant par la polysémie du terme que par sa polymorphie. Contribuer à l'élaboration de la théorie de l'idéologie, pour conserver l'expression consacrée, c'est s'avancer sur un terrain miné où les discours contradictoires qui se le disputent entretiennent l'ambiguïté. Or cette confusion elle-même, nous disent les jeunes théoriciens marxistes, signale déjà l'idéologie comme processus contradictoire, recouvre en fait des positions et des pratiques politiques antagonistes. Il s'agit donc, pour sortir de l'impasse théorique actuelle, de dialectiser la question de l'idéologie : partir de son caractère divisé, effet, sur le plan symbolique, de la lutte de classes. Dès lors les véritables difficultés peuvent apparaître et recevoir un commencement de réponse : l'articulation entre base et superstructure, la relative autonomie de l'instance idéologique, son développement, les rapports entre idéologies théoriques et idéologies pratiques, entre idéologies dominantes et idéologies dominées. Le livre récent de Bernard Labrousse, professeur de philosophie dans un cégep montréalais, s'inscrit dans ce parti pris de « dialectisation » conséquente. *De l'idéologie dominée* constitue une intervention novatrice et dynamique dans la théorie matérialiste des idéologies. Son apport se révèle primordial eu égard à trois points considérables : l'auteur exploite une région idéologique, presque vierge jusqu'ici, le discours dominé, et analyse les formes sous lesquelles il apparaît dans sa résistance au discours dominant ; il montre aussi que, s'il existe un seul discours dominant, il peut exister plusieurs idéologies dominées et que celles-ci ne se réduisent pas toutes à l'idéologie prolétarienne, jusqu'à maintenant considérée comme l'unique expression des

dominés. Enfin l'auteur met en évidence la matérialité de la pensée, la matérialité discursive, pour reprendre le titre d'un colloque prévu en janvier 80 à Vincennes, où Bernard Labrousse a été invité à faire une communication, suite à l'intérêt suscité en France par ses propositions fructueuses.

L'auteur parle de ce lieu, le sien, lieu du redoublement de l'oppression, politique, théorique que vit le révolutionnaire du Tiers-Monde, le révolutionnaire noir en exil. C'est à partir du seul point de vue où se fait l'expérience de l'idéologie divisée, celui des classes opprimées, de l'endroit où se tient la lutte de classes que Bernard Labrousse interpelle la théorie marxiste de l'idéologie. Penser son réel de dominé haïtien pour le transformer implique la nécessité de la lutte idéologique au même titre que la lutte politique commande de travailler à se libérer des effets d'un certain discours marxiste dominant en lui injectant la pratique des dominés afin de lui rendre toute son efficacité révolutionnaire.

Cela signifie concrètement que la démarche théorique de l'auteur s'oblige à un parcours précis : il lui faut réinvestir le marxisme d'un Althusser, d'un Fanon, d'un Depestre, d'un Roumain, lire à travers leurs occultations les enjeux politiques et idéologiques de leurs distorsions, lutter contre ce qui s'est approprié leur parole, refaire les liens avec ce qu'ils visent, reconnaître dans le donné à l'œuvre à Saint-Domingue les différences entre l'idéologie dominante et l'idéologie dominée ainsi que leurs tactiques spécifiques et leurs interactions, donner son statut au discours dominé, lui restituer tout son poids et tous ses effets dans le développement et la transformation de la société haïtienne.

C'est ainsi que Bernard Labrousse commence, puisqu'il s'agit d'ouvrir théoriquement une région nouvelle, par remettre en question la place qu'elle occupe dans le continent « découvert » par Althusser : l'idéologie. L'auteur montre combien les thèses althussériennes, notamment celles de l'article « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (*La Pensée*, juin 70) jouent un rôle stratégique. Althusser, le premier à transformer la question de l'idéologie en théorie de l'idéologie, l'aura aussi enfermée dans un cul-de-sac en la

privant de son moteur dialectique et révolutionnaire. Si, d'une part, l'approche althussérienne arrache la problématique de l'idéologie du terrain positiviste où l'avait établie l'*Idéologie Allemande*, pose dans un sens nouveau le rapport entre sciences et idéologies spécifiques, assigne comme caractéristique de l'idéologie son mouvement d'assujettissement et les appareils idéologiques comme lieu et enjeu de la lutte de classes, d'autre part, sa reconnaissance formelle et abstraite de l'existence de l'idéologie dominée et de ses liens avec le matérialisme historique, comme lieu de son expression théorique, ne sera qu'une méconnaissance condamnant aussitôt la théorie au piétinement. La notion d'idéologie dominée, relève B. Labrousse, n'est posée par Althusser que pour être aussitôt niée, avalée dans les caractéristiques propres à la seule idéologie dominante (bourgeoise), tel, par exemple, le fait de l'universalisation et de l'extension du processus d'assujettissement à toute idéologie. Les effets théoriques et politiques de cette reconnaissance-méconnaissance seront très lourds : le rôle politique des idéologies dominées sera ignoré, l'existence et la spécificité des manifestations concrètes de l'idéologie dominée seront rendues, à la lettre, impensables. Or un marxisme qui ne reconnaît l'existence d'idéologie dominée que du bout des lèvres, par une sorte de coquetterie logique, si l'on peut dire, engage un processus désintégrateur qui aboutit à des déclarations du genre : « il n'y a pas, il n'y a jamais eu d'idéologie » (Deleuze et Guattari in *Rhizome*, introduction, p. 12, Minuit, 76.). B. Labrousse nous donne l'exemple de Genovese, historien marxiste, qui étudie la question de l'esclavage aux États-Unis sans exploiter la signification idéologique de la résistance de ces travailleurs noirs dans le processus de rendement. Genovese mettra ainsi le sabotage sur le compte, entre autres, du mauvais régime de surveillance. L'auteur, par cette critique de Genovese, tient à indiquer déjà comment l'idéologie dominée a une forme et un effet spécifiques. Le sabotage, frein à la production, s'explique comme l'expression propre de l'esclavage, sa façon d'affirmer non pas son « inhumanité » mais, positivement, son « humanité », c'est-à-dire son être d'opprimé, conscient de son oppression et voulant se libérer. Il s'agit pour rectifier l'analyse de bouleverser la

perspective traditionnelle. De même que la notion d'idéologie a perdu théoriquement sa valeur péjorative de fausse conscience, de même dans une théorie de l'idéologie dominée, on ne cherchera plus à expliquer, rationaliser, « sauver les phénomènes » dominés, mais à les accepter en tant que tels, ni vrais ni faux, ni beaux ni laids, en tant qu'expressions diverses du refus, de la révolte des opprimés, et qui signifient leur détermination à s'opposer. C'est pourquoi, par ailleurs, le marxisme haïtien, qui n'a jamais su relever dans la révolte des esclaves à Saint-Domingue « la fonction surdéterminante des idéologies dominées » (p. 45), a fini par se figer dans un dogmatisme stérile desservant les causes qu'il prétend servir. Labrousse met en évidence ici les difficultés que le projet de fusion du marxisme avec les pratiques révolutionnaires du Tiers-Monde suscite : aussi longtemps que le marxisme négligera d'exploiter les expressions idéologiques dans et par lesquelles les masses pensent, les opprimés considéreront le discours marxiste comme un discours étranger ; le passage d'une idéologie de résistance à une idéologie de combat ne se fait pas automatiquement, mais nécessite un travail dialectique concret qui doit réactiver les éléments contenus dans les idéologies dominées et en tirer parti ; enfin, c'est dans la mesure même où l'idéologie ne peut être séparée des conditions matérielles d'existence que la lutte pour la transformation de ces conditions ne peut être séparée de la lutte idéologique.

Ce sont ces lacunes, dues à une conception mécanique de l'idéologie, qui autorisent Dollé ou Glucksmann, les nouveaux « gourous », à proclamer leur impatience vis-à-vis du marxisme. Les discours qu'ils monopolisent, la fascination qu'ils exercent ont un sinistre effet : la duperie des opprimés. Bernard Labrousse dénonce les prétentions de cette parole de « l'ailleurs », qui dit vouloir s'en remettre à la créativité libératrice des masses. Il serait plus important, souligne l'auteur, de « parler avec elles, à partir de leur propre parole » (p. 59). Le militant révolutionnaire antillais qui mime la démarche du penseur « progressiste » européen, se détourne alors du terrain de la lutte idéologique, des liens nécessaires à faire entre luttes de classe, idéologie, marxisme, se lasse d'une démarche théorique qu'en fait il n'a jamais tentée. Il est donc

plus urgent que jamais de s'employer à systématiser, de l'intérieur du marxisme, les éléments d'une théorie des idéologies dominées. Pour sa part, l'auteur analysera le donné à l'œuvre à l'état pratique aussi bien que dans les textes de Marx, Engels, Mao, Gramsci. C'est dans les moments de luttes que les éléments dominés apparaissent de façon privilégiée comme ce qui alimentait et continue d'alimenter les pratiques nouvelles. L'étude du statut du discours dominé comporte de façon obligée la recherche de sa place dans l'histoire, de ses enjeux politiques, le repérage des masques que lui impose la domination. Le théoricien poursuivra dans la matérialité des manifestations le concept fuyant en sachant que les expressions de la révolte ne se dissocient pas en deux choses : révolte et expressions de cette révolte. Le recours constant de Mao à la culture populaire chinoise signale qu'un passé de lutte est inscrit dans ces expressions, que la prise de conscience des masses chinoises s'est réalisée, certes, au moyen du matérialisme historique, mais aussi et d'abord à travers les expressions de l'idéologie dominée, conscience vraie, juste d'une contradiction réelle. Gramsci, dans son mouvement de rejet du mécanisme et de simplification du réel, a affirmé l'existence de l'idéologie dominée, a repéré où elle se terre : dans la « religion », les « croyances populaires », le « sens commun », le « folklore ». Ce que Gramsci formulait théoriquement, Fanon l'a décrit dans « Peau noire et masques blancs » : la complexité du processus d'aliénation du colonisé, ce monstre au sens propre, qui vit dans le déchirement incessant de deux mondes, de deux langages qui, « antagoniques, s'entrechoquent, s'entrepoussent, sans jamais s'annuler » (p. 92).

Labrousse lit dans le piègeage de l'intellectuel du Tiers-Monde un paradigme de la domination idéologique, de sa dialectique et de ses conséquences. Cet intellectuel se trouve pris entre deux mondes, deux langages. L'auteur met en évidence les mécanismes de l'imposition culturelle de l'Occident qui concourt à entretenir sa domination politique et économique. L'imposition se joue dans une offre incessante en même temps qu'inaccessible de soi : « cette imposition-refus d'un donné est la condition du renouvellement de la domination du donné » (p. 96). La demande elle-même sera « histo-

riquement inculquée », l'Occident imposant en fait la demande davantage que la culture.

La colonisation met en présence des cultures qui ne se définiront ensuite que dans leur rapport contradictoire : la culture dominée ne sera reconnue que pour être niée, dans un seul et même mouvement que Labrousse décrit comme un mouvement de dissolution-conservation. Conservation du terrain propice à l'idéologie dominée, dissolution-diffraction des éléments dominés dans les images idéologiques dominantes. Les pratiques matérielles de résistance constituent alors le langage silencieux des idéologies dominées.

Il faut interroger ces simulacres d'absence, ces illusions d'effacement produits par le dispositif de l'idéologie dominante. Bernard Labrousse, dans le chapitre le plus novateur de son livre, étudie sur l'exemple du vaudou les formes et le fonctionnement d'une idéologie dominée ainsi que le rapport du marxisme haïtien à ce phénomène. Le « pas en avant » que l'auteur fait accomplir à la théorie de l'idéologie s'affirme concrètement. On voit à sa suite ce qui ne pouvait encore se voir jusqu'à présent. Ainsi l'auteur montre ce qu'occultent les analyses historiques de la « cérémonie inaugurale du Bois-Caïman », lorsque le vaudou est apparu imbriqué à la révolte des esclaves du 22 août 1791. C'est non la simple présence du vaudou qu'il s'agit de relever, mais sa force, son caractère surdéterminant dans l'insurrection, sa nécessité historique. Et, partant, on peut alors poser que « les croyances et pratiques vaudouesques ne constituent pas seulement le lieu de rationalisation de la résistance des esclaves, mais sont elles-mêmes cette résistance ». Ce qui est en jeu ici, c'est la reconnaissance de la matérialité de l'idéologie : le vaudou n'est pas la traduction de la révolte, parole *de* la rébellion, mais la révolte même, la parole rebelle en effet. Le colon ne s'y trompe pas qui craint le vaudou, c'est-à-dire la menace actualisée.

Les marxistes haïtiens, Depestre, Roumain, en méconnaissant la légitimité révolutionnaire du vaudou, lieu et enjeu de la lutte contre la colonisation à ce moment de l'histoire, reproduisent, avec cette perte du sens dialectique, les mécanismes de résistance de l'idéologie dominante à une idéologie

dominée. L'auteur dégage plusieurs points décisifs : l'appréhension du phénomène colonial : qui part du point de vue du colon part du point de vue de la domination idéologique ; l'importance, pour l'intervention révolutionnaire, de la connaissance du poids spécifique de la révolte. La transformation des conditions matérielles ne passait pas, à cette époque, de manière accessoire par le vaudou mais par sa réalisation. Sa disparition coïncide avec la transformation effective des conditions matérielles de l'esclave. Un autre point majeur de cette étude du vaudou est l'insistance sur le rapport de l'idéologie à l'histoire : la teneur révolutionnaire d'une idéologie dominée est fonction de la place que lui assigne l'histoire. Le vaudou n'est pas une pure essence rebelle, mais tire sa valeur révolutionnaire de la classe dont elle constitue à un moment précis l'expression idéologique. Le duvaliérisme, aujourd'hui, ne peut « bafouer » l'idéologie vaudou, puisque le vaudou occupe en ce moment une place différente de celle qu'il occupait durant la lutte des esclaves de Saint Domingue. Le marxisme haïtien, qui dénonce sur ce point une des pièces du « complot culturel » dont le peuple haïtien serait victime, entretient l'illusion métaphysique de la valeur en soi d'un ensemble idéologique.

Les enseignements en provenance de l'analyse du phénomène vaudou sont dégagés avec netteté : dans une société de classe existent des idéologies propres aux classes dominées. Le mouvement qui travaille les idéologies dominées est un mouvement de tension antithétique à celui d'assujettissement caractéristique de l'idéologie dominante. Ainsi dans un pays colonisé, cette tension se manifeste dans la négation que fait l'esclave de toute marque de son individualité, tel son nom chrétien reçu du maître, « condition du maintien de l'aliénation et de la soumission au maître et à son ordre » (p. 107), et par la reconnaissance-démarcation de son appartenance à une collectivité. Les idéologies dominées sont actives : un de leurs effets est de déterminer, nous dit l'auteur, les modalités d'imposition que l'idéologie dominante utilise dans sa résistance à la résistance. « Les opinions », « rationalisations embryonnaires », « éléments de culture populaire » sont autant de lieux des idéologies dominées. La lutte idéologique

se joue aussi à l'intérieur de chaque idéologie, de la même façon que toute idéologie n'existe que dans son rapport dialectique à son contraire. « La connaissance de chacune des idéologies en opposition passe par celle du rapport d'opposition à l'intérieur duquel elles s'inscrivent » (p. 141) : c'est l'application du mot d'ordre dialectique : primat de la contradiction sur les contraires. Enfin en ce qui concerne la greffe du marxisme aux idéologies dominées, Labrousse opère une distinction fondamentale : l'expression idéologique *de* la classe dominée, quand elle se trouve dans la phase définitive de transformation des rapports sociaux, ne se confond pas avec l'expression idéologique dominée : le « de » marque la rencontre d'une conscience de classe aiguïlée avec le matérialisme historique, « expression théorique et scientifique des intérêts politiques et économiques des dominés et des visées que portent et véhiculent leurs idéologies ». En d'autres termes, l'idéologie prolétarienne serait la forme achevée que peut revêtir le discours dominé dans une formation sociale capitaliste.

Un essai comme celui de Bernard Labrousse est revigorant et stimulant pour la recherche philosophique. Sa pensée « torpille », son discours, aussi brûlant qu'il est cohérent et implacable, se déploie au rythme de cette pratique irréprésentable qu'il décrit, la parole dominée révolutionnaire. Ses propositions, nécessairement inchoatives, marquent un tournant dans la compréhension de l'idéologie dominée. Épousant le mouvement constitutif de l'idéologie, son apparition dans sa division historique, Bernard Labrousse dessine, avec une superbe voulue, le mouvement révolté de la lutte idéologique.

Département de Philosophie
Université du Québec à Montréal

Houde, Roland, *Histoire et philosophie au Québec. Anarchéologie du savoir historique*, Trois-Rivières, Bien Public, 1979.

Robert Hébert

Volume 7, numéro 1, avril 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203134ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203134ar>

[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. (1980). Houde, Roland, *Histoire et philosophie au Québec. Anarchéologie du savoir historique*, Trois-Rivières, Bien Public, 1979. *Philosophiques*, 7 (1), 93–100. <https://doi.org/10.7202/203134ar>

HOUDE, Roland, *Histoire et philosophie au Québec. Anarchéologie du savoir historique*, Trois-Rivières, Bien Public, 1979.

par Robert Hébert

Disons-le tout de suite de façon claire, afin que rien de ce qui sera dit ne soit national-banalisé du revers de la main : ce livre de Roland Houde, professeur à l'Université du Québec à Trois-Rivières, est un coup de force étonnant à l'intérieur de la communauté philosophique québécoise, coup de force qui se révélera lorsque chacun, en toute liberté non pas de cause mais de réjouissance, entreprendra de *penser vraiment* ce coup de force. Sommes-nous prêts ? Est-ce trop demander ? Cela tient sans doute à la personnalité apparemment *trickster* qui le signe, au sujet épineux qui reste encore dans l'ombre et que nous approchons toujours dans une rhétorique du cauchemar, peut-être même au lieu d'édition, — entre le cosmopolitisme distant de Montréal et le fonctionnariat de la Vieille Capitale, les effervescences fin XIX^e siècle de la région ?

Mon propos est simple : présenter l'originalité du livre, décrire et ajouter rapidement aux problématiques qu'il pose, enfin penser (à mes risques et désirs !) ce qu'une anarchéologie du savoir historique permet aujourd'hui pour notre présent ; autrement dit, en quoi elle est libérante.

Histoire et philosophie au Québec est donc un livre borgésien, plein de ruses signifiantes, offertes et camouflées à la fois, Plaisir des renvois, des notes en bas de page, plaisir des italiques, plaisir des parenthèses : dédicace, épigraphes, exergue, préface . . . , épilogue, hors-textes, index, table des matières. Manière de faire un livre qui correspond à la manière-Houde de lire et de porter attention aux textes. Visant surtout à exposer « le lexique des topiques qui nous importent et qui nous retournent à notre temps et espace préliminaires

par rétrogradation accélérée », un vrai livre qui ne camoufle pas en fait sa vérité de livre. Cependant, il risque par le fait même de passer inaperçu, de n'être pas saisi alors même qu'il serait lu à la sauvette ou lu en cachette comme les fleurs du mal de son propre inconscient. J'y vois trois zones de méprise possibles. Il ne consiste pas en un recueil d'articles de Roland Houde ; il ne permet donc pas de saisir immédiatement le style, l'ampleur d'un cheminement. Pourtant sont là résumés, — par diverses circonstances, bibliophilie, *canadiana*, — vingt ans d'un travail actif sur la question, *d'une fidélité et d'une constance uniques* dans l'histoire de la communauté philosophique québécoise. Il ne se présente pas non plus comme une contribution épistémologique à un problème précis en historiographie. Non des thèses. Pourtant le sous-titre est fondamental et à lui seul engendre un questionnement théorique qui, poussé jusqu'au bout, demanderait de revoir une discipline entière : l'histoire. Enfin, il n'est pas une simple anthologie de textes québécois, mais bien une prise de position guerroyante (injuste à certains égards — mais qui maintient une mesure de justice dans ce qui s'appelle une escalade ?) par rapport à certains *lieux communs québécois*. Et ce sont des textes et des signatures d'autrui qui y sont exposés. Seraient-ils plusieurs, en-revenants de *notre* « passé », avec des traces de combats que nous n'aurions pas su percevoir ?

Comment saisir ce livre ? Autrement dit, expérience rare au Québec où nous préférons souvent partir d'une grille de lecture théorisée, sanctionnée, le lecteur est confronté avec *une méthode qui s'invente elle-même* sans jamais se figer dans une théorisation hâtive (elle s'en moque), qui oblige à sa loi sans jamais obliger une interprétation, puisqu'elle joue sur une prolifération de rapports entre textes/contextes entre eux multiples, « biblio-tableaux ». Nouvel effort de compréhension à faire : cette méthode ne pouvait s'initier autrement. Essentiellement réactive, en deçà et (j'insiste) au delà polémique qui cherche à placer une autre voix, un travail, d'autres options comme si, occupée à mettre en place la richesse de ses informations, elle n'était pas arrivée en son temps (l'herbe sous les pieds coupée), ou comme si elle impliquait une *telle* solitude, liée à l'ampleur même de ce qu'elle découvrait. On

comprend dès lors que cette méthode fasse appel aux commentaires juxtalinéaires, « juxtalivresques jusqu'à l'ivresse ». Toute guerre indique son sacré. L'espace historiographique ouvert par le travail de Roland Houde se définit négativement contre les « trois pièges inhérents à toute volonté théorétique : a) subir son histoire, b) emprunter son langage et c) déborder son domaine ». Il suffit d'inscrire inhérents à cet espace les effets positifs de ce même travail méthodique, ivresse méthodique. Ce que je nommerai ainsi : agir sur sa propre histoire en montrant qu'elle est depuis longtemps en action (*wirklich*), inventer son langage en assumant une fois pour toutes (comme partout ailleurs) la noblesse de ses idiosyncrasies, s'en tenir à une sorte de pragmatisme ironique du détail pour permettre au même moment tous les autres domaines (situés) de la recherche.

Après une rétrospective sur le sens et l'origine de son parcours, Roland Houde divise son livre en trois parties : documentation historique (sources), appendices (problématiques) et textes.

Première partie : *commentaires sur des sources de documentation présentées par références bibliographiques*. Ces commentaires cherchent surtout à dégager le contexte de ces sources. Pour comparaison, les textes édités et/ou commentés par Yvan Lamonde (*Historiographie de la philosophie au Québec 1853-1971*, Montréal, Hurtubise HMH, 1972) et commentés dans *Histoire et philosophie au Québec* sont les suivants : Pâquet, Papillon, Bastien, French et Brault. Roland Houde ajoute huit sources : Roy (1935) sur l'histoire du thomisme au Canada ; Senécal (1935) sur l'enseignement routinier de la philosophie dans les collèges classiques ; Cauchy (1968, re-publié dans la 3^e partie) ; Régis (1973) sur la décléricalisation ; Forest (présenté par Lamonde et Lacroix, 1976) sur les débuts de la philosophie universitaire à Montréal ; enfin, pour des raisons belliqueuses mais pour lui signifiantes, Lacharité (1970) sur l'enseignement de la philosophie en sa rupture 1968-1970, et Brodeur (1975) sur l'insertion sociale de la philosophie ; analyse-décodage de modèles et nécessité de dédramatiser la question, textes par ailleurs importants parce qu'ils enregistrent dans un certain

discours une polarisation institutionnelle (Université du Québec), qui est toujours somme toute active et qui fut l'événement de la décennie. À cela, l'on devrait ajouter, ce me semble, les deux tomes entiers des *Matériaux pour l'histoire des institutions universitaires au Québec* (Cahiers de l'Institut supérieur des sciences humaines), Québec, Université Laval, 1976. Ne serait-ce que pour découvrir, en plus, les travaux de Marcel Fournier : « Histoire de la philosophie au Québec et intérêts sociaux des philosophes », t. 2, p. 46-56 ; poursuivre avec « les conflits de discipline : philosophie et sciences sociales au Québec 1920-1960 », dans *Philosophie au Québec*, Montréal-Paris-Tournai, Bellarmin-Desclée, 1976, et récemment *Communisme et anticommunisme au Québec (1920-1950)*, Laval, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1979.

Deuxième partie : *mise en place de problématiques* (à une exception près, courtes et elliptiques), *connectées à des références bibliographiques* : notion de liberté académique, organisation et difficultés singulières de la philosophie universitaire à ses débuts, perceptions d'ici de la philosophie d'ici, nationalité et philosophie dans sa dimension historique, figures (thomistes ou non) de l'apostolat social catholique au 19^e siècle, enfin, — dépassant les problèmes de périodisation et le fantasme de rigueur orthographique (comme le â de Paquet), — la constitution des lieux communs québécois en historiographie et la question d'une option fondamentale engagée. *Qui fait quelle histoire dans quel intérêt ?* On le voit, ces problématiques, pour la plupart, invitent à penser une *archéologie de l'académisme québécois*. Figures concrètes (cléricales, bureaucratiques . . .), dédoublements et complexité paranoïaque, méconnaissances, lorsque seul il garantit le lieu d'origine des décisions et des discours savants dans une société qui se perçoit et veut se percevoir en moment d'acculturation. À cette liste et dans cette foulée, nous attendons avec hâte une intervention houdienne sur, par exemple, « subventionnisme étatique et transmission des idées philosophiques au Québec » ou « politiques gouvernementales étrangères et conditions institutionnelles du rayonnement des intellectuels étrangers ».

Troisième partie : *anthologie de textes (sans commentaires)*, *avec courte présentation d'auteur*. Or, c'est ici que l'originalité et

la force de la méthode anarchéologique prennent une dimension étonnante ; le choix est précis, même s'il n'apporte pas avec lui ses possibilités théoriques. Dispersés un peu au hasard, je grouperais ces textes en trois lieux de signes. *Groupe a* : signes périphériques, deux textes magistraux, immenses, profondément engagés : Kirouac, *alias* Marie-Victorin (1925), qui dénonce les « endormeurs d'énergies et de talents », « criminel tour de force » des maîtres, qui, à l'intérieur de sa pratique scientifique et d'une conscience nationale virulente, montrent la nécessité de briser toutes les chaînes qui lient le pays ; Dumont (1959), qui propose une historiographie de la liberté à partir d'un inventaire réel et réfléchi (syndicalisme, associations, courants socialistes et démocratiques . . .). Texte différent de celui (1969) choisi par Lamonde, — texte administratif qui répondait davantage à la panique des professeurs de philosophie au collégial, — qui, archéologiquement, fait le pont avec sa dernière intervention dans *Philosophie au Québec* : « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », *op. cit.*, p. 23-48 ; à quoi il faut accoler la réaction analytique et extrêmement vigoureuse de Jean-Paul Brodeur : « À propos d'une question de Fernand Dumont », *ibid.*, p. 49-72. *Groupe b* : signes locaux, internes aux diverses institutions philosophiques québécoises. Où l'on pourrait vérifier et transformer les intuitions de Leo Strauss dans *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Free Press, 1952 ; la prudence et l'allusion comme manière d'écrire. L'avocat Perrault (1930) sur le contexte du combat laïc — sortir la philosophie des chaires d'enseignement ; Péghaire (1942) sur l'importation *select* des philosophes étrangers, sur le style réfutationnel, sur le contexte des congrégations, ordres ecclésiastiques différents ; Cauchy (1968), vaste panorama de l'histoire de la philosophie au Québec, qui cherche à donner un sens terminal en termes d'attitude autonome : « filtrer et réinterpréter les influences provenant de l'extérieur en fonction de notre passé ». *Groupe c* : signes de contiguïté entre philosophie et littérature. Contiguïté de réflexion et/ou de réflexes de rupture à l'intérieur de l'univers philosophique. Thériault (1959) sur la nécessité d'un outil philosophique : « l'auto-interrogation, l'inquiétude des philosophes comme des philosophants obliquera vers une fin qui sera devenu bien

précise. » Brault (1963) sur la précession de la poésie-littérature quant à la question du pays et l'« effort de nomination » commun. Autrement Aquin (1947) et Duguay, *alias* Yaugud (1962), incandescents, présents dans cette anthologie pour avoir été un jour fascinés par la philosophie. Comme d'autres (Préfontaine, Chamberland). Or, ce groupe couvre une dimension *extrêmement pertinente* du point de vue historiographique : celle du travail (souterrain ?) de la littérature qui, dans la démission des élites savantes et en dehors des institutions philosophiques, a revendiqué, a obligé les philosophants à penser leur rapport à un pays et à une culture vivante. Sans doute y aurait-il une évolution à marquer. Années 1960 : stabilité d'un lexique, enracinement et géomorphismes, catégories anthropologiques. Années 1970 : rupture occasionnée d'une double manière : d'une part, l'importation et la circulation de disciplines essentiellement sémio-logicisantes (linguistique, psychanalyse, économie politique . . .) au lieu même de l'écriture ; d'autre part, les bouillonnements américains de la contre-culture. Je rêve d'une anthologie des sources philosophiques de la littérature vivante, sorte de montage-*rock* de lectures, un peu comme le livre cordial de Patrick Straram (*Questionnement socra/critique*, Montréal, L'Aurore, 1974). Interroger ce plaisir obscène de citer plein de noms propres, de rendre hommage, plaisir québécois des *alias* et des surnoms. Cette dimension de travail sur la contiguïté philosophie-littérature pourrait mener à certaines évidences qu'il n'est pas inopportun d'enregistrer. Premièrement, reconnaître que les circuits de l'espace littéraire (personnages, idées, techniques repérables) ne sont pas aléatoires ; comme en philosophie au Québec. Deuxièmement, comprendre et évaluer les transformations actives, les traductions qui s'y opèrent : vitesse, immédiateté, « engagement ». Troisièmement, découvrir, dans cette précession de la littérature sur la philosophie, dans le rapport circonstances-incandescences d'une langue, un trait qui marque l'évolution de *toutes les civilisations*. Comment alors le discours philosophique peut-il ici se servir de cette impulsion fondamentale, l'universaliser ?

On voit donc à quel niveau *Histoire et philosophie au Québec* et son parcours est un coup de force : à partir d'un schéma de

base, il libère le bouillonnement d'une parole qui est (fut et sera puisqu'il est) le nôtre ; il nous force à *penser autrement* notre rapport à la philosophie au Québec, aux philosophies qui y circulent selon certaines valeurs d'usage, à l'« expérience » philosophique. Poings. Tout le travail de Roland Houde converge vers cette notion d'anarchéologie, notion nulle part explicitée mais qui devient transparente et efficace de par sa méthode « juxtalivresque jusqu'à l'ivresse ». Elle joue sur les deux plans de signification du préfixe : *an-* privatif ; repère des signes marginaux, anarchiques par rapport à une époque, à un contexte et qui du même coup mettent en cause les lieux communs d'une histoire simplifiée. S'orienter vers « ces exceptions . . . à l'intérieur ou à l'extérieur des institutions philosophiques actuelles » ; *ana-* cinématique : mouvement d'analyse des conditions réelles (documents, instruments de travail . . .) et des pratiques qui déterminent le savoir historique dans une société donnée. Faire « un modèle poly-concret d'un académisme que je croyais révolu ». Par conséquent, renversement de lieux communs qui prétendraient fonder une ère nouvelle dans la rupture d'un passé simple et qui, s'aveuglant sur la répétition des pouvoirs académiques, perpétueraient cela comme règle d'autorité. Faire silence sur le travail souterrain de toute pensée. Notre vision de l'histoire se renverse lorsque nous comprenons que nous avons souvent été libres, que toujours l'efficace fut claire — abolir *une* facette de l'*Entfremdung* ; que les signes sont là, mais que nous ne les avons pas lus (par intérêts) ; qu'il n'y a pas à fonder une pensée québécoise de par la pensée d'un manque, mais à poursuivre le libre travail de la pensée. Or paradoxalement, cela est de plus en plus difficile : le contexte institutionnel n'a changé en rien, et nous sommes de moins en moins libres des philosophies. Roland Houde apporte, montre, rit et rend digne, interpelle en patriote sans parler d'origine ou d'avenir (*fondamental* : ainsi il ne prête pas flanc au décodage de ces catégories ambiguës qu'on retrouve, par exemple, dans le discours dumontien), déculpabilise, délimite pour libérer. Sans imiter. Comme si son projet monstrueux devait aboutir à inscrire le non académique (« l'humain ») dans des lieux académiques ou à revendiquer, pour toute *praxis* philosophique québécoise, la

transparence de la vraie recherche. Vraie ? Comment est-ce énonçable ? Fermons le livre sur cette question.

Je suis reconnaissant de ce que, dans la foulée d'une anarchéologie du savoir historique au Québec, nous ne butions plus sur la cloison (culturelle) d'un pour-soi néantisé ou d'un pour-autrui un p'tit peu honteux de soi. Finies invalidité par invalidation ou survalorisation ! parlons valeur d'échange, parlons de ce qu'au Québec on a toujours *intensément et exceptionnellement* parlé. Et tout converge. Sont rendus possibles les travaux les plus archéologiques, « attentionnés » et, au même moment, dans l'axe d'une pensée québécoise qui rejoint ses extrêmes, — québécoise *uniquement* de se savoir penser en différence, — les plus grandes ontologies ou les théorétiques les plus audacieuses. Comme partout ailleurs. Au fond, il suffit d'énoncer pour nous-mêmes le lien entre le singulier et l'universel : énoncer que le discours philosophique n'est jamais déconnecté d'un territoire singulier-politisé lorsqu'il s'entreprend, énoncer que prendre soin du local, c'est découvrir les motifs institués de l'universel, se connecter à tous les lieux (situés) de la planète. Bien sûr, une telle anarchéologie ne nous délivrera pas de la solitude. Heureusement. Mais au moins saurons-nous que cette solitude n'est pas celle d'un pays imparfait (finis les conversations élitistes en sourdine, le *fatum* de l'identité-sanction !), mais *celle de toute création qui saisit sa circonstance*. Le reste ? Simple question de *véritables* stimulations. Comme partout ailleurs.

Département de Philosophie
Collège Maisonneuve

La rhétorique des discours sur l'indépendance : l'argumentation historique

Georges-A. Legault

Volume 7, numéro 1, avril 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203135ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203135ar>

[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

Legault, G.-A. (1980). La rhétorique des discours sur
l'indépendance : l'argumentation historique. *Philosophiques*, 7 (1), 101–130.
<https://doi.org/10.7202/203135ar>

INTERVENTION

LA RHÉTORIQUE DES DISCOURS SUR L'INDÉPENDANCE : L'ARGUMENTATION HISTORIQUE

par Georges-A. Legault

Quand nous qualifions un texte ou un discours de « rhétorique », qu'avons-nous exprimé ? Pour certains, la rhétorique est synonyme d'une « technique de la mise en œuvre des moyens d'expressions¹ », technique de manipulation qui fait fi de la vérité et de la réalité. C'est pourquoi nous retrouvons souvent accolés au terme de rhétorique les adjectifs « sonore », « trompeur » ou « creux »². Si le terme de rhétorique n'avait que cette signification, cela supposerait que l'homme ne peut prendre de décisions que d'après l'étude objective des faits. La vérité scientifique entraînerait immédiatement la volonté d'agir en un seul sens. Il n'y aurait pas des solutions possibles et une solution préférable pour certaines raisons, mais une seule solution vraie.

La logique de la décision n'a pas ce caractère « logique », car dans l'explication d'une décision apparaissent les valeurs et l'évaluation des soi-disant faits. Toute justification d'une décision met en opération le choix des données, l'importance accordée à tel ou tel fait (ponctuation des faits et des séquences de faits), et le choix des valeurs. C'est pourquoi les discours qui présentent et justifient une solution, bien qu'ils puissent avoir l'apparence de discours vrais, ne font qu'élaborer une argumentation justifiant un possible et un jugement sur le préférable.

Perçue ainsi, la rhétorique n'est pas l'exception mais la règle de tout discours dont l'objet est une décision. Les

1. *Dictionnaire de la langue française*, Petit Robert, 1978.

2. Document de travail, Parti Libéral du Québec, *Choisir le Québec ET le Canada*, février 1979, page 71. Dorénavant ce texte sera désigné par Document de travail et l'abréviation D.T., alors que le Livre blanc, Gouvernement du Québec, Conseil exécutif, *La nouvelle entente Québec-Canada* 1979, sera désigné par Livre blanc et l'abréviation L.B.

discours sur l'indépendance du Québec, quoi qu'en pensent leurs auteurs, s'inscrivent dans cette rhétorique. Chaque parti vise, par la force de ses arguments rhétoriques, à convaincre les gens de la supériorité de la solution qu'il propose au problème canadien.

Nous pouvons analyser la rhétorique d'un texte en montrant quels sont les principaux arguments et procédés utilisés par les auteurs. Par exemple, il s'agit de faire voir à quels endroits du texte l'auteur recourt aux arguments d'identité, de transitivité, d'incompatibilité, de réciprocité, de dépassement. Les travaux de Ch. Perelman et de L. Olbrechts-Tyteca³ peuvent constituer dès lors la grille d'analyse pour l'étude de la rhétorique. Cependant, l'énumération des arguments de la rhétorique sur l'indépendance du Québec ne saurait rendre compte de plusieurs aspects de cette rhétorique. En effet, toute rhétorique s'inscrit dans un moment historique déterminé et elle s'adresse, comme tout acte de communication, à un auditoire particulier. Même si on admet l'existence d'un auditoire universel, comme le font Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, cet auditoire demeure soumis au moment de l'histoire où apparaît le discours. Ainsi, le rapport arguments-auditoire est omniprésent dans tout discours et ne peut être perçu dans la simple énumération des arguments. De plus, les arguments utilisés dans un texte forment une unité rhétorique dénommée l'argumentation. Là encore, l'énumération des arguments est insuffisante, car l'argumentation n'est pas seulement régie par des techniques formelles. Se joint à celles-ci l'objet même du discours, qui impose ses limites et gouverne l'argumentation. Enfin, l'énumération des arguments de la rhétorique ne permet pas de faire voir l'aspect dynamique des discours, leur interaction. En effet, les discours ne sont pas parallèles. Chaque discours s'inscrit dans la dynamique des autres discours sur l'indépendance. Ainsi, le Livre blanc intitulé : *La nouvelle entente Québec-Canada* tient compte des discours antérieurs des fédéralistes. Or, cette dynamique des discours a une influence sur la rhétorique des discours postérieurs. L'analyse de la rhétorique des discours sur l'indé-

3. Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie, 1970.

pendance doit donc, si elle se veut plus complète que l'énumération des arguments, tenir compte d'un aspect statique, le cadre général de l'argumentation tel que déterminé par l'indépendance du Québec, et d'un aspect dynamique, l'interaction des discours.

Dans la période préréférendaire, l'auditoire que nous formons tous se voit présenter différents discours qui proposent des *solutions*, qu'il s'agisse de souveraineté-association, de fédéralisme renouvelé ou de troisième voie. L'argumentation est ici déterminée par ce premier axe, la solution. Cependant, cet axe appelle un complément, celui du problème, du problème canadien. Ainsi, le couple problème canadien — solution constitue les éléments centraux autour desquels s'unifient les arguments. Dans la mesure où on accorde plus d'importance à un axe, par exemple la solution, l'analyse du second axe sera plus faible. À la limite, on peut imaginer un discours portant sur l'axe du problème canadien, qui laisserait dans l'ombre celui de la solution.

Le cadre général de l'argumentation sur l'indépendance du Québec ne se réduit pas à ces seuls axes. En effet, le problème canadien, c'est celui du fédéralisme. Ainsi, l'argumentation sur le problème canadien regroupe, d'une part, les arguments qui déterminent les causes du problème (jugement de fait) et, d'autre part, ceux qui permettent de faire le bilan du fédéralisme canadien (jugement de valeur).

Le cadre général de l'argumentation sur l'indépendance du Québec se résume ainsi : deux grands axes, le problème canadien et la solution, le premier regroupant deux aspects, celui des causes du problème, et l'autre le bilan du fédéralisme. Cependant, comme nous l'avons indiqué, l'objet du discours, s'il détermine l'argumentation, se joint aux techniques argumentatives. C'est pourquoi au niveau du cadre général de l'argumentation, nous pouvons discerner deux grandes orientations qui correspondent aux deux grandes techniques argumentatives analysées par Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, soit l'argumentation quasi logique et l'argumentation basée sur la structure du réel. En effet, toute solution présentée est susceptible d'être critiquée selon le point

de vue des conséquences possibles qu'entraînerait cette solution, ou selon le point de vue de la cohérence, cohérence de la solution avec le problème posé. Dans le premier cas, on tente de montrer que la solution, même si elle est cohérente avec le problème posé, n'est pas à retenir, puisque les conséquences pratiques seront plus désavantageuses que le problème à résoudre. Dans le second cas, on tente de montrer que la solution ne correspond pas au problème posé, qu'elle n'est pas la solution pour résoudre le problème, ou bien que ce n'est pas le problème qu'il faut résoudre. En critiquant ainsi la manière de poser le problème, on utilise le critère de cohérence entre la solution et le problème afin d'invalider la solution.

Dans les pages qui suivent, nous nous proposons d'analyser uniquement l'argumentation historique de la rhétorique sur l'indépendance du Québec. Or, cette argumentation s'inscrit dans l'axe du problème canadien. En effet, on fait appel à l'histoire soit pour déterminer les causes du problème, soit pour faire un bilan du fédéralisme canadien. Puisque les discours analysés accordent une plus grande importance à la solution, l'argumentation historique est utilisée pour montrer le problème canadien afin d'assurer une cohérence entre le problème ainsi posé et la solution proposée. L'argumentation historique prépare ainsi la position du problème et préfigure la solution.

Nous nous sommes limité, pour les fins de notre analyse, à l'argumentation historique du Livre blanc, *La nouvelle entente Québec-Canada*, et du Document de travail du parti libéral du Québec, *Choisir le Québec ET le Canada*⁴ afin de montrer comment leurs argumentations historiques s'inscrivent dans ce cadre général de l'argumentation et comment, en comparant

4. Il ne faut pas confondre le Document de travail, *Choisir le Québec ET le Canada*, avec celui de la Commission constitutionnelle du Parti libéral du Québec, *Une nouvelle fédération canadienne*, 1980, désignée par certains comme le Livre beige de M. Claude Ryan. Précisons que l'analyse de l'argumentation historique dans ce dernier document aurait été quasi impossible, puisque les considérations autres que celles sur la solution du problème canadien se trouvent uniquement dans l'avant-propos (p. 9-17). Or cet avant-propos, intitulé « Le défi canadien hier et aujourd'hui » présente la structure suivante : une introduction (p. 9-10) et deux sections, section 1.- « L'expérience canadienne » (p. 10-13), section 2.- « L'heure de la révision » (p. 13-17). Évidemment l'introduction vise le Livre blanc, *Une nouvelle entente Québec-Canada*, car ce texte obéit à la dynamique des discours et elle oppose à la « vision pessimiste » du Parti québécois la « vision fermement ouverte » du Parti libéral. La première section, « L'expérience canadienne », reprend en bref le bilan positif du chapitre 2 de *Choisir le Québec ET le Canada*. La

leurs positions, nous pouvons reconnaître certains phénomènes rhétoriques dus à la dynamique des discours. Sans prétendre à une étude exhaustive, nous nous proposons de souligner certaines fonctions de la rhétorique de ces discours. Nous utilisons ici l'expression « fonctions de la rhétorique » pour désigner l'aspect dynamique des discours, le rôle de la rhétorique dans l'interaction des discours et pour distinguer ces fonctions de celles, plus statiques, des arguments. L'énumération des arguments rend compte uniquement des fonctions des arguments et ne peut montrer pourquoi tel argument a été utilisé ou quel en sera l'effet possible sur l'auditoire. Puisque l'élaboration d'un discours et sa réception s'inscrivent dans l'horizon des discours précédents, certains facteurs déterminent alors la fonction attribuée à un argument. Ainsi, les arguments du discours peuvent accomplir les fonctions suivantes : la neutralisation des argumentations adverses, le renversement d'une argumentation, la ponctuation des faits et la correspondance du discours à l'auditoire.

Les discours, en s'opposant, cherchent à neutraliser certaines argumentations adverses. Pour accomplir cette tâche de neutralisation des argumentations, les discours utilisent deux éléments de la rhétorique, soit la sélection des données à présenter⁵ et l'association ainsi que la dissociation des notions⁶. La neutralisation des argumentations apparaît plutôt comme un effet du discours sur l'auditoire qu'une stratégie consciente de la part de l'émetteur. C'est pourquoi on ne peut réduire la fonction de neutralisation à un acte conscient, à une intention consciente de l'émetteur au moment de l'élaboration de son discours.

Puisqu'aucun discours ne peut embrasser toute la réalité, il faut donc choisir un certain nombre de faits. Les faits

deuxième section, « L'heure de la révision », vise le renversement de l'argumentation du Livre blanc concernant l'impossibilité de renouveler le fédéralisme, comme le démontrent, selon le Livre blanc, les échecs successifs de la révision constitutionnelle. Les faits historiques retenus sont alors ceux relatifs à la révision constitutionnelle depuis la Révolution tranquille. Dans ce document, ni le problème canadien ni les causes de ce problème ne sont précisés.

5. Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation, la Nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie, 1970, p. 154.

6. *Ibid.*, p. 550.

présentés sont donc automatiquement considérés comme essentiels au débat, et ceux qui demeurent dans l'oubli sont considérés comme accessoires à l'analyse. Ainsi, en oubliant de mentionner certains faits, on minimise leur importance dans le débat. Par contre, le discours adverse pourra puiser dans ces oublis certains faits qu'il jugera déterminants. Déjà le choix des données a une conséquence en regard de l'argumentation adverse, mais il y en a encore une autre façon de neutraliser l'argumentation. En associant certains faits sous une catégorie, on donne à ces faits ainsi réunis une force argumentative. Par contre, on peut traiter des mêmes faits mais sous des catégories différentes. Par cette opération de dissociation, on neutralise la force argumentative de l'association tout en affermissant sa propre position.

La sélection des données et l'organisation des données par l'association et la dissociation des notions constituent donc une partie de la rhétorique, et elle se réalisent en tenant compte des discours antérieurs. De plus, la manière de présenter un fait ou une donnée peut être choisie en vue de répondre d'avance à une critique possible. Dans ce cas, on adopte une attitude défensive, on cherche à renverser l'argumentation de la partie adverse. Le renversement, comme la neutralisation, vise une réaction spécifique de l'auditoire face au discours adverse. Le renversement est donc nécessairement une fonction qui exige de l'émetteur la conscience d'utiliser des arguments dans le sens de la fonction. Cependant, il ne faut pas confondre le renversement avec la neutralisation consciente d'une argumentation. Dans le renversement, il s'agit d'une réplique à une critique ou d'une réplique à une argumentation précise du discours adverse. Lors du renversement, l'émetteur se doit de présenter l'élément auquel il réplique, et ceci soit par des citations ou des résumés de la thèse adverse, soit par simple allusion à des critiques hypothétiques éventuelles, avant de procéder à sa réfutation.

Si les fonctions de neutralisation et de renversement déterminent le rôle de la sélection des données et de l'organisation des données par l'association et la dissociation

des notions, celle de la ponctuation des faits⁷ se rapporte à l'évaluation d'un fait ou d'une séquence de faits qui peuvent être interprétés différemment. Prenons l'exemple d'un contenu qui occupe la moitié du volume total de son contenant. Il existe deux manières de ponctuer ce fait : le contenant est mi-vidé, le contenant est mi-plein. En choisissant de ponctuer ce fait d'une façon ou d'une autre, on obtient un effet différent puisque dans chaque cas on insiste sur une caractéristique pour décrire le tout en cachant l'autre partie du phénomène. Dans un cas, c'est le plein qui est présent, dans l'autre, c'est le vide.

La ponctuation d'un fait ou d'une séquence de faits se distingue de la neutralisation d'une argumentation, car elle présente une manière d'interpréter un fait ou une séquence de faits. Ainsi, deux discours d'un même émetteur peuvent remplir les mêmes fonctions de neutralisation et de renversement et se distinguer par la ponctuation d'un fait ou d'une séquence de faits. Au niveau de la neutralisation d'une argumentation, il s'agit de sélectionner les faits, ce qui a pour effet de réduire la portée du discours adverse. Mais au niveau de la ponctuation des faits, il s'agit de présenter une interprétation de ce fait ou de cette séquence de faits, une vision des choses. La ponctuation différente d'un fait ou d'une séquence de faits met l'auditoire face à une alternative. Les fonctions de neutralisation et de renversement peuvent le conduire à faire un choix. Cependant, sa préférence pour une partie de l'alternative peut être acquise avant le discours.

Les fonctions précédentes, soit la neutralisation de l'argumentation adverse, le renversement, la ponctuation de faits sont interdiscursives. Elles sont utilisées à l'intérieur du cadre général de l'argumentation et elles tiennent compte des autres discours. Cependant, ces fonctions ne sont pas les seules à déterminer le discours. La rhétorique sur l'indépendance tient compte aussi des valeurs proposées par le locuteur et/ou partagées par l'auditoire. C'est ainsi qu'apparaîtra le rôle des valeurs spécifiques dans le discours et des effets de celles-ci sur la psychologie des auditeurs. De plus, l'argumentation sur

7. P. Watzlawick, P. Helmick-Beavin, D. Jackson, *La logique de la communication*, Paris, Seuil, 1972, p. 52.

l'indépendance, parce qu'elle s'inscrit dans la sphère de l'interdépendance, devra tenir compte de l'auditoire international.

Usant de cette grille d'analyse que nous avons brièvement esquissée, nous allons examiner les argumentations historiques qui, dans le Livre blanc et dans le Document de travail, présentent les causes du problème canadien. Plus précisément, nous allons voir de quelle façon chaque document utilise l'argumentation historique, en justifiant son recours à l'histoire, en sélectionnant certains faits historiques et en décrivant les faits historiques de la Confédération et de la Révolution tranquille.

1. Le recours à l'argumentation historique

Le Livre blanc et le Document de travail non seulement utilisent l'argumentation historique, mais ils fournissent aussi aux lecteurs une justification de leur démarche. Or, cette justification permet de saisir la raison de la sélection des faits historiques et de leur mode d'exposition. L'analyse de cette justification devrait montrer les principales fonctions de l'argumentation historique des deux documents et vérifier l'interaction des deux discours.

Les deuxième et troisième phrases du premier chapitre du Livre blanc nous disent :

Mais l'histoire enseigne que, si les démarches varient, toutes sont néanmoins le résultat d'une prise de conscience collective, d'une volonté de fidélité et d'un désir d'ouverture au monde. Or, l'examen de notre passé nous révélera, — s'il est nécessaire, — que le cheminement des Québécois, malgré tout ce qu'il a d'original, n'échappe pas aux grandes lois qui ont présidé, au cours des âges, à l'accession des peuples à la souveraineté nationale (L.B. p. 3).

L'argumentation historique suit ainsi le modèle théorie-application. Alors que la première phrase nous indique ce que « l'histoire enseigne », c'est-à-dire « les grandes lois qui ont présidé », la deuxième phrase nous indique qu'on procédera à montrer comment « le cheminement des Québécois » s'inscrit dans ces lois théoriques. C'est ainsi que l'ensemble des faits

rapportés dans ce premier chapitre devront « révéler » comment on s'inscrit dans ce mouvement de l'histoire.

En reconnaissant à l'histoire certaines lois (l'histoire enseigne), le Livre blanc trace déjà le cadre particulier de son argumentation. Bien que les fonctions de ce discours soient conjointes et simultanées, nous pouvons dégager certaines particularités, certains aspects de la relation histoire-lois.

En effet, les lois de l'histoire permettent de donner à l'action concrète un sens d'irréversibilité qui s'approche du déterminisme. Le cheminement vers l'indépendance du Québec est irréversible. En accentuant son caractère inévitable, on diminue ainsi une partie de l'angoisse de la décision de l'auditoire. Il faut noter que le Livre blanc ne mentionne pas explicitement ce thème de l'irréversibilité comme l'a fait *Option-Québec*⁸.

La deuxième fonction rhétorique des lois de l'histoire, la fonction la plus manifeste dans le Livre blanc, consiste à passer, en une première phase, de la norme au normal puis, en une seconde phase, du normal à la norme. Puisqu'il existe des lois de l'histoire, toute action qui suit ces lois ou normes sera considérée comme normale. En ce sens, l'indépendance du Québec est normale. Le recours aux précédents dans l'histoire des nations vient ainsi appuyer la thèse du normal.

Cette argumentation vise aussi à diminuer l'angoisse des auditeurs face à un choix qui, selon l'argumentation adverse, apparaît comme une exception. En effet, pour l'auditoire, le fédéralisme est un fait, c'est du domaine du normal, alors que sortir du fédéralisme apparaît comme l'exception, l'aventure. En montrant par les lois de l'histoire et les précédents que l'indépendance est normale, on cherche à neutraliser l'effet psychologique de l'argumentation adverse ou à diminuer la résistance psychologique des individus face au changement (sécurité-insécurité).

Le précédent historique, lorsqu'il est utilisé à l'intérieur même de l'histoire d'un peuple ou d'une nation, possède alors un effet de renversement. Le normal n'est plus considéré alors

8. René Lévesque, *Option Québec*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1968. Préface.

en relation avec la norme mais avec l'anormal. On retrouve cet argument dans le passage suivant du Livre blanc. De la norme historique à laquelle on ajoute un précédent, le cas des États-Unis d'Amérique, on conclut au normal. « Tôt ou tard, cette société eût secoué le joug colonial et acquis son indépendance, comme ce fut le cas, en 1776, pour les États-Unis d'Amérique » (L.B. p. 3). Cependant, ce normal ne se produisit pas, car il y eut un phénomène anormal.

Mais le sort des armes la plaça, en 1763, sous la tutelle britannique. Privés de leurs dirigeants, dont un grand nombre avait dû rentrer en France, soumis à de nouveaux maîtres parlant une autre langue, écartés des charges publiques par la Proclamation Royale de 1763, nos ancêtres, sans influence comme sans capitaux, et de surcroît régis par le droit anglais, virent toute la structure commerciale et industrielle qu'ils avaient édifiée passer graduellement aux mains des marchands anglais (L.B. p. 3-4).

Pour la suite de l'histoire, le fédéralisme conserve, dès lors, ce caractère anormal issu de la Conquête. L'indépendance du Québec est normale et le fédéralisme, anormal.

La deuxième phase, le passage du normal à la norme, s'effectue principalement au niveau du troisième chapitre intitulé *L'impasse du fédéralisme*. L'introduction est explicite. « Selon le gouvernement du Québec, l'histoire récente prouve l'impossibilité de renouveler le fédéralisme canadien, de façon qu'il réponde à la fois aux besoins du Québec et à ceux du Canada » (L.B. p. 35). Le développement montre que les échecs répétés sont normaux, puisqu'ils s'expliquent par l'opposition de besoins normaux. « C'est cette formule, qui satisfera à la fois le besoin d'autonomie du Québec et le besoin, tout aussi normal, de cohésion du Canada anglais, qu'entend maintenant proposer le gouvernement du Québec » (L.B. p. 47). Les faits historiques permettent dès lors de passer de la normalité des échecs à la loi de l'impossibilité de renouveler le fédéralisme (norme).

Tout en assumant ces fonctions, l'argument des lois historiques privilégie aussi un aspect de l'histoire, la continuité, la permanence vis-à-vis des changements. L'argument de continuité se développe en deux moments, celui des faits

négatifs, des difficultés et celui des valeurs. Ces deux moments sont étroitement reliés, car les faits négatifs soulignent la résistance et l'affirmation des valeurs. Ainsi, les faits historiques non seulement décrivent une réalité sociologique à un moment de l'histoire, mais encore posent cette réalité comme une valeur historiquement acceptée, préservée et à préserver. L'histoire enseigne, nous dit le Livre blanc, que les voies qui assurent la maîtrise du destin d'un peuple varient, mais que l'accession à la souveraineté nationale résulte toujours « d'une prise de conscience collective, d'une volonté de fidélité et d'un désir d'ouverture au monde » (L.B. p. 3). La conscience collective n'est pas seulement un fait, mais aussi une valeur ; la prise de conscience non seulement permet de distinguer les « nous » des « autres », mais valorise ce « nous ». Cet aspect est renforcé par la volonté de fidélité (valeur), fidélité à ce qui nous distingue des autres et affirmation de cette valeur dans l'ouverture au monde.

Pour poser la continuité des valeurs à travers l'histoire, valeurs du groupe, phénomène subjectif, le Livre blanc utilise, comme forme de présentation, l'analogie peuple-individu. Ainsi, la première phrase du premier chapitre affirme : « Les peuples, comme les individus, possèdent un génie propre et évoluent dans des conditions particulières ; c'est pourquoi ils ne parviennent pas tous à la maîtrise de leur destin par les mêmes voies » (L.B. p. 3). Grâce à cette analogie, l'histoire des peuples pourra s'articuler selon l'histoire des individus, la continuité historique du moi, le génie des individus, la prise de conscience des individus, la volonté de fidélité et enfin le désir. Le comportement des peuples pourra être ainsi person-nifié à travers les différentes périodes de l'histoire.

Ses luttes, ses succès et ses épreuves lui avaient donné conscience de son destin collectif, et c'est avec quelque impatience, dès lors, qu'elle supportait le lien colonial (L.B. p. 3).

Devant cette défaite, les francophones optèrent spontanément pour la fidélité (L.B. p. 4).

Dès 1763, désireux de s'affirmer, nos ancêtres entreprirent de résister (L.B. p. 4).

L'aspect volonté est apparent non seulement dans les actions, mais aussi dans les intentions des groupes et leurs motifs d'action. On cherchera donc les motifs des groupes. Ainsi au sujet de la Confédération, le Livre blanc précise :

Pour dégager l'essentiel, il faut revenir au point de départ de la Confédération, dans les années 1860, et aux motifs pour lesquels on a finalement opté, au Canada, pour un régime fédéral plutôt que pour le régime unitaire que d'aucuns proposaient (L.B. p. 15-16).

L'argument de la continuité des valeurs à travers l'histoire vise le caractère émotif, l'attachement individuel aux valeurs et l'attachement aux valeurs collectives du groupe. En plus, il prépare l'argumentation de l'abandon de ces valeurs, puisque toute solution autre que celle proposée entraînerait la perte de ces valeurs. Il prépare aussi l'argumentation du sacrifice à faire pour préserver ces valeurs. Mais l'argumentation de la continuité des valeurs, malgré les faits historiques qui la nieraient, assure aussi une autre fonction, face à l'auditoire international. Il ne faut pas oublier que les discours sur l'indépendance du Québec ont un impact sur la question de la reconnaissance du droit à l'autodétermination d'une nation ou d'un peuple. Dans son étude sur *L'accession à la souveraineté et le cas du Québec*, Jacques Brossard énumère les conditions requises pour avoir le droit à l'autodétermination et il applique ces conditions au cas du Québec. À la sous-section titrée « le dossier du Québec », il présente, parmi les autres considérations de ce dossier, l'élément suivant :

Parmi les arguments que le Québec pourrait invoquer pour justifier au besoin sa volonté d'accéder à l'indépendance, nous avons retenu jusqu'ici un certain nombre de griefs plus ou moins reliés à l'aspect juridique du problème. Le dossier québécois pourrait cependant comporter, outre un volumineux « cahier de doléances », un nombre abondant de motivations plus positives de nature strictement culturelle, économique et politique⁹.

La rhétorique des discours sur l'indépendance devra donc s'adapter, pour ceux qui revendiquent le droit à l'autodétermi-

9. Jacques Brossard, *L'accession à la souveraineté et le cas du Québec*, Montréal, P.U.M., 1976, p. 226.

nation, à cet auditoire international qui a le pouvoir de reconnaître ou non ce droit.

Ainsi, l'argumentation historique dans le Livre blanc, par le biais de l'irréversibilité, du passage de la norme au normal et du normal à la norme, de la continuité des faits négatifs et des valeurs conservées, pose les causes du problème canadien que l'entente Québec-Canada résoudra. Le problème est formulé en quelques mots ; il consiste dans la continuité historique de l'opposition entre, d'une part, deux besoins irréconciliables, soit l'autonomie pour le Québec et la cohésion pour le Canada anglais, et, d'autre part, entre deux volontés irréconciliables de satisfaire à ces besoins.

Le premier chapitre du Document de travail du Parti libéral du Québec s'intitule « Le fédéralisme canadien à un carrefour décisif ». C'est au début de ce chapitre qu'apparaît la justification du recours à l'histoire.

L'idée séparatiste a connu depuis deux décennies une diffusion relativement large, mais elle est encore très loin de refléter un sentiment majoritaire au Québec. Si néanmoins, cette idée a pu faire une pénétration aussi marquée en aussi peu de temps, ce ne peut avoir été le fruit du seul hasard. C'est au contraire l'aboutissement d'une évolution historique que nous devons chercher à comprendre loyalement. Pourquoi le Québec et le Canada s'interrogent-ils aujourd'hui sur leur avenir ? Cela vient de deux sources principales, soit l'évolution du Canada depuis 1867, et l'évolution du Québec depuis le deuxième conflit mondial (D.T. p. 11-12).

Dans le Document, l'histoire n'enseigne pas, elle renseigne. Son étude permet de comprendre notre situation historique actuelle, l'interrogation du Québec et du Canada sur leur avenir. L'analyse des faits historiques devrait ainsi montrer quels sont les problèmes actuels au Canada et quelles sont leurs causes. L'histoire nous renseigne sur l'*évolution*, celle du Canada et celle du Québec. Cette évolution, la transformation des personnes et des institutions, se vérifie par les changements et les effets de ces changements.

En ce qui touche le Québec, des causes non moins importantes ont produit depuis un quart de siècle des changements radicaux au niveau des attitudes et des institutions. Ces

changements ont entraîné une accentuation plus forte des valeurs culturelles, sociales, économiques et politiques québécoises et, conséquemment, une volonté très largement répandue d'un nouveau statut politique pour le Québec (D.T. p. 12).

L'histoire est ici conçue, contrairement à la position du Livre blanc, comme une discontinuité plutôt qu'une continuité. On ne reconnaît aucune loi historique, aucune règle permettant de prévoir que tel comportement de groupe se produira nécessairement dans le futur. De ce fait, l'argumentation par le précédent perd sa force. Ces deux points de vue sur l'histoire se neutralisent d'ailleurs, puisqu'une personne ne peut adhérer aux deux en même temps. On ne peut cependant pas les qualifier de contradictoires, car il s'agit d'une ponctuation différente de la séquence des faits historiques. L'histoire implique à la fois des aspects de continuité et de discontinuité ; et ainsi on peut lire les phénomènes historiques en maximisant la continuité et, de ce fait, en minimisant la discontinuité, ou lire l'histoire de façon inverse.

En accentuant la discontinuité historique, l'argumentation du Document de travail élimine la dimension de l'irréversibilité de l'histoire et en affirme le caractère réversible. Alors que la conception de l'irréversibilité de l'histoire conduit le Livre blanc à conclure à l'impossible renouvellement du fédéralisme, celle de la réversibilité de l'histoire conclut au renouvellement possible du fédéralisme. De plus, l'accent sur la discontinuité historique ne fournit à l'histoire aucune règle, aucune norme permettant de distinguer le normal de l'anormal de sorte que l'évaluation des phénomènes historiques se fera à partir d'une norme qui ne s'inscrit pas dans l'histoire.

La discontinuité historique explique aussi la discontinuité des valeurs et des réclamations du Québec. Par contre, elle n'entraîne pas la négation ou l'abandon des valeurs. C'est pourquoi dans le Document de travail on précise :

Nous assumons également avec fierté la nouvelle conscience québécoise qui s'affirme avec une force croissante dans tous les domaines depuis la Révolution tranquille » (D.T. p. 33).

Ainsi, la fonction émotive de l'argumentation historique des valeurs conserve sa force sur l'auditoire malgré la discontinuité.

C'est pourquoi dans le chapitre 3, consacré au « Choix du referendum », on précise :

Ceux qui voudront faire croire que l'on serait plus tiède ou moins engagé envers le Québec parce que l'on choisit la formule du fédéralisme feront montre d'une intolérance et d'un sectarisme politique inadmissibles. Il ne faudra pas hésiter à les récuser vigoureusement. Il n'est rien de plus laid et de plus odieux en démocratie que l'exclusivisme de ceux qui prétendent s'attribuer le monopole du patriotisme ou de la vertu démocratique (D.T. p. 73).

L'argument historique qui privilégie la discontinuité a pour effet de reconnaître une nouvelle situation au Québec qui exige des transformations constitutionnelles, mais il ne saurait soutenir que le Québec remplit toutes les conditions requises par le droit international pour revendiquer son droit à l'autodétermination.

L'analyse de l'histoire par le biais de l'évolution du Canada et du Québec permet de poser le problème canadien en ces termes :

Le problème de l'avenir fédéral canadien est ainsi posé à un double niveau : 1) là où ils trouvent encore une justification dans les faits, les griefs historiques nés de l'expérience du premier siècle de la fédération doivent être réglés à la satisfaction des Québécois et des Canadiens des autres provinces qui demandent aussi des changements dans le système politique canadien. Il faut réaménager les règles du jeu et les institutions de manière à faire tomber les inégalités et les injustices issues des institutions de 1867 et des comportements qui ont présidé à leur fonctionnement et à leur développement ; 2) aux griefs historiques d'hier, est venue s'ajouter depuis la Révolution tranquille une dimension nouvelle — une dimension proprement québécoise — qui soulève un problème plus profond et plus complexe (D.T. p. 28).

Le Livre blanc et le Document de travail optent donc pour des perspectives différentes de l'histoire, le premier pour la continuité, le second pour la discontinuité. Ces perspectives se neutralisent réciproquement et forcent l'auditoire à suivre une logique plutôt que l'autre d'après sa propre conception de l'histoire. Cependant, aucun de ces textes ne discute des principes de l'interprétation de l'histoire, puisqu'il s'agit

d'utiliser les faits historiques pour poser le problème canadien. Le discours présente de façon linéaire la situation du problème comme résultant de l'analyse de l'histoire, mais il s'agit là d'un processus de présentation qui n'est pas nécessairement celui de la découverte du problème.

À quelques reprises le Document de travail qualifie la vision séparatiste de « pessimiste » (D.T. p. 11, p. 57). Bien que ce terme ne soit pas utilisé expressément pour qualifier la perspective historique des souverainistes, on peut facilement imaginer qu'il le soit¹⁰. De même, les discours sur le Livre blanc peuvent s'adresser directement à sa perspective historique et la qualifier de « biaisée ». S'ouvre alors un nouveau lieu d'argumentation, une rhétorique sur la rhétorique. L'allusion au non-patriotisme de la position du Document de travail s'inscrit aussi dans cette démarche. Dans cette rhétorique, ce ne sont pas les faits qui sont en cause, mais la raison d'être de la décision d'opter pour la perspective de la continuité ou celle de la discontinuité historique. Ces argumentations cherchent à renverser l'autre et à faire passer les adhérents d'une perspective à l'autre.

2. La sélection des données

Les fonctions de l'argumentation historique que nous avons dégagées expliquent la grande différence entre le nombre de données historiques analysées dans chaque document. Le premier chapitre du Livre blanc, « Je me souviens », présente les faits historiques à partir du début de la colonie française jusqu'à aujourd'hui. Dans ce survol historique de cent quatre phrases, plus de la moitié (62 phrases) traite des faits historiques avant 1867. La sélection des données correspond ainsi à la perspective de la continuité. Dans le Document de travail, on ne retient que les faits historiques survenus depuis la Confédération et la Révolution tranquille. Les trois sections du premier chapitre du Document de travail, soit « les droits

10. Au moment de rédiger ces lignes, le document *Une nouvelle fédération canadienne* de la Commission constitutionnelle du Parti libéral du Québec, 1980, était encore en gestation. Or, dans ce document « l'imaginaire » devient « réalité », puisqu'on affirme : « La vision péquiste de notre avenir collectif est nouvelle par le caractère radical de la solution politique qu'elle propose. Elle est cependant très familière par sa perception pessimiste de notre histoire passée et de notre situation présente » (p. 10).

linguistiques », « le partage des pouvoirs », « les inégalités économiques et sociales », montrent donc les suites historiques de la Confédération et les causes de l'interrogation actuelle sur le fédéralisme, alors que la quatrième section, « la révolution tranquille : une nouvelle conscience québécoise », situe la nouveauté historique du Québec contemporain. Ici encore, la sélection des données correspond à la perspective historique adoptée, celle de la discontinuité.

La sélection des données correspond donc à la perspective historique adoptée, mais elle correspond aussi à la force argumentative principale du texte. Ainsi que nous l'avons souligné dans l'introduction, l'argument historique est utilisé lors de la présentation des causes du problème canadien de même que lors de l'élaboration du bilan du fédéralisme. Si l'argumentation principale du texte porte sur le bilan du fédéralisme, bilan positif et négatif, l'argumentation historique sur les causes du problème canadien est intégrée au bilan. En associant ces causes au bilan du fédéralisme en un seul tout indissociable, on peut justifier la sélection des données historiques à partir de 1867. Cette association est centrale dans l'argumentation du Document de travail. Ainsi on retrouve au chapitre 2, « Ce qu'est le Canada », les affirmations suivantes :

Nous reconnaissons sans détour au premier chapitre les fautes historiques qui ont été pour les francophones et les Québécois en particulier la source d'amères frustrations pendant le premier siècle de l'expérience canadienne . . . Mais il importe aussi, avant de tirer quelque conclusion, de tracer un bilan honnête des aspects positifs du bilan fédéral canadien (D.T. p. 33).

Ainsi, l'association entre les deux chapitres s'effectue par la notion du bilan du fédéralisme, bilan négatif et bilan positif, et l'argumentation historique servant à présenter les causes du problème canadien est englobée par le bilan négatif du fédéralisme. Le Livre blanc, par contre, préfère dissocier le bilan du fédéralisme des causes du problème canadien. Le premier chapitre réservé aux causes, le second réservé au bilan (« l'expérience du fédéralisme ») permettent, grâce à l'effet

cumulatif des deux argumentations, de fonder celle du troisième, « l'impasse du fédéralisme ».

La sélection des données et l'organisation de celles-ci par association et dissociation montrent que tout discours est partiel. En effet, on ne peut espérer que le discours puisse rendre compte de toute la réalité. Le Livre blanc et le Document de travail ne recoupent qu'une partie de l'histoire, ils sont partiels comme n'importe quel autre discours. Or, ce caractère partiel est souvent justifié rhétoriquement par le recours à des couples dissociants : essentiel-accessoire, principal — secondaire, important — futile. Nous retrouvons cette argumentation aux endroits les plus critiquables de la sélection des données. Le Document de travail, avant d'aborder son analyse historique, souligne la sélection des « sources principales » (D.T. p. 12). Le Livre blanc, dans le domaine du bilan du fédéralisme, procède de la même manière.

Il importe, plutôt, pour faciliter la réflexion en profondeur à laquelle la population est conviée d'ici le référendum, de faire le partage entre l'*essentiel* et l'*accessoire*, et, pour cela, d'étudier l'expérience du fédéralisme telle que l'a vécue le Québec, et du point de vue des Québécois (L.B. p. 15). (C'est nous qui soulignons.)

Puisque la sélection des données est une contrainte irréductible des discours, elle peut constituer un nouveau lieu d'argumentation et faire surgir une rhétorique sur la rhétorique. Ce phénomène se produit lorsqu'on effectue, par exemple, le rapprochement entre le partiel et le partial. Alors que le jugement « ce discours historique est partiel » est un jugement de fait, qui décrit que le discours en question ne traite que d'une partie des données disponibles, le jugement « ce discours est partial » pose un jugement de valeur sur ce discours. Le rapprochement entre partiel et partial s'effectue soit par le mode de l'implication, « ce qui est partiel est partial », soit par le mode de la causalité, « qui est partial est partiel ». Dans le premier cas, l'argumentation métarhétorique vise à neutraliser le discours par le jugement de valeur négatif, tandis que dans le second cas on vise directement le locuteur, l'auteur du discours. Il y a différentes façons de neutraliser la portée de l'argumentation d'un locuteur. Mais un recours

efficace consiste à discréditer le locuteur aux yeux de l'auditoire. La réputation des orateurs, leur image publique est importante dans le contexte de la communication, puisque l'auditoire sera porté à écouter ou à refuser d'entendre un locuteur qu'il ne respecte pas. Ainsi, en accusant le locuteur d'être partial, on tente de neutraliser la portée de son discours et de ses discours à venir. La preuve de la partialité sera alors puisée dans le texte partiel. Il suffit de voir les récentes accusations de « menteur », portées de part et d'autre à l'Assemblée nationale et retirées verbalement, pour vérifier la réalité de cette fonction métarhétorique.

3. La Confédération

L'argument historique, nous l'avons spécifié antérieurement, cherche à présenter les causes du problème canadien. Ainsi, l'analyse des faits privilégiés porte la marque de la perspective historique adoptée. C'est ce qui explique, dans un premier temps, pourquoi ces discours sur l'indépendance parlent différemment des mêmes faits. Ainsi en est-il de la Confédération, qui sera perçue par le biais de la continuité ou par celui de la discontinuité. Les citations suivantes sont particulièrement explicites sur ce phénomène, car elles illustrent par la présence des expressions « aux » et « au sortir de » les différences entre ces deux perspectives.

Aux conférences constitutionnelles de 1864 et de 1866, les délégués du Québec et ceux des autres provinces poursuivirent des objectifs bien différents (L.B. p. 7).

Au sortir des délibérations prolongées qui conduisirent en 1867 à l'adoption de l'Acte de l'Amérique du Nord Britannique, les Pères de la Confédération étaient convaincus d'avoir créé une nouvelle nation politique en Amérique du Nord (D.T. p. 13).

Ces citations illustrent encore le rôle de l'association et de la dissociation. Alors que le Livre blanc dissocie les délégués du Québec de ceux des autres provinces, le Document de travail les associe en tant que « Pères de la Confédération ».

Du point de vue de la continuité, la Confédération s'interprète à partir de l'opposition constatée dans l'histoire entre deux volontés irréductibles.

Le Haut-Canada, en particulier, voulait un parlement supra-provincial, doté de pouvoirs aussi nombreux et importants que possible, qui présidât aux destinées du nouveau pays ; le Québec, pour sa part, voulait se donner un gouvernement responsable, jouissant d'une large autonomie, qui garantît une fois pour toutes l'existence et le progrès du peuple québécois, — et qui fût son vrai gouvernement (L.B. p. 7-8).

La Confédération devient alors une victoire d'une volonté sur l'autre, comme l'indiquent les citations suivantes :

La première conception finit par l'emporter (L.B. p. 8).

L'avènement du régime fédéral canadien consacre donc, en même temps qu'il la favorise, l'hégémonie d'un Canada devenu anglais (L.B. p. 11).

Du point de vue de la discontinuité, la Confédération est le fait premier à partir duquel apparaissent les causes du problème canadien. C'est pourquoi l'A.A.N.B. est perçue comme une « solution ingénieuse », « une œuvre imposante » qui résulte d'un compromis.

Par le truchement des articles constitutionnels consacrés au partage des pouvoirs entre le parlement fédéral et les législatures provinciales, et aussi de l'article 133 relatif aux droits linguistiques, les Pères de la Confédération croyaient avoir trouvé une solution ingénieuse aux problèmes découlant de l'existence, au sein d'une même société politique, de deux grandes communautés culturelles et linguistiques, les Canadiens de langue anglaise et les Canadiens de langue française (D.T. p. 13).

Les Pères avaient conçu une œuvre imposante mais incomplète. Il en découla des interprétations différentes des droits respectifs de chacun qui entraînèrent par la suite de graves conflits (D.T. p. 13).

Chaque point de vue est appuyé par des références explicites aux auteurs de la Confédération. Pour démontrer le compromis, le Document de travail renvoie à J.A. Macdonald et à Georges-Étienne Cartier, représentants du compromis.

Plusieurs hommes politiques, John A. Macdonald en tête, auraient préféré une union législative. Car les problèmes économiques que devaient résoudre les colonies étaient graves et urgents ; ils requéraient à tout prix la création d'un gouvernement fort. Mais « nous avons pensé, déclarait Geor-

ges-Étienne Cartier à la Conférence de Québec du 10 octobre 1864, qu'une fédération serait la meilleure solution parce que les provinces sont peuplées par des nations différentes et des gens de religions différentes » (D.T. p. 13).

Le Livre blanc, par contre, ne réfère pas à G.-É. Cartier, mais uniquement à J.A. Macdonald pour montrer quelle conception l'a emporté.

Architecte de cette nouvelle constitution, John A. Macdonald n'en faisait point de mystère : « Nous avons concentré la force dans le gouvernement général. Nous avons déferé à la législature générale toutes les grandes questions de législation. Nous lui avons conféré, non seulement en les spécifiant et détaillant, tous les pouvoirs inhérents à la souveraineté et à la nationalité, mais nous avons expressément déclaré que tous les sujets d'un intérêt général, non délégués aux législatures locales, seraient du ressort du gouvernement fédéré . . . » (L.B. p. 9).

Si le Livre blanc ne mentionne pas le nom de G.-É. Cartier, il n'oublie pas pour autant le rôle qu'a joué la volonté des Québécois dans l'avènement de la Confédération. Cependant, cet élément du compromis est dissocié des causes du problème canadien. En effet, cet aspect est présenté lors de l'introduction au bilan du fédéralisme. De plus, en présentant le compromis par le biais de J.A. Macdonald, et non par les revendications de G.-É. Cartier, le Livre blanc considère que ce compromis est une stratégie de la part des non-Québécois plutôt qu'un compromis des Québécois.

C'est la volonté bien arrêtée des Québécois de ne pas revivre un nouveau régime d'Union et d'obtenir la maîtrise de leurs propres institutions, par le moyen d'un gouvernement bien à eux, qui explique surtout le caractère fédéral de la constitution de 1867. John A. Macdonald, qui avait bien perçu ce désir d'autonomie des Québécois, a plusieurs fois déclaré que jamais ces derniers n'auraient accepté un régime unitaire (L.B. 16).

Dans la rhétorique, les références jouent un rôle important puisqu'elles servent de preuve aux affirmations avancées. Le choix de la référence, d'une phrase parmi tant d'autres, d'un auteur parmi tant d'autres dépend de la fonction argumentative qu'on veut attribuer à cette référence.

Puisqu'il a pour but de préciser les causes du problème canadien, l'argument historique devrait en indiquer les facteurs

de responsabilité. En effet, l'analyse de l'histoire devrait permettre de distinguer les responsables de la situation actuelle, phénomènes, groupes ou individus. L'analyse historique permet alors d'évaluer les phénomènes. Certains faits et gestes sont blâmables ou louables. Or, de tels jugements ne peuvent être portés que si nous considérons ces faits à partir d'une norme. Sera blâmé ce qui ne correspond pas à une norme et loué ce qui y correspond.

La norme sert ainsi de critère pour distinguer le normal de ce qui est anormal, le déplorable de ce qu'on peut louer. Pour le Livre blanc, la norme est inscrite dans l'histoire. Ainsi que nous l'avons indiqué ci-dessus au sujet du passage de la norme au normal et du normal à la norme, le Livre blanc, en personnifiant l'histoire, montre les intentions, les mobiles et les actes volontaires des groupes en présence, de sorte que les besoins d'autonomie des deux groupes expliquent et causent l'impasse du fédéralisme, notre situation déplorable. La responsabilité de notre situation est alors imputée aux besoins 'normaux' d'autonomie des deux groupes et non à la malveillance d'un groupe.

Le Document de travail, puisqu'il ne reconnaît pas de norme historique, postule une norme quasi juridique, fondée sur la lettre et l'esprit de la loi, afin d'évaluer l'histoire.

En matière linguistique, les Québécois et en général les francophones avaient compris que l'article 133 énonçait le principe de l'égalité des deux communautés linguistiques au Canada. Loin d'attribuer à cet article une portée étroitement limitée, ils y trouvaient le germe et la garantie d'une égalité appelée à s'implanter dans tous les secteurs de la vie collective, partout au pays. Les gouvernements et les législateurs des autres provinces conclurent plutôt que l'article 133, pris à la lettre, définissait des droits fort restreints, dont l'application devait se limiter au Québec, au Parlement fédéral et aux cours de justice fédérales. Ils s'en tinrent généralement à une interprétation étroitement littérale et légaliste des droits garantis par l'article 133. Par delà les obligations précises définies par l'article 133, les autorités fédérales et celles des provinces autres que le Québec ne se reconnurent pendant longtemps point d'obligations légales et constitutionnelles envers les droits linguistiques de la communauté francophone (D.T. p. 14).

Cette norme permet donc d'interpréter les faits historiques et ainsi de déterminer les facteurs responsables de la situation actuelle.

Ainsi s'expliquent plusieurs décisions historiques déplorables qui entraînèrent des conséquences de deux ordres différents :

À toutes fins utiles, les provinces à majorité anglophone concurent et appliquèrent l'Acte de 1867 comme s'il leur avait accordé le droit incontestable de faire du Canada et des autres provinces un pays et des sociétés anglophones, à l'exception du Québec et des cas prévus à l'article 133 (D.T. p. 14).

En second lieu, le parlement fédéral . . . se savait porté et appuyé par une opinion publique — surtout au Canada anglais — avide de mesures concrètes, mais peu embarrassée de scrupules constitutionnels . . . (D.T. p. 19).

Les normes qui évaluent l'histoire sont différentes dans le Livre blanc et le Document de travail et elles conduisent à des évaluations incompatibles. Alors que le Livre blanc considère, à partir des normes de l'histoire, comme normaux les comportements des groupes anglophones, ceux-ci deviennent anormaux lorsqu'on utilise la grille quasi juridique du Document de travail. La solution, le retour à la normale, ne sera possible pour le Livre blanc que par un mécanisme respectant les besoins normaux, alors que la solution pour le Document de travail ne sera possible qu'en corrigeant les griefs issus de la Confédération. Dans le premier cas, la seule solution est la nouvelle entente Québec-Canada, dans l'autre le fédéralisme renouvelé.

L'argument historique n'est pas uniquement réservé à l'analyse des séquences des faits antérieurs ou postérieurs à la Confédération. Elle porte aussi sur le fait même de la Confédération, sur le document désigné par l'expression *British North America Act* (B.N.A. Act) pour le Livre blanc, et par l'*Acte de l'Amérique du Nord Britannique* (AANB) pour le Document de travail. Déjà, dans les titres utilisés, la ponctuation d'un même fait est transparente. Le premier insistant sur le fait que le document est une loi britannique, l'autre sur la traduction de cette loi.

La ponctuation différente accordée à un fait indique uniquement qu'on privilégie un aspect à un autre alors que les

deux aspects existent simultanément. Un est mis en évidence, en présence, l'autre est relégué au second plan. La rhétorique sur les articles de la Constitution présentée par les deux documents élabore une ponctuation différente du partage des pouvoirs et des droits.

Au sujet de la Constitution, le Livre blanc affirme :

Certes, les Québécois obtiennent un gouvernement responsable et autonome, mais d'une autonomie limitée à des juridictions alors perçues comme étant d'un intérêt plutôt local (L.B. p. 8).

Le fait historique de la Constitution est conçu ici à partir des critères de l'époque, car on souligne « alors perçues comme . . . ». Ceci sera confirmé dans le paragraphe subséquent grâce à la citation de J.A. Macdonald, que nous avons analysée antérieurement (p. 121). La présence dans l'argumentation est accordée, ici, à l'autonomie limitée. Le Document de travail ponctue le même fait d'une manière différente :

Grâce à l'article 92 de l'AANB, le Québec allait demeurer maître de son destin dans un grand nombre de secteurs vitaux directement reliés à sa culture originale. Écoles, institutions municipales, hôpitaux et œuvres de charité, propriété et droits civils, réglementation du commerce local et provincial, administration de la justice et dans une bonne mesure, agriculture et peuplement : autant de matières dont serait directement responsable à Québec un gouvernement contrôlé par les électeurs de cette province (D.T. p. 13).

En effet, la présence est accordée à l'autonomie, mais ceci à partir d'une perception de l'évolution historique postérieure à la Confédération. C'est pourquoi la phrase commence par « Grâce à » et précise « le Québec allait demeurer ». La différence de ponctuation d'un fait peut entraîner la maximisation du discours sur les points que l'autre ponctuation relègue au second plan. C'est pourquoi le Document de travail énumère les « secteurs vitaux », contrairement au Livre blanc.

Dans la dernière citation du Document de travail, on voit que la ponctuation concernant l'agriculture et l'immigration est précisée par l'expression « dans une bonne mesure » et que ces pouvoirs sont associés à l'autonomie. Par contre, le Livre blanc affirme : « L'agriculture et l'immigration sont des

juridictions partagées » (L.B. p. 8). Sortie de son contexte, cette phrase ne ponctue pas le partage des pouvoirs ; cependant, elle apparaît après celle précisant l'autonomie limitée des Québécois. La ponctuation précédente guide ainsi les phrases subséquentes.

Quant aux pouvoirs du Parlement fédéral, la comparaison des documents montre que si l'énumération des pouvoirs est en partie la même, la ponctuation diffère. En effet, « la nouvelle puissance politique et économique » (D.T.), c'est « l'État » (L.B.), et « son émergence et sa force seraient assurées par les pouvoirs importants » (D.T.). « Du Parlement fédéral relèvent exclusivement toutes les autres juridictions jugées essentielles » (L.B.).

Quant à la nouvelle puissance politique et économique que voulaient créer les Pères, son émergence et sa force seraient assurées par les pouvoirs importants dévolus au parlement fédéral sous l'empire des articles 91, 95, 96 et autres de l'AANB : commerce interprovincial et international, service postal, recensement et statistiques, banques et monnaies, lettres de change, intérêts de l'argent, poids et mesures, brevets d'invention, faillites et insolvabilité, droit criminel, politiques étrangères et politiques de défense, immigration : autant de matières qui tombaient en vertu de la nouvelle constitution sous l'autorité du parlement fédéral (D.T. p. 13).

Du Parlement fédéral relèvent exclusivement toutes les autres juridictions jugées essentielles au développement d'un État : transport, droit criminel, monnaie, banques, pêcheries, droits d'accise, tarifs douaniers, commerce interprovincial et international ; le gouvernement fédéral peut taxer et dépenser à son gré, légiférer sur toutes questions qu'il déclare d'intérêt national, désavouer toute loi provinciale qui paraît porter atteinte à sa compétence, et exercer toute juridiction non prévue dans la constitution (L.B. p. 8-9).

Alors que le Livre blanc mentionne dans ce paragraphe les pouvoirs généraux du Parlement fédéral, la question n'est pas touchée par la citation du Document de travail. De même, le paragraphe du Document de travail, que nous avons analysé dans cette section, mentionne un article de la Constitution que le Livre blanc ne mentionne pas, l'article 133. « Grâce à l'article 133, les droits linguistiques minoritaires seraient respectés tant au Québec que dans le parlement et les cours de

justice fédérales » (D.T. p. 13). Or, il ne s'agit pas d'oubliés réciproques. Les deux documents traitent de ces aspects dans d'autres chapitres ou sections. Ainsi apparaît cette dimension de la rhétorique d'associer en une unité certains faits ou de les dissocier pour les grouper autrement. L'association ou la dissociation peut faire l'objet de la métarhétorique, car elle a pour effet de neutraliser la force argumentative de la rhétorique adverse. Ainsi, le Livre blanc propose, en son premier chapitre, une étude de l'histoire, ce qui le justifie de considérer les motifs à l'origine de la Constitution de 1867 et d'étudier le partage de tous les pouvoirs, y compris les pouvoirs généraux ainsi que le rôle du Conseil privé de Londres. Par contre, le Document de travail propose d'associer les phénomènes historiques au bilan négatif de la Confédération, d'où le choix de la date historique de 1867 et l'organisation des faits autour de trois sections manifestant les griefs issus de la Confédération : les droits linguistiques, le partage des pouvoirs et les inégalités sociales et économiques. En distinguant ainsi la question des droits linguistiques et le partage des pouvoirs, et en commençant par les droits linguistiques pour présenter la Constitution, le Document de travail justifie la séparation entre les pouvoirs qui concernent la langue de ceux qui concernent la culture, des autres pouvoirs prévus dans les articles 91, 95, 96 et des pouvoirs généraux. Le même phénomène d'association-dissociation se réalise concernant la situation des francophones. Dans le Document de travail, les faits relatifs au sort des francophones sont étudiés selon la division tripartite indiquée plus haut, et on y ajoute comme dernière section : « La révolution tranquille : la nouvelle conscience québécoise ». Le Livre blanc préfère associer tous ces faits pour assurer une force argumentative à la catégorie générale, regroupant ces faits sous le titre « les francophones minoritaires » (L.B. p. 11). La disjonction permet donc de neutraliser l'impact de la conjonction, ou la conjonction essaie de neutraliser l'effet de la disjonction.

4. La Révolution tranquille

La Révolution tranquille est un autre fait historique que les documents ponctuent différemment. La question qui se

pose peut être formulée ainsi : « Comment désigner les habitants du territoire du Québec et comment expliquer cette désignation ? » Si une étude particulière de la terminologie et de la rhétorique utilisée pour désigner les habitants du territoire du Québec et du Canada s'avère intéressante, cela déborde le cadre de l'argumentation historique établie pour cet article. Les mots « Québécois » et « Québécoises » sont utilisés dans les deux textes sans qu'on définisse les critères permettant de savoir qui est Québécois. La question de la désignation peut se poser autrement : « Que forme l'ensemble des Québécois ? » Selon le Livre blanc,

La démarche autonomiste québécoise, en effet, n'est point une simple dispute administrative entre Québec et Ottawa ; elle n'est pas, non plus, l'expression de préoccupations purement régionalistes, à quoi plusieurs voudraient la réduire ; elle est la manifestation de la conscience lucide des Québécois et des Québécoises de former une communauté et un peuple distincts (L.B. p. 46).

Selon le Document de travail, « C'est la reconnaissance, dans les institutions politiques de l'avenir, de son statut de société originale, distincte et majeure, de communauté nationale différente » (D.T. p. 28).

Si on veut comprendre le pourquoi de cette différence de désignation, il faut revenir à l'argument historique. L'argument de continuité s'oppose à celui de la discontinuité historique. Les Québécois ont toujours formé une communauté et un peuple distincts selon le Livre blanc. Ainsi, concernant l'implantation en terre américaine, le Livre blanc précise :

En 1760, le long du Saint-Laurent, notre communauté formait déjà une société. Nord-américaine par la géographie, française par la culture, la langue et la politique, elle avait une âme, des habitudes de vie, des traditions, des institutions et des comportements qui lui étaient propres (L.B. p. 3).

Toujours dans le sens de la continuité, le Livre blanc indique à la fin de son étude historique :

Bien que, par certaines lois fédérales, on ait tenté sur le tard de susciter le bilinguisme dans les institutions centrales, ces exemples montrent que les francophones ne furent jamais

considérés, au Canada, comme formant une société, avec une histoire, une culture, et des aspirations propres (L.B. p. 12).

La Révolution tranquille apporte du nouveau, mais il s'agit toujours d'une continuité pour le peuple québécois.

Pourtant, à l'occasion de la Seconde Guerre mondiale, — et à cause d'elle, — le Québec est entré de plain-pied dans l'ère industrielle, laquelle provoqua, au sein de la population en général, un brassage idéologique sans précédent : les vieilles conceptions, sociologiques, intellectuelles, morales, politiques, furent remises en question ; découvrant peu à peu ses besoins et ses ressources, et aspirant à se moderniser, le Québec prit un nouvel élan, — que le régime fédéral centralisateur de 1867 cherche systématiquement à contenir (L.B. p. 12).

À cette thèse de la continuité, le Document de travail oppose celle de la discontinuité, d'où le titre « La révolution tranquille : une nouvelle conscience québécoise ». Comparativement au Livre blanc qui mentionne la Révolution tranquille en une seule phrase (citée ci-haut), le Document de travail développe le sujet en quatre pages et demie. L'enjeu est de démontrer comment la Révolution tranquille est un phénomène historique nouveau qui non seulement modifie les perceptions, mais, rend aussi caduques les dispositions de la Constitution face aux nouvelles réalités sociales. Au niveau des perceptions, le Document de travail précise :

Avant 1960, les Québécois s'étaient perçus comme des Canadiens. Certains les décrivaient comme des Canadiens d'expression française ; d'autres les décrivaient carrément comme des Canadiens français ; très généralement, on les présentait toutefois comme des Canadiens. Depuis 1960, très nombreux sont les Québécois qui tendent à se définir simplement comme des Québécois, c'est-à-dire comme membres d'une communauté nationale ayant son siège et son centre naturel d'intérêt au Québec, et nulle part ailleurs (D.T. p. 26).

Au plan politique toutefois, le Document pose le problème en ces termes :

2) aux griefs historiques d'hier, est venue s'ajouter depuis la Révolution tranquille une dimension nouvelle — dimension proprement québécoise — qui soulève un problème plus profond et plus complexe. Ce n'est plus seulement le redresse-

ment de certains torts historiques ou le maintien de ses prérogatives traditionnelles que le Québec exige. C'est la reconnaissance, dans les institutions politiques de l'avenir, de son statut de société originale, distincte et majeure, de communauté nationale différente. C'est aussi la reconnaissance de la vocation propre de l'État qui est appelé à incarner cette société et à être le premier responsable du développement de ses ressources physiques et humaines (D.T. p. 28).

Cet exposé de l'argumentation historique dans le Livre blanc et le Document de travail avait pour but de rendre explicite le jeu de langage, le jeu de la rhétorique de ces discours par le biais des fonctions de neutralisation, de renversement, de ponctuation des faits et de la correspondance du discours à l'auditoire. Cependant, cette étude manifeste aussi un double souci d'interventions. D'abord au niveau des discussions actuelles sur l'avenir du Canada, car quelle que soit l'issue du vote au référendum, nous arriverons à une phase de négociation, négociation d'une nouvelle entente ou d'une nouvelle Constitution. Or, si on se fie aux discours politiques analysés, on se rend compte que la solution est plus importante que l'analyse du problème canadien. En effet, la formulation du problème canadien tient en peu de mots dans ces documents politiques. Mais alors, comment entrevoir une négociation sur la solution d'un problème alors que l'entente n'existe pas sur sa formulation ? À moins d'une démarche contraire à celle de la rhétorique de la solution, donc à moins d'une rhétorique sur le problème canadien, les tentatives de solutions déboucheront toujours sur des référendums négatifs, qu'ils soient québécois ou canadiens. En effet, la rhétorique de la solution se satisfait jusqu'à maintenant d'un minimum de cohérence entre la solution et la définition du problème canadien. Plus le problème est simplifié, plus la solution apparaît comme la seule voie possible pour y répondre. De plus, la rhétorique de la solution s'articule aussi selon l'évaluation pratique des conséquences de la solution. Ainsi, conséquences prévisibles ou dites prévisibles peuvent amener le rejet d'une solution.

L'exposé de la rhétorique de ces discours sur l'indépendance du Québec permet aussi d'intervenir auprès de l'auditoire. Dans la mesure où l'auditoire se rend compte du jeu du langage, il pourra non seulement reconnaître de quelle façon il fait partie du jeu, mais il pourra aussi dépasser le jeu pour saisir les motivations de son geste politique.

Département de Philosophie
Université de Sherbrooke