

L'expression et les frontières de la réalité

Gilles Pronovost

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203300ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203300ar>

[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

Pronovost, G. (1986). L'expression et les frontières de la réalité. *Philosophiques*, 13 (1), 3–20. <https://doi.org/10.7202/203300ar>

Résumé de l'article

De par sa nature essentiellement symbolique, l'expression vise à faire ressortir des éléments partiels ou globaux propres à une expérience originale de la réalité, par la médiation de formes diverses, dont les principales sont le langage, l'art et la science. Quant à cette dernière, l'auteur prend l'exemple de la sociologie, pour conclure que celle-ci constitue comme la limite épistémologique de la structuration des phénomènes sociaux, expression, dans un langage dit scientifique, des constantes de la vie sociale.

ARTICLES

L'EXPRESSION ET LES FRONTIÈRES DE LA RÉALITÉ *

par Gilles Pronovost

RÉSUMÉ. De par sa nature essentiellement symbolique, l'expression vise à faire ressortir des éléments partiels ou globaux propres à une expérience originale de la réalité, par la médiation de formes diverses, dont les principales sont le langage, l'art et la science. Quant à cette dernière, l'auteur prend l'exemple de la sociologie, pour conclure que celle-ci constitue comme la limite épistémologique de la structuration des phénomènes sociaux, expression, dans un langage dit scientifique, des constantes de la vie sociale.

ABSTRACT. As being essentially symbolic, the nature of expression consists in bringing out partial or global dimensions related to a peculiar experience of reality, through many forms, mainly language, science, and the arts. As far as science is concerned, the author takes the example of sociology, and concludes that this discipline may be seen as the epistemological limit of the structure of the social phenomena, an expression, through a so-called scientific language, of the recurrent aspects of the social life itself.

INTRODUCTION

Nous utilisons tant de mots, et tant de voies, pour parler de tout et de rien, et nous avons parfois tant de difficultés, soit à nous comprendre, soit à exprimer clairement notre pensée, qu'on peut se demander pourquoi il en est ainsi, et surtout, ce que veut dire : *parler*. La question de savoir ce que nous voulons dire, quand nous nous exprimons, n'est pas vaine... Il y a tant de choses dans

* Ce texte est une version remaniée d'une communication présentée au colloque sur l'imaginaire, regroupement des professeurs en études québécoises, Université du Québec à Trois-Rivières, décembre 1984.

le moindre geste, dans l'infime mouvement des yeux ou du corps. Il n'est pas jusqu'à notre silence qui ne parle tout haut.

Force est de reconnaître que parler fait problème. Ne rêvons-nous pas secrètement du jour où, du bout des doigts, d'un silence, d'un regard, la totalité d'une pensée pourrait être entièrement exprimée et comprise ? Ne portons-nous pas en nous des traces d'indicible, comme un battement, comme un souffle qui meurt, et dont nous ne savons rien sinon qu'il est là, à attendre son heure, dans l'étincelle d'une pensée ? Ainsi, non seulement nous souffrons parfois de mal parler, d'une sorte d'impuissance latente à nous exprimer correctement, voire à reconnaître la signification de notre parole, mais en plus nous sommes porteurs de choses inconnues.

Certes l'homme a inventé, et parfois avec beaucoup d'ingéniosité, différents moyens soit pour exsuder ses pensées, soit pour en resserrer le déploiement. Notre distance d'avec l'animal se traduit notamment par le langage, dont on a dit qu'il est cette institution spécifique à l'espèce humaine : l'homme, dès qu'il est connu, est un être expressif. Nous avons construit les différentes disciplines scientifiques, lesquelles traduisent une emprise incontestable sur la réalité. Nous utilisons divers procédés artistiques pour cerner ce monde qui nous entoure, ce monde dans lequel nous sommes vivants. Nous avons même, depuis la nuit des temps, laissé à quelques grands hommes, ou à d'obscurs interprètes, le soin de dire en notre nom, ce que nous sommes ; nous avons produit une pléiade de savants, d'artistes, de poètes et de philosophes, qui nous ont informés un peu mieux sur la signification de notre réalité, ou encore sur la nature de notre destin.

Mais nous savons bien que tout cela ne suffit pas et ne suffira jamais. Nous sommes presque condamnés à parler toujours et toujours. Épisodiquement se lève un homme qui a tant et tant de choses nouvelles à nous dire. Et les librairies sont pleines de paroles qui n'attendent que notre regard...

On peut ainsi se demander : qu'atteignons-nous vraiment, quand nous tentons, par divers moyens ou procédés d'exprimer ou de comprendre la réalité extérieure ? Quelle est la portée véritable du langage scientifique ou artistique ? Jusqu'où va le sensé, où commence l'insensé ? Et y a-t-il des différences vraiment

fondamentales entre les procédés dont use la science et ceux en usage dans le langage quotidien ou la pratique artistique ?

Je n'ai pas, bien entendu la prétention de répondre à toutes ces questions. Elles forment néanmoins la trame fondamentale du questionnement auquel je veux m'attarder, sur la base de l'expérience et de la réflexion que j'ai sur une pratique scientifique particulière, soit celle du sociologue. Ce qui me semble en jeu, ce sont les possibilités mêmes, tout autant que les limites, de l'expression de la réalité extérieure.

1. LA PRODUCTION ET L'EXPRESSION DE LA RÉALITÉ

« Maintenant que notre coquille est détruite, qu'on est à un pas d'être partis des lieux et des objets où les jeux de l'habitude avaient tissé des toiles où faire courir des *idées* et des *sentiments*, maintenant qu'il ne reste plus rien de ça, on peut le dire sans se tromper : il n'y avait rien, il n'y a RIEN tout court. (...) Et là on voit, on sait, avec force, comme tout nus dans la neige, que ce qu'on est vraiment c'est un vide, que ce vide garde tout le temps sa force de vide, sa faim douloureuse, que ça dévore tout à mesure, nous avec. (...) On a trouvé qu'on est *un vide qui se refait*, que c'est ça notre sens et on est contents » (Réjean Ducharme)¹

Dans le domaine des symboles et des significations, il existe un versant de la réalité, celui par lequel la connaissance ou la reconnaissance est donnée, les attributs et les qualités répartis entre les objets, les catégories de compréhension et d'interprétation réappropriées, ré-actualisées, selon les situations et les contextes. Bref on peut parler en ce cas du mouvement qui va des significations à l'acteur qui les reçoit ou les utilise. Mythes, représentations sociales, stéréotypes, catégories culturelles dominantes en sont des exemples.

Mais il existe aussi un autre mouvement ; celui qui va de l'acteur aux significations qu'il produit, tente d'exsuder ; tel est ce qui sera appelé : « expression ». C'est le processus même de production des significations dont il s'agit cette fois. L'expression réfère au travail de production symbolique, aux divers procédés de construction de significations ; elle vise à manifester expressément des significations, elle présente, extériorise des signes.

1. DUCHARME, Réjean : *L'hiver de force*. Paris : Gallimard, 1973 p. 180-181 ; les italiques sont de l'auteur.

Il n'est pas suffisant d'exprimer quoi que ce soit ; il faut aussi être entendu, produire du sens qui puisse être reçu. Se parler à soi-même suppose déjà un interlocuteur. C'est pourquoi on peut dire que l'expression vise fondamentalement la transformation d'une expérience originale en un système social de significations, son insertion dans une sorte de communauté des intelligibilités. En d'autres termes, la production des significations ne se déroule pas à vide, pourrait-on dire, mais dans le contexte d'un entendement minimal commun, d'un univers partagé de compréhension de ce qui est produit.

1. Le travail de l'expression puise ses matériaux premiers dans un univers de signifiants, déjà donnés ; il est tributaire des intelligibilités déjà présentes dans la vie coutumière. L'expression exsude des éléments qui, à priori, sont déjà significatifs. Le poème n'existerait pas sans le langage, ni le roman bien sûr ; mais que serait la danse sans référence aux gestes quotidiens, que serait donc la peinture sans la toile de fond des significations sociales courantes ? Que serait la musique sans interprétation, et de l'exécutant, et du mélomane ?

C'est en vertu de sa nature symbolique que l'expression, dans son travail ne peut d'abord faire ressortir que des éléments *déjà* signifiants. Rien n'est exprimé qui *a priori* ne soit significatif, un peu comme le signifiant et le signifié ne sont que les faces opposées d'un même signe. Prenons l'exemple de la musique ; il y a tout d'abord la connotation même : place de la musique dans la vie sociale, différences de statut selon les milieux, styles, conceptions, etc. ; il y a aussi les règles musicales, formes conventionnelles de l'écriture des sons ; il y a les modalités d'exécution, le spectacle ; et il y a l'interprétation des sons entendus (« richesse », « beauté », « expression des émotions », « vivacité », etc.). L'expression musicale s'enracine dans des conventions sociales ; on peut entrevoir l'étendue des définitions, l'ample tissu des significations, dont toute œuvre musicale est tributaire.

En généralisant ces propos, il appert que tout procès de production, sous quelque forme que ce soit, est d'abord inscrit dans un univers significatif, dans lequel d'ailleurs il puise ses matériaux essentiels. L'expression manifeste, extériorise, identifie des éléments qui ont déjà leur propre signification sociale ;

l'expression ne peut donc relever que d'une sorte de sélection particulière de certains signifiants puisés dans l'univers infini des signifiants de la vie quotidienne. Le discours poétique, par exemple, possède un « style » d'expression fondée sur des chaînes de mots structurées de manière souvent peu orthodoxe par rapport au discours commun, ou encore fondée sur des essais de fabrication de significations nouvelles par des utilisations de la connotation affective ou autre des mots quotidiens ; il puise dans l'univers du langage ses matériaux premiers.

Toute activité de production symbolique est ainsi tributaire d'un univers de significations préalables, soit par les aspects de connotation auxquels elle participe, soit dans son utilisation de matériaux qui ne peuvent être que déjà signifiants (mots, gestes, formes, couleurs, etc.).

C'est pourquoi tout a déjà reçu quelque sens social, tout a déjà reçu un quelconque coefficient d'intelligibilité ; même ce qui est pensé comme « non-sens », « impensable » ou « inintelligible » a au moins cette signification particulière. L'activité symbolique de l'espèce humaine est totale, globale, rien ne lui échappe. La signification sociale est déjà en place au moment de la première activité expressive. Pour la raison que l'expression est liée comme son envers à la signification sociale. L'univers entier ne peut donc qu'être, dans sa totalité, significatif. En d'autres termes, il n'est pas possible, au moins pour l'espèce humaine, d'exister sans un univers de significations préalables ; on pourrait dire que l'espèce humaine et l'univers significatif sont comme les deux pôles complémentaires d'une même réalité, par analogie avec le signifiant et le signifié, pôles indissociables d'un même signe...

L'expression est ce long exercice d'appropriation, de mise à jour, de reformulation des significations sociales dont notre univers est tissé.

L'expression vise ainsi à puiser dans des matériaux déjà signifiants pour exsuder tout le sens dont l'homme social est capable, comme pour ajouter de nouvelles dimensions significatives qui auraient été oubliées, comme pour parcourir la densité symbolique de l'univers social en la balisant de nouveaux repères significatifs.

Dans ce premier moment de l'étude de l'expression, celle-ci ne serait donc pas possible sans cette signification préalable de l'ensemble de la réalité sociale ; en *ce* sens la « création », au sens strict, est impossible, puisque la seule activité d'invention ne peut reposer que sur l'utilisation nouvelle de possibilités déjà données *a priori*, que sur des combinaisons de signes déjà là, que sur une grille de référence déjà construite, que sur une signification première dont elle est marquée.

Mais l'on sait que l'univers social des signifiants, d'où l'expression tire ses matériaux, est relatif et changeant. Nous savons bien que, connaissance sociale, attributs, catégories de pensées, arguments, mythologies, bref que tout le contenu significatif propre à une époque donnée, a passé ou passera. La totalité des significations que véhicule une société est appelée, tôt ou tard, à se transformer. Même la science n'échappe pas, dans sa constitution, son contenu et son développement, à cette historicité, car nous savons aussi que les modèles, les théories et les concepts basculent un jour dans le passé, dans l'inexactitude ou l'erreur. En ce sens, si le monde social est le seul monde connaissable et exprimé, il est arbitraire... Il n'existe pas bien entendu de paramètres nous permettant de définir que telle culture, telle représentation est plus « objective » qu'une autre, à moins de faire appel à des garants méta-sociaux. Il n'existe pas de poésie définitive, non plus que de musique infinie. Il n'existe pas non plus d'univers social achevé. La connaissance que nous avons du monde social est conjonctuelle, partielle et passagère, sans que l'on puisse entrevoir comment échapper, si besoin en est, à cette situation.

Prophètes et prophéties, mythes et idéologies, dieux et déesses, viennent souvent s'engouffrer dans cette douleur de l'incertitude et de l'arbitraire.

Et même le sociologue, dans son expression de la réalité sociale, n'élabore certes pas une sorte d'autre social, qui serait une image plus fidèle du monde. L'historicité et l'arbitraire de l'univers social ont pour corrolaire la fragilité voire la mouvance des sciences sociales elles-mêmes, c'est-à-dire : les déplacements de point de vue, de perspectives, les modifications des concepts et des théories, la vétusté ou le parti-pris des interprétations.

C'est pourquoi la seule issue possible nous semble la suivante : parcourir sans fin, l'univers social, le monde des significations, grâce aux diverses modalités d'expression symbolique. Dire et redire du sens ; qui plus est, l'objectif avoué de maintes expressions symboliques est de dépasser l'horizon culturel d'une civilisation, aller au-delà des limites du sens, (roman, poésie, science-fiction, etc.). Mais cette intention fait partie intégrante de notre univers ; « il n'y a plus rien » est aussi contenu dans un espace de signification. Et à l'infini.

2. Mais cela ne doit pas s'interpréter comme l'impossibilité absolue de « création ». De toute façon, nous faisons régulièrement l'expérience de la capacité créatrice de l'espèce humaine, non pas cette fois par le surgissement, du fond de notre culture, de contenus latents ou inconscients qui savent nous émouvoir par leur justesse, mais par l'identification relative de sens nouveaux soumis à l'attention des hommes. Il y a des activités de production de symboles qui conduisent à des transformations radicales de notre compréhension, voire de notre connaissance ; c'est-à-dire qu'il y a des procès de constitution de sens nouveaux, signe d'une véritable capacité créatrice de l'espèce humaine.

C'est dans la relativité de l'univers social, dans son historicité, que le sens nouveau prend forme. Les cultures ne sont jamais à ce point refermées sur elles-mêmes qu'elles puissent dénier le changement. La production culturelle est cette ouverture vers les possibilités d'innovation radicale, contrepartie *négative* de la stabilité d'une société.

Les contrôles sociaux ne suffiront jamais à contenir dans les limites du déjà dit le sens dont nous sommes tissés, et ce, par-delà l'impératif absolu, pour toute société de parvenir à un certain équilibre. Chaque mot, chaque parole, peut être source de tensions. Et même si nous nous taisions tous, l'expression surgirait encore, des regards, des gestes, des mouvements ; il y a une contradiction fondamentale entre les impératifs propres au maintien, à la consolidation, à la permanence relative des structures sociales, et l'irrésistible quête d'expression.

Ce qui est « nouveau » résulte du fait que les sociétés sont de véritables passoires ; elles ne peuvent contenir les changements qui se profilent de toutes parts. Tout ce qui n'a pas encore été dit

manifeste la précarité, le caractère transitoire des sociétés constituées.

L'identification de la nouveauté de significations produites est sujette à son tour, à des procédés de définition sociale. Non seulement y a-t-il enjeux autour du « droit » à la créativité, mais il y a aussi des règles de normalité. L'expression culturelle de sens nouveaux se voit dès lors doublée d'une sorte de coefficient d'interprétation, puisqu'elle suppose un minimum de conventions sociales quant à sa production et à sa compréhension. Il n'est qu'à écouter les critiques d'art pour s'en convaincre.

En plus, donc, de constituer une opération combinatoire de signifiants déjà donnés, à partir de laquelle on ne peut conclure qu'à l'arbitraire de toute parole sur le monde, et à l'arbitraire de toute culture, il existe manifestement certaines activités expressives qui donnent lieu à des productions inédites de sens nouveau. Mais ici il faut départager la « nouveauté » identifiée en fonction des modèles culturels et des conventions sociales, de celle irréductible à toute identification passée, c'est-à-dire de cette nouveauté, unique, individualisée, issue de la pratique empirique. Le problème majeur qui se pose est celui des moyens dont on peut disposer pour départager l'activité combinatoire, les modèles culturels d'expression, et les significations sociales uniques issues d'expériences empiriques uniques. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que nous savons que la praxis humaine est le lieu de la fabrication d'expériences nouvelles et de traductions symboliques inédites ; et qu'en plus de cette totalité de significations sociales, dont nous sommes porteurs, dont nous tentons inlassablement de nous approprier, vient « s'ajouter » en quelque sorte un discours nouveau, ouvert à ces signes inconnus qui surgissent de l'expérience humaine, mais que nous avons tant de mal à identifier.

3. Ceci étant dit, nous pouvons maintenant interpréter ainsi la double fonction individuante de l'expression.

Il y a celle qui vise d'une part à l'individuation d'un contenu significatif ; par divers procédés, les acteurs sociaux fabriquent des chaînes de significations particulières, mais, ce qui est capital, à partir d'un univers de signifiants déjà donnés, à partir de matériaux divers utilisés à titre de signifiants. L'expression tend à isoler des pièces significatives, des morceaux de sens ; l'expression

identifie dans l'univers du sens des points d'attache symbolique, des points de repère, elle porte à l'attention des acteurs des ensembles de significations.

Mais nul ne peut se satisfaire de telles significations ponctuelles. L'expression est aussi une quête de totalité de significations, la recherche du sens global à donner aux choses et aux objets. L'expression est la voie qu'emprunte le fait social pour se donner une figuration d'ensemble de lui-même. Comme l'écrit Gadamer, en parlant de la science :

« ... il y a une anticipation du tout, qui précède déjà et englobe toute les schématisations particulières de la science. C'est le langage dans lequel nous grandissons, nous parlons et nous nous entendons les uns avec les autres, en agissant sur nous-mêmes et sur notre monde » (1982, p. 21).

L'art également, est fait de telles recherches d'appréhensions globales, de cette totalité à laquelle renvoient et le langage et toute expérience individuelle.

C'est une des caractéristiques profondes de l'expression que de se porter à la fois vers l'identification de toutes les significations particulières dont l'univers peut être tissé, et de sa signification dernière. Peine perdue, d'ailleurs, puisque l'espèce humaine, depuis qu'elle est connue, n'a pas cessé son travail d'expression, et qu'on ne voit pas le jour où elle cessera. Il y a dans l'expression, une sorte de douleur à ne pouvoir, une fois pour toute, contenir la signification de l'univers social; et malgré cela, sans qu'on n'entrevoie jamais la fin d'une telle tentative, l'espèce humaine continue de s'exprimer. Et chaque parole s'ajoute en quelque sorte, à la réalité sociale, vient en accroître la complexité et la densité.

4. Nous avons là, croyons-nous, les principaux éléments nécessaires à la poursuite de notre cheminement. Une sociologie de l'expression ne peut que faire d'abord appel à des constantes et des modèles culturels, tout comme elle peut indiquer, quand cela lui est possible, quelles sont les voies par où, pour l'instant la réduction analytique est impossible. C'est dans ce double mouvement des contrôles sociaux de l'expression et de l'ouverture à la véritable innovation, que se situe notre démarche: formes et modalités sociales de l'expression, limites actuelles du tracé

analytique : structures de la création culturelle, débordement vers l'historicité.

2. FORMES DE MÉDIATION DE L'EXPRESSION

L'expression symbolique emprunte diverses modalités, s'actualise, se manifeste, de diverses manières. Il n'y a pas d'expression sans une quelconque forme expressive. L'expression est toujours médiatisée.

1. - La forme la plus simple, la plus commune, et la plus essentielle, est le *langage*. Ce n'est pas un hasard d'avoir à la rappeler, puisqu'on sait que le langage constitue l'invention la plus originale de l'espèce humaine, est la manifestation la plus radicale de ses rapports avec l'environnement, par ce processus de dédoublement symbolique dont on a déjà parlé. Le langage est la forme première de la socialité. En conséquence, toute recherche sur l'expression suppose un minimum d'attention au langage. Comme ce n'est pas l'objet de cet essai nous ne ferons que souligner ceci :

« ... le langage est la forme des formes, il est ce qui fait que n'importe quelle forme est médiatisée en elle-même, inclut sa propre réflexion dans le mouvement par lequel l'existence humaine tente ses propres possibilités. Le langage, en tant qu'il est constitutif de la société proprement humaine, est forme médiatrice entre l'expression et la signification » (ORTIGUES, 1962, p. 25).

À l'intérieur du langage, le *discours*, en particulier, est une forme d'expression régie par un mode de communication proprement linguistique (*ibid.*, p. 24).

2. La *science* est aussi une forme d'expression originale, et relativement circonscrite ; elle s'appuie sur une tradition de recherche, des procédés spéciaux d'entrée en contact avec le réel, des techniques d'expérimentation, et un vocabulaire spécialisé. Sa particularité la plus remarquable, et, fondamentalement, celle qui la définit, est qu'elle tente de lier de la façon la plus adéquate possible, les signifiants et les signifiés ; elle vise la construction d'une sémantique qui soit formellement appropriée aux référents empiriques ; en d'autres termes, le langage qui lui est propre veut dénoter de la façon la plus stricte possible le compte-rendu des données de l'expérience (voir GRANGER, 1965) ; elle y parvient

à l'aide d'un univers sémantique rigoureusement construit et d'un contrôle des données de l'expérience (v.g. expérimentation en laboratoire). La science nous semble la seule forme d'expression qui puisse poser de façon adéquate le problème de la référence ; mais c'est au prix de la double manipulation et des symboles et des données empiriques ; hors de cela, les relations entre les éléments signifiants et l'expérience à laquelle ils peuvent référer demeurent toujours imparfaites, inadéquates, ambiguës même, et dans le cas de l'art elles sont parfois franchement inutiles.

On peut à bon droit se demander si ce que tente d'exprimer la science n'est que l'image de ses propres constructions sémantiques, voire le reflet de son langage particulier (langage souvent entremêlé de langages autres : langage quotidien, idéologies). Si un tel péril est constitutif de la science, la contrepartie nous semble son indiscutable emprise relative sur les phénomènes empiriques, puisque la science est capable d'*applications*.

3. La troisième grande forme d'expression que nous voulons identifier est l'*art*. Celui-ci est un procédé qui consiste à lier de quelque manière un élément quelconque, qui agit à titre de signifiant, et son contenu idéal tout aussi quelconque.

« ... l'art est lui-même, dans une certaine mesure, une technique sur le double plan des activités opératoires et figuratives. (...) on n'explique pas un langage en fonction des choses qu'il nomme ou des rapports d'idée qu'il exprime. Le but de l'art n'est pas de constituer un double maniable de l'univers ; il est, à la fois, de l'explorer et de l'informer d'une manière nouvelle. La pensée plastique qui existe à côté des pensées scientifiques ou techniques appartient à la fois au domaine de l'action et de l'imagination. » (FRANCASTEL, 1970, p. 13).

Il faut faire remarquer ce qu'on pourrait appeler sa pédagogie particulière de production symbolique. En premier lieu, l'art est très près de l'imagination sensible ; il s'attache à une densité de sentiments et d'émotions, qu'il tente d'extérioriser par des symboles naturalistes, matériels, par des appels à des éléments concrets, transposés sous forme concrète (v.g. gestes, formes matérielles) ou très abstraite (c.f. un poème de Paul Valéry) ; ou encore, il utilise des symboles stylisés, épurés, dans des formes concrètes d'expression (v.g. la musique qui, par des sons veut exprimer des sentiments). L'étendue de l'expression artistique va

ainsi de l'abstraction la plus élevée à la concrétude et la sensibilité les plus poussées.

Ce qui introduit à une deuxième caractéristique : l'art multiplie à l'infini la gamme des éléments pouvant faire l'objet d'une appropriation symbolique, ou d'utilisation à des fins de signification : sons, couleurs, formes, matériaux (bois, verre, tissu, métal, etc.), signes linguistiques, gestes et mouvements du corps. Tout est susceptible de transposition artistique. L'art nous semble l'activité ultime de manifestations du symbolisme inhérent à la socialité humaine, la preuve infinie de l'importance de la production symbolique.

L'art contemporain, pour sa part, se caractérise en plus par ce qu'on a appelé la disparition de la référence (KLEIN, 1970). L'exemple typique est la peinture dite abstraite : renoncer à l'image, ne vouloir rien dire, à la limite, que son intention de faire « œuvre d'art ». L'art moderne rejette toute référence hors de lui-même ; l'œuvre est à elle-même sa propre fin, elle se pose comme le commencement et le terme de sa « signification ». L'artiste moderne ne s'occupe plus du symbole (v.g. la couleur ou la forme) et de ce qu'il pourrait éventuellement signifier ; et effectivement, les toiles « abstraites » ne veulent rien dire, si ce n'est leur intention d'avoir été produites.

En d'autres termes, l'artiste délaisse la référence, pour s'attacher à l'opération de création ; la production artistique porte sur un aménagement des signifiants — qui sont souvent constitués de matériaux divers — auxquels sont indissolublement liés des signifiés, mais la quête d'une éventuelle signification ou la recherche de la référence empirique, constituent des tâches sans fin ; l'artiste contemporain a compris la part d'arbitraire des significations sociales, et les rejetant, s'attarde plutôt à ce qu'on pourrait appeler la grammaire du sens, se replie sur le geste même de création de symboles, indépendamment de leur portée significative ; si l'art est une manière d'exprimer n'importe quoi avec n'importe quel matériau retenu au seul titre de signifiant, l'artiste a compris que c'est l'*exprimer* qui est important, non le « n'importe quoi », ni même le signifiant. Telle est la définition la plus fondamentale de la création artistique : l'opération même d'expression, quels qu'en soient les résultats.

Ce faisant, on peut se demander si l'art n'est pas à inscrire dans une ambiguïté profonde d'où il ne peut échapper : soit se définir comme pure activité combinatoire de signifiants, et donc renoncer au sens, — telle toile n'est pas à comprendre, mais à voir — soit vouloir dire du sens, mais sans pouvoir le reconnaître vraiment : combien de poèmes n'échappent-ils pas à leur auteur ?

3. L'EXEMPLE DE LA SOCIOLOGIE

On peut maintenant se demander ce qu'exprime réellement la sociologie, quand elle traite des phénomènes sociaux. Je prends cet exemple parce qu'il s'agit de ma discipline de formation, et aussi parce qu'il s'agit d'un « cas » fort instructif quant aux possibilités qu'ont les sciences sociales de prétendre à une quelconque emprise sur le réel.

Si l'on revient au point de départ, les questions que l'on peut se poser, par rapport au travail du sociologue, peuvent se résumer ainsi : dans quelle mesure les concepts sociologiques constituent des productions de significations « nouvelles », ou plutôt des ré-appropriations de significations déjà construites ; ou en d'autres termes : dans quelle mesure les concepts sociologiques sont des inédits ou des calques des modèles culturels dominants. Une autre question que l'on peut se poser réfère encore au rôle que joue la communauté scientifique des sociologues dans la reconnaissance, l'acceptation ou le refus des productions sociologiques ; c'est-à-dire, aux procédés d'attribution de la légitimité accordée ou non à tel ou tel travail sociologique, ce que nous avons appelé : la reconnaissance sociale de la nouveauté.

Il n'a pas échappé non plus à maints observateurs l'existence de tensions constantes, en sociologie, entre les analyses particulières et les tentatives récurrentes de généralisations, d'interprétations globales, c'est-à-dire ce que nous avons appelé : la double fonction individuannte de l'expression.

On reconnaîtra que de telles questions nécessitent un examen détaillé, soigné, qui dépasse le cadre de ce texte. C'est pourquoi nous ne retiendrons qu'un aspect, aussi crucial, celui de la pertinence des concepts sociologiques par rapport aux phénomènes sociaux qu'ils prétendent décrire, sinon expliquer. Formulée

dans des termes analogues à ceux qui ont été utilisés pour l'étude de l'expression, la question peut se formuler ainsi : quels sont les rapports qu'entretiennent les concepts sociologiques avec la réalité sociale déjà structurée, et dans quelle mesure l'historicité de toute situation sociale ne rend pas précaire, sinon inutile, les tentatives de construction des concepts sociologiques, appelés tôt ou tard à devenir caduques ?

Nous sommes ici, comme dans toutes les sciences humaines et sociales en présence d'une diversité de niveaux d'analyse, d'interprétations et d'hypothèses ; de plus la sociologie de la connaissance nous apprend que le sociologue-observateur fait aussi partie de l'observation, et que ses concepts sont en partie relatifs à sa culture... Ce qui signifie, tel que je l'ai évoqué au tout début que si les concepts sociologiques sont foncièrement de nature historique et culturelle, la structuration de notre compréhension de l'univers social à laquelle ils nous invitent, est arbitraire. Car non seulement les structures sociales changent, mais aussi les catégories de l'analyse sociologique. Dans ce dernier cas, les déplacements de la production sociologique sont en grande partie tributaires des transformations des sociétés contemporaines elles-mêmes. Et il n'y a pas de « point d'appui » permettant d'affirmer la pertinence ultime, la justesse absolue, de tel ou tel concept sociologique. La sociologie est une discipline en tension constante entre la fidélité aux phénomènes sociaux, par des observations les plus pertinentes possibles, et la critique des structures en place ; elle nous fait étudier soigneusement des phénomènes que nous savons passagers, sinon à radicalement transformer.

On peut ainsi se demander ce qui est réellement désigné par ce terme de « social » : s'agit-il d'une dimension du réel qui ne peut être approchée que de façon détournée ? S'agit-il d'un objet fugitif et changeant que l'on tente de circonscrire de toutes parts et de multiples manières ? Y aurait-il, comme caché, une sorte de réalité sociale « ultime », « vraie », que l'expérience sociologique tente d'aborder par concepts interposés ? Ou encore : Ce social constituerait-il une sorte d'objet informe, insaisissable, une sorte de matière brute que le sociologue tente de domestiquer par une connaissance fragmentée et mouvante ?

Cette question de la *nature ultime* du social, et cette autre des attributs objectifs et fondamentaux de la réalité sociale, n'ont pas été souvent explicitement discutées. Je les ai soulevées, ne fût-ce que rapidement, pour souligner qu'elles font surgir ce débat stratégique, de la distinction entre les concepts et la « réalité ». Or, fréquemment, le débat est trop rapidement esquivé en sociologie par cette distinction cartésienne entre une réalité sociale, mouvante, inatteignable, inconnaissable, et des concepts sociologiques qui en constituent une sorte d'image ou de dédoublement, une sorte de « social de second degré » qualitativement différent de quelque chose que l'on ne connaîtrait jamais dans toute son étendue.

Si le réflexe est courant, et, dans une certaine mesure, légitime, le danger qu'il soulève est immense, car il suppose implicitement la représentation d'une sorte de « dualité fondamentale », en vertu de laquelle il y aurait, d'une part, la réalité empirique connaissable, certes, mais fuyante et au fond à jamais complètement inaccessible, et, d'autre part, des concepts qui, plus que de simples vues de l'esprit, constitueraient au mieux une image partielle, mais « contrôlée », de la réalité.

Je suis d'avis que nous devons refuser cette approche cartésienne. Il me semble qu'il n'y a pas, d'une part, le social « réel », empirique, riche et touffu, et d'autre part, un concept du social, sorte de « social théorique », et qui constituerait comme une image objective, stylisée, comme une sorte de modèle approximatif du premier et vers lequel la science tendrait en resserrant peu à peu son étreinte.

Je ne pense pas qu'il y ait des différences vraiment fondamentales entre le social que recherche le chercheur et les concepts qu'il vous livre à la suite de ses efforts d'analyse.

À l'appui de cette thèse, l'argument le plus important me semble le suivant : les concepts explicatifs, les modèles prédictifs, les constantes, voire les déterminants que recherche le chercheur dans son étude du social, seraient dénués de sens si, *effectivement*, les sujets individuels ou les institutions sociales n'agissaient pas ainsi. Les explications et les interprétations de la science tentent en effet d'en arriver à prédire ce qui devrait se passer dans telle ou telle situation, compte tenu de divers facteurs ; la sociologie, à son

tour, vise précisément à trouver les modalités et les lieux d'observation de telles prédictions. Or une telle recherche de facteurs explicatifs et prédictifs s'appuie tout simplement sur le fait *qu'il y a* des constantes dans la vie humaine : les corrélations statistiques, la recherche des structures de l'action sociale, les modèles psychologiques ou économiques, autant d'exemples qui se fondent sur l'existence de constantes et de régularités. La sociologie est la reformulation, selon les règles classiques de la méthode scientifique (vocabulaire univoque et clair, procédés de vérification, etc.) de la démarche des acteurs sociaux eux-mêmes.

Selon des termes déjà évoqués, l'expression de nature sociologique s'alimente aux constantes mêmes de la réalité sociale. Elle est un processus d'identification, de mise à jour, des structures dont la réalité sociale est tissée. Le discours sociologiques procède d'une sorte de sélection plus ou moins arbitraire des signifiants puisés dans l'univers à la fois stable et mouvant de la vie quotidienne, il puise dans la réalité sociale ses matériaux d'expression.

L'objectivité du social ne peut se fonder sur une dualité réalité-concept, dans laquelle l'objectivité serait du côté du concept, et la réalité apparaîtrait comme quelque chose d'informe... Je dirai plutôt que l'objet fondamental de la sociologie est non pas le social lui-même, mais ce que j'appellerais : *son objectivité radicale*.

Si donc quelqu'un se demande : mais qu'est-ce donc que cet objet dont nous parle le sociologue ? Mais qu'est-ce donc que cette chose dont il est question dans la sociologie ? La réplique devra faire appel à l'objectivité essentielle de toute situation sociale, tout autant qu'à son caractère passager et arbitraire.

De tout cela il s'ensuit une conséquence importante. La sociologie fait partie intégrante du social lui-même, non seulement en vertu de l'axiome bien connu selon lequel le chercheur des sciences humaines fait lui-même partie de son champ d'observation, mais aussi parce qu'elle constitue comme la limite de l'organisation objective du social. La sociologie est l'expression dans un langage particulier qu'on appelle scientifique, des constantes de la vie quotidienne, des règles d'action sociale, des modalités de fonctionnement des institutions. La sociologie est la

mise en forme objective de l'objectivité du social. Ses méthodologies, ses techniques, ses concepts et ses théories, constituent comme *la limite épistémologique de sa structuration*.

Si une dualité commode avait à être évoquée, ce ne serait certes pas entre le social-phénomène et le social-concept, puisque le second est un élément constitutif du premier. On songerait plutôt à la distinction science-objectivité, en vertu de laquelle serait dit : « science », tout procédé s'appuyant sur les usages courants de méthodologie, de définition rigoureuse des concepts, d'expérimentation contrôlée, etc. ; et serait dit « objectif » tout trait constant de la vie sociale ; en ce cas, le scientifique serait du côté de la science, et l'objectif du côté de ce que, faute de mieux, on peut désigner par « la réalité ». Dans la mesure où la réalité du social ne comporte pas que des aspects objectifs, il appert qu'il faut aussi faire appel à autre chose que la science pour en parler.

CONCLUSION

À partir d'une interrogation sur les possibilités mêmes qu'a l'espèce humaine de pouvoir exprimer de manière significative la réalité extérieure, il est apparu que la production des significations était soumise à des conditions sociales, historiques et culturelles dont on ne peut qu'entrevoir les difficultés, voire l'arbitraire. Mais puisque nous tentons malgré tout, indéfiniment, d'exprimer et de comprendre le monde qui nous entoure, l'expression oscille entre l'individuation des significations et la recherche de totalités significatives.

D'autre part, il est manifeste que nous utilisons des modalités, des registres fort divers, mais non contradictoires, d'expression. On peut sommairement et classiquement, distinguer : le langage, l'art, la science.

Pour ce qui est de cette dernière, nous avons rapidement pris l'exemple de la sociologie pour illustrer qu'à l'instar du langage, de l'art, cette discipline de recherche oscillait à son tour entre des formes singulières et globales d'expression de cette réalité particulière, qu'est la réalité sociale. Et, à l'instar de l'art, notamment, tout comme il n'y a pas de phénomènes de productions artistiques qui ne soient, fondamentalement des phénomènes d'appropriation

de l'une ou l'autre dimension de notre univers, de même il n'y a pas de concepts sociologiques qui, de manière même obscure, détournée, voire parfois franchement malhabile, n'exprime quelque facette de la vie sociale.

Comme l'écrit Wittgenstein, « il est évident que si différent que puisse être du monde réel un monde imaginé — il doit encore avoir quelque chose de commun — une forme avec le monde réel » (1961, par. 2.022). Cette « forme », qui consiste en « objets », on peut la traduire encore par : constantes, objectivités, structures. Parvenir aux formes, c'est atteindre les limites de ce que la science peut dire, et en même temps, les limites des structures arbitraires de l'instant.

Département des Sciences du loisir
Université du Québec à Trois-Rivières

BIBLIOGRAPHIE

- FRANCASTEL, Pierre. *Études de sociologie de l'art*. Paris : Denoël-Gonthier, 1970, 252 p.
- GADAMER, H.G. *L'art de comprendre*. Paris, Aubier, 1982, 295 p.
- GRANGER, Gilles-Gaston. *Essai d'une philosophie du style*. Paris : Armand Colin, 1968, 310 p.
- KLEIN, Robert. *La forme et l'intelligible*. Paris, Gallimard, 1970, 688 p.
- LANE, Gilles. *L'avenir d'une prédiction*. Montréal, Presses Universités du Québec, 1971, 159 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 1972, 395 p.
- ORTIGUES, Edmond. *Le discours et le symbole*. Paris, Aubier, 1962, 228 p.
- RIVIÈRE, Claude. *L'objet social*. Paris, Marcel Rivière, 1969, 380 p.
- TINLAND, Frank. *La différence anthropologique*. Paris, Éd. Aubier-Montaigne, 1977, 653 p.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. (Idées), Paris, Gallimard, 1961.

Problématique de philosophies morales occidentales

Simon Laflamme

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203301ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203301ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Laflamme, S. (1986). Problématique de philosophies morales occidentales. *Philosophiques*, 13 (1), 21–38. <https://doi.org/10.7202/203301ar>

Résumé de l'article

Les théories éthiques contiennent des contradictions et sont tissées de typologies parce qu'elles sont soumises à la double contrainte de la rationalisation et de la « pertinence ». Parce qu'elles doivent être rationnelles et « pertinentes »; toujours comprises dans des existences individuelles et sociales, variées et variables, elles sont semblables et différentes.

PROBLÉMATIQUE DE PHILOSOPHIES MORALES OCCIDENTALES *

par Simon Laflamme

RÉSUMÉ. Les théories éthiques contiennent des contradictions et sont tissées de typologies parce qu'elles sont soumises à la double contrainte de la rationalisation et de la « pertinence ». Parce qu'elles doivent être rationnelles et « pertinentes »; toujours comprises dans des existences individuelles et sociales, variées et variables, elles sont semblables et différentes.

ABSTRACT. Ethical theories include contradictions and are weaved with typologies because they are subjected to the double constraint of rationalization and « relevancy ». Because they must be rational and « relevant », always understood in varied and variable, individual and social existences, they are similar and dissimilar.

Qu'ont gagné nos législateurs à choisir cent mille espèces et faits particuliers, et y attacher cent mille lois ? Ce nombre n'a aucune proportion avec l'infinie diversité des actions humaines. La multiplication de nos inventions n'arrivera pas à la variation des exemples. (Montaigne, Essais, III, XIII.)

1. INTRODUCTION

Pas de société dans laquelle on ne retrouve à quelque niveau un consensus moral ; sans quoi la collectivité se transforme, se désagrège, explose. Une société est formée d'une pluralité d'individus, de groupes, à certains égards différents, à d'autres semblables, entre lesquels des rapports ne peuvent pas ne pas être entretenus directement ou indirectement. À cause de ses déterminations et des caractères de sa composition, à cause de l'inévitabilité de la communication ou de l'échange — dans leurs sens les plus

* Ce titre est celui d'une conférence lue à l'Université d'Ottawa, le 23 mars 1984, dans le cadre de *Colloquium*. Le texte présenté ici diffère de celui de la conférence par quelques ajouts.

larges —, à cause des besoins et des motifs du politique, de l'étatique ou de l'idéologique, une société se donne immédiatement des règles par lesquelles elle peut subsister dans la diversité. Dans la mesure où le social est immanent à l'humain, la morale l'est aussi. La morale n'est pas seconde par rapport à la société : l'une et l'autre apparaissent en même temps.

Certes, du fait universel de la morale il n'y a pas à inférer l'existence d'une morale universelle — dont les fondements pourraient être repérés dans une espèce de raison pure, de sens commun ou de droit naturel. Une morale n'est rien sans ce qu'elle exprime et ce langage est foncièrement social, historique. Néanmoins, de Platon à Sartre, il se dégage de différentes philosophies occidentales majeures comme un cadre *a priori* dont le penseur paraît ne pas pouvoir s'échapper. Ainsi, malgré les variations historiques, malgré les caractéristiques propres à des ensembles sociaux uniques, il semble que la société impose à l'éthique occidentale une matrice à la fois malléable et contraignante. L'ordre du discours éthique se fait propriété sociale et politique.

Or, reconnaissant qu'une étude sur les pensées collectives ne doit perdre de vue ni l'idée de contingence ni celle de nécessité, excluant qu'une solution à un problème sur ce sujet puisse consister en la définition ou bien d'une notion générique, ou bien soit d'une unité, soit d'un phénomène transhistorique, nous nous posons la question suivante : comment peut-on comprendre le fait de la ressemblance des éthiques occidentales et celui de la spécificité de chacune d'elles ? Interrogation immense. Elle touche à toute analyse générale sur le rapport entre le discursif, le social et l'historique. Interrogation banale. On sait par avance que l'irréductibilité sera culturelle et historique. Mais nous demandons précisément comment il se fait que le culturel et l'historique sont indispensables à la compréhension d'un fait aussi universel que celui de la morale. Il est fréquemment reconnu que l'universalité de la morale et l'historicité de l'éthique (la morale présentée par le philosophe) soient liées l'une à l'autre. Notre but est de consolider cette position qui, trop souvent, se résume beaucoup plus en une juxtaposition qu'en une corrélation. Pour répondre à notre question (partie 4), nous commençons par mettre en évidence quelques aspects originaux de la littérature morale (partie 2) puis nous construisons un dénominateur commun

(partie 3) qui servira ultérieurement à trouver en quoi consiste la singularité de chaque éthique.

2. L'ÉTHIQUE ÉLASTIQUE

Il n'y a pas à douter que le moraliste soit de bonne foi. Il n'y a pas à ridiculiser le rêve d'une humanité supérieure¹, d'une société meilleure² qui, dans plusieurs cas, pointe dans l'horizon lointain de son regard — d'autant moins que l'utopie qu'il affiche côtoie souvent des critiques perspicaces (et c'est sûrement là une des raisons pour lesquelles l'éthique se marie si régulièrement avec l'idéologie politique). Mais la littérature morale semble destinée sinon à établir des contradictions, du moins à entretenir la confusion. Ainsi, et ce ne sont là que quelques exemples, Aristote fait du bonheur parfois un état humain, relatif aux conditions matérielles de la vie³, parfois une activité d'indépendante perfection⁴ relevant quasiment du divin⁵; pour les stoïciens, Dieu est cause de tout, règle tout, mais l'individu est libre de se conformer ou non à la nature⁶; chez Kant, l'humain est libre mais soumis à

-
1. Le sage pour Platon, Aristote, le stoïcien; le saint, le croyant pour Saint Augustin, Saint Thomas d'Aquin; le surhomme pour Nietzsche.
 2. La république pour Platon; la société naturelle pour les stoïciens, stable pour Machiavel, civile pour Hobbes, Locke, Rousseau, rationnelle pour Kant, communiste pour Marx, Sartre.
 3. « [...] de toute évidence le bonheur ne saurait se passer des biens extérieurs [...] En effet, il est impossible ou tout au moins difficile de bien faire si l'on est dépourvu de ressources. [...] On ne saurait, en effet, être parfaitement heureux si l'on est disgracié par la nature, de naissance obscure, seul dans la vie [...] » *Éthique de Nicomaque*, I, VIII, 15-16, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 32-33.
 4. « Il en résulte évidemment que le bonheur doit être placé parmi ce qui est souhaitable en soi, et non pour une autre raison, car il n'a besoin de rien pour être complet et il se suffit entièrement à lui-même. » *Ibid.*, X, VI, 2, p. 273.
 5. « [...] la possibilité de se suffire à soi-même, le loisir, l'absence de fatigue, dans la mesure où elle est réalisable pour l'homme [...] [L'activité de l'esprit] constituera réellement le bonheur parfait, si elle se prolonge pendant toute la durée de sa vie. Car rien ne saurait être imparfait dans les conditions du bonheur. Une telle existence, toutefois, pourrait être au-dessus de la condition humaine. L'homme ne vit plus alors en tant qu'homme mais en tant qu'il possède quelque caractère divin... » *Ibid.*, X, VII, 7-8, p. 277.
 6. Plutarque, aussi agaçant qu'amusant, écrit cette phrase irritée : « Disons-nous donc que les vertus et les vices, les actions droites et les fautes ne dépendent pas de nous ou bien dirons-nous que le destin est en défaut, que son arrêt n'est pas exécuté, que les volontés et les dispositions de Zeus restent sans effet ? » « Des contradictions des stoïciens », *Les stoïciens*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1962, p. 132.

des lois qui sont sa propre nécessité et à des lois naturelles⁷ ; Nietzsche jongle avec une volonté de puissance instinctive⁸ et un besoin inné d'obéir⁹ ; Sartre affirme que l'humain est ontologiquement absolument libre et prétend que l'histoire est soumise à une loi¹⁰.

On essaie communément de convaincre de l'harmonie dans ces philosophies alléguant quelque composante réconciliante ou interprétant généreusement les propos du moraliste. Cette exégèse fidèle n'arrive cependant pas à résoudre logiquement le paradoxe ; elle parvient à voiler l'innocente antinomie. En réalité, et une *Morale de l'ambiguïté* le consacre, le prouve, l'ambiguïté est inhérente à l'éthique ; et si, par impossible ? l'équivoque disparaissait, il faudrait s'attendre aux pires exagérations dans les relations politiques. L'éthique n'est pas sophistique. Elle fait ce qu'elle peut et elle doit le faire. Elle serait plutôt sophistiquée.

Le moraliste entend façonner un discours rationnel qui ordonnera les comportements et les pensées d'une population dont la *praxis* n'est pas que raisonnements. Entre les mœurs d'une population et sa doctrine morale, il y a inévitablement inadéquation. Celles-là sont toujours plus riches, plus complexes que celle-ci. En quelque sorte l'éthique se tient à mi-chemin entre la philosophie et la *praxis*, entre la raison analytique et la raison dialectique, dirait Sartre. Le genre moral se veut rigoureux,

7. Un passage parmi d'autres où se débat l'auteur : « Aussi est-ce une tâche à laquelle la philosophie spéculative ne peut se soustraire, que de montrer du moins que ce qui fait que la contradiction qu'elle croit voir est illusoire, c'est que nous concevons l'homme, quand nous le qualifions de libre, en un autre sens et sous un autre rapport que lorsque nous le considérons comme soumis, en tant que fragment de la nature, aux lois de cette nature même ; c'est que non seulement les deux choses *peuvent* fort bien aller ensemble mais encore qu'elles doivent être conçues *comme nécessairement unies* dans le même sujet... » *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos, Paris, Delagrave, p. 198. C'est Kant qui souligne.

8. « Car tout instinct aspire à dominer, et *en tant que tel* cherche à philosopher. » *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Union générale d'éditions, 10/18, 1970, paragraphe 6, p. 28. (C'est Nietzsche qui souligne.) « [...] la vie elle-même est volonté de puissance. » *Ibid.*, paragraphe 13, p. 36.

9. « [...] si, par conséquent, l'obéissance est ce qui a été le mieux et le plus longtemps exercé et cultivé parmi les hommes, on est en droit de présumer que dans la règle chacun de nous possède en lui le besoin inné d'obéir... » *Ibid.*, paragraphe 199, p. 122-123.

10. Contradiction à laquelle l'auteur tente d'apporter une solution par une définition du concept de raison dialectique.

dense : il nivelle, stabilise, généralise, prédit, simplifie. Or, dans la vie humaine, tout cas, toute situation n'est pas prévisible ; or, l'humanité est fuyante, plurielle. C'est à cette réalité mouvante, nombreuse qu'est destinée l'éthique. L'ambiguïté, elle, permet au moraliste de réduire l'écart entre sa philosophie et le vécu dans la collectivité. La morale vivante et la philosophie morale s'appellent réciproquement, celle-ci donnant corps à celle-là, celle-là attirant et défiant celle-ci. Mais chacune a ses exigences à elle. Aussi, l'éthique n'est jamais qu'une des régions où la philosophie et la *praxis* peuvent se croiser et se modifier. Entre la philosophie et la *praxis* sociale, l'éthique est cette intersection d'une volonté rationalisante et de l'impossibilité pour cette rationalisation de ne pas se faire pertinente. C'est dans cet espace que l'ambivalence peut être subtilement ou ingénument créée¹¹, quîètement ou furtivement entendue. Dans ce va-et-vient entre les philosophies des mœurs et les consciences morales — dialectique grâce à laquelle l'éthique peut se faire utilisable —, se référant à sa doctrine, un individu tantôt comprendra qu'il a raison de n'être pas heureux, éprouvé qu'il est par sa maladie ou par le décès d'un amant, tantôt, au contraire, il surmontera de quelque manière sa léthargique tristesse se rendant compte que le bonheur ne dépend pas seulement des « choses extérieures à l'esprit ». C'est parce que l'éthique peut répondre à la vie d'une personne que celle-ci peut faire écho à celle-là. Il ne faudrait pas croire, comme pourrait le suggérer cette unique illustration, que l'ambiguïté du discours moral n'a pour raison rien d'autre que la succession ou alternance des sentiments. On doit retenir, comme le montre indiscutablement la psychanalyse, que, dans le psychisme, non seulement tout n'est pas réflexif, mais encore des impressions opposées peuvent agir simultanément.

L'équivoque analytique de l'éthique est sa richesse pratique. Une doctrine des mœurs ne peut pousser tous les acteurs sociaux à se vautrer dans un bonheur suffisant, pas plus qu'elle ne peut

11. Dans « De la vie heureuse », Sénèque écrit ces deux passages : « Qu'un homme véritable ne se laisse ni corrompre ni dominer par les choses extérieures, qu'il n'admire que lui, qu'il ait foi dans son énergie, qu'il soit prêt à l'une ou l'autre fortune... » (*Les stoïciens, op. cit.*, p. 730) ; « C'est d'abord l'arrogance, l'estime exagérée de soi-même, l'enflure qui met au-dessus de tout, l'amour aveugle et inconsideré de ce qu'on possède (...) Voilà tout ce que bouscule la vertu... » (*Ibid.*, p. 732).

encourager à la totale jouissance des biens matériels ; pour des motifs de pertinence et pour les fins de la société, elle doit autoriser des écarts tout en rappelant à une norme. Tendance à vouloir tout anticiper et impossibilité d'y parvenir, c'est-à-dire impossibilité de parler d'une seule chose ; voilà pourquoi l'éthique a besoin des contradictions, voilà pourquoi elle est convaincante : une existence, qui n'est pas logique incarnée, parce qu'elle se laisse guider par une éthique, si diffuse soit-elle, a besoin d'être comprise par cette dernière, de la sentir familière. Telles sont les éthiques dont se dotent les collectivités. Et le moraliste ne peut compenser les ambiguïtés qui s'imposent à lui soit, par la forme de sa présentation¹², soit par un ton ou un style emphatiques quand il s'exprime sur ce qu'il privilégie¹³, soit par des concepts amphiboles¹⁴.

L'éthique renferme des confusions. Mais elle commande clairement de faire le bien, non le mal. Parce qu'elle s'adresse à des existences concrètes, elle ne peut disqualifier tout mal intermédiaire¹⁵ — ce qui risquerait de compromettre son efficacité

12. La plupart des pages des *Fondements de la métaphysique des mœurs* sont consacrées à la raison, supérieure : le bien est fait par devoir, parce que c'est raisonnable, parce que c'est la loi, parce que la morale est la loi des êtres raisonnables, etc. Évidemment, de telles propositions ne peuvent être soutenues exclusivement, pas plus chez Kant que chez un autre moraliste : « Assurer son propre bonheur est un devoir (au moins indirect) ; car le fait de ne pas être content de son état, de vivre pressé de nombreux soucis et au milieu de besoins non satisfaits pourrait devenir aisément une grande tentation d'enfreindre ses devoirs » (*op. cit.*, p. 97) ; ailleurs, « Pour qu'un être, qui est à la fois raisonnable et affecté d'une sensibilité, veuille ce que la raison seule prescrit comme devant se faire, il faut sans doute que la raison ait une faculté de lui *inspirer un sentiment de plaisir* ou de satisfaction, lié à l'accomplissement du devoir... » (*op. cit.*, p. 204-205) (dans les deux passages, c'est Kant qui souligne).
13. « [...] l'impératif catégorique seul a valeur d'une *loi* pratique, tandis que les autres impératifs ensemble peuvent bien être appelés des *principes*, mais non des lois de la volonté... » KANT, *op. cit.*, p. 134 ; c'est Kant qui souligne ainsi.
14. Le concept de bonne volonté, chez Kant, rend possible maints jugements qu'on porterait sur une personne dès qu'on voudrait savoir si l'attitude de celle-ci est naturellement ou historiquement déterminée. Il permet, par ailleurs, de maintenir la morale entre le devoir et l'action, c'est-à-dire abstraitement hors de l'empirie, ce qui est nécessaire pour le fondement *a priori* d'une question qui ne peut pas exclure réellement la pratique.
15. *Le Phédon* discute de l'antithèse du bien et du mal. Toutefois, cet ouvrage, qui a pour fil conducteur l'âme, se termine par un tableau extraordinaire, sécurisant ou menaçant, où sont peints des fleuves, l'Acheron, le Tartare, et un marais, l'Acherousiade, dans lesquels pourront expier leurs fautes ceux qui ont tenu l'« entre-deux ».

pratique — ; aussi, cherche-t-elle résolument à convaincre de ce que le mal est à l'antipode du bien. Il n'y a pas d'éthique qui ne fasse état, de quelque manière, d'un certain manichéisme. Désireuse de persuader, elle déclare vaguement mais fermement : le bien est sagesse, c'est l'« honnête », l'activité conforme à la vertu ; le mal est déraison, c'est le vice.

Entre la philosophie morale et le vécu moral, il y a décalage ; il n'y a pas rupture : l'éthique ne peut pas ne pas viser à normaliser les comportements. Implicitement, les équivoques de la doctrine ne peuvent pas avoir pour conséquence d'absoudre toute conduite. L'éthique doit se faire souple ; elle ne peut pas se faire insignifiante. Elle n'est pas d'autant plus convaincante qu'elle est plus contradictoire. Elle comporte bon nombre de démonstrations serrées — sans lesquelles, par ailleurs, il ne pourrait y avoir d'antinomies — qui, bien que souvent isolées, superficielles, solidifient l'ensemble. L'éthique contient des contradictions parce qu'elle renferme des démonstrations. Ses raisonnements — qui, en s'additionnant, solidifient l'ensemble du discours — mettent en relief certaines questions (l'immortalité de l'âme chez Platon, la volonté de puissance chez Nietzsche) qui émeuvent les acteurs sociaux et déterminent leurs comportements. Son rationalisme érige la conscience des mœurs ; celle-ci, devenant plus visible, se desubjectivant, parvient à unifier les individus qui peuvent l'apercevoir. C'est à ces doctrines élevées que se collent les préceptes négatifs de la morale la plus élémentaire : « tu ne tueras point »...

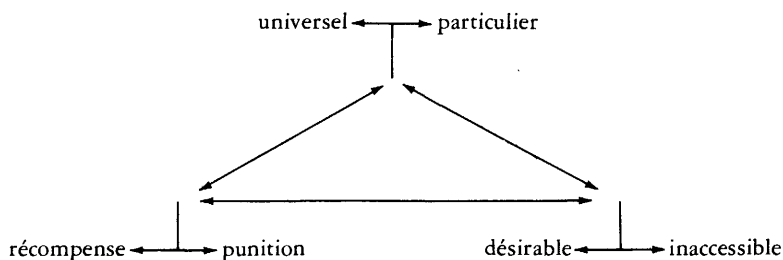
De la somme de ses confusions et de ses argumentations, du total, pourrait-on ajouter, de ses paraboles, de ses analogies, naît de l'éthique un sens général accompagné d'interdictions nettement stipulées.

Pour rendre le discours moral moralisant, le philosophe exploite aussi les typologies. Or, une typologie indique que le réel est à la fois limité et ouvert : le monde se trouve en même temps enfermé par l'analyse et délivré par les parties de celle-ci. Les typologies ont la faculté de cerner tout un secteur de l'être : dans le cas de l'éthique, elles circonscrivent toute une dimension de l'agir humain. Par les termes qu'elles comportent, elles ont aussi la propriété de ne pas emmurer la personne dans le noir. De

même, la vie humaine ne se laisse pas enclorre dans une seule typologie, pour peu que celle-ci se veuille fructueuse. D'où il résulte que les doctrines des mœurs, de façon caractéristique, cherchent à accumuler, à multiplier ces rationalisations qui, le plus souvent, consistent en des dichotomies. Se dresse ainsi une sorte de grillage, quasiment infranchissable qui, dans un vaste territoire, réussit à retenir à peu près toute personne, en toute circonstance, à lui indiquer les limites du permissible. Volontaire/involontaire, rationnel/instinctuel, vital/appris, naturel/civil, général/particulier, commun/privé, plaisir/bonheur, vice/vertu. Ces typologies aident la philosophie à combler ses lacunes : même si elle n'est pas pourvue d'une vision adéquate de l'humain, elle parvient à l'entourer.

3. L'ÉTHIQUE RÉDUITE

Traversée en tous sens par des typologies, l'éthique peut être comprise comme une structure triangulaire dont chacun des sommets agit sur les deux autres et consiste en l'interaction de deux éléments. En effet, d'une part, l'analyse révèle qu'il n'y a pas de doctrine morale dans laquelle on ne repère pas une discussion sur l'universel et le particulier, une promesse soit de récompense, soit de punition, une présentation d'un désirable et d'un inaccessible. Non seulement dans chaque doctrine des énoncés explicites peuvent-ils être observés, mais il appert que les positions occupées par le moraliste sur chacun de ces points ont des répercussions dans l'ensemble du discours, sont la mentalité de celui-ci. D'autre part, une simplification de cette matrice nous apparaît irréalisable si celle-ci doit être à la fois indicative et utile. Chacun des couples d'éléments est requis ; chacune de ces copules est si étroitement dépendante des deux autres qu'on ne peut pas la définir rien qu'en elle-même.



3.1 L'universel et le particulier

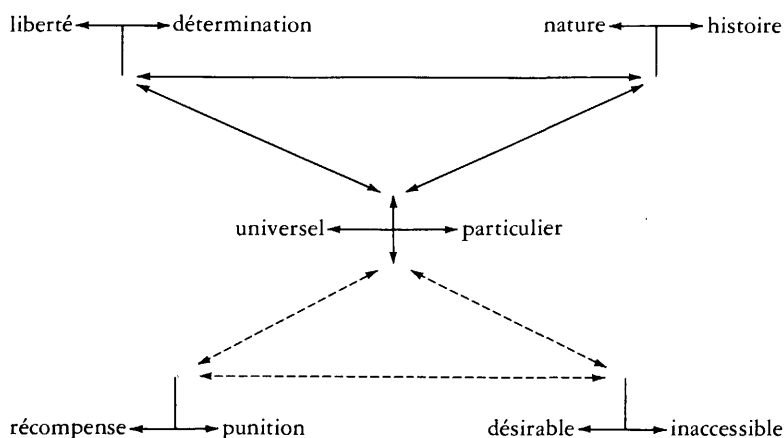
Rares sont les philosophies qui ne détiennent pas dans la définition même de l'humain, la cause du mal. Rares sont les philosophies qui n'opposent pas raison à passion. Rares sont les philosophies pour lesquelles l'humain n'est pas au moins double, tiraillé, par exemple, entre les tourments corporels et les ravissements de l'intellect ¹⁶.

L'éthique veut que ce qu'elle dit soit valable pour tout humain, du moins pour toute l'humanité à laquelle elle se destine (parfois elle exclut certain collectif). Ceux qu'elle veut convaincre partagent quelque chose : l'âme, la nature humaine, le sens commun, la raison universelle, la loi de l'histoire... Aussi, le moraliste est-il en droit de présumer qu'idéalement les individus agissent et pensent tous identiquement, qu'ils adoptent tous une éthique unique. Souvent, d'ailleurs, c'est sur une notion générique que se fonde la morale. Si les humains ont en commun la raison, l'acte moral est considéré comme rationnel, parce que les mœurs sont communes. Il faut que les humains soient tous pareils, sans quoi la morale est inconcevable. Il faut par contre que les humains soient tous différents, sans quoi la morale n'est pas nécessaire. Or, dans la mesure où la définition du générique se fait absolue, c'est l'hétérogénéité humaine qui est niée.

Uniformisante, l'éthique ne peut l'être irrémédiablement. Le moraliste distingue entre l'humanité et la personne humaine. D'abord modérément : le particulier est une sous-manifestation du général — et sa mission, son devoir, consiste à disparaître dans l'idéale universalité. Cette hétérogénéisation par le truchement du concept homogénéisant donne lieu à ces jeux qui impliquent une nature humaine universelle et une nature humaine individuelle, ou encore une raison universelle et une subjectivité. L'individu n'existe qu'en tant qu'il participe (fragment, micro-système) d'une forme suprême. L'éthique parle à tous, mais aussi à chacun. Elle interpelle chacun en tant qu'on est d'une totalité.

16. « Si donc j'étais membre uniquement du monde intelligible, mes actions seraient parfaitement conformes au principe de l'autonomie de la volonté pure ; si j'étais seulement une partie du monde sensible, elles devraient être supposées entièrement conformes à la loi naturelle des désirs et des inclinations, par suite à l'hétéronomie de la nature. » KANT, *op. cit.*, p. 193.

Cependant, l'appartenance au genre n'est pas suffisante pour garantir l'exécution d'un acte conforme à la vertu. Aussi, deuxièmement, le philosophe oppose-t-il la liberté à la non-liberté, au déterminisme. Peu importe la latitude qui est ainsi accordée à l'acteur, le moraliste fait en sorte que la personne ne soit jamais absolument ni responsable ni irresponsable du bien ou du mal qu'elle commet, que, par suite, l'action volontaire soit toujours envisageable, c'est-à-dire que la passivité soit inacceptable. Cet affranchissement du particulier se réalise encore dans une troisième dualité, celle qui sépare le naturel de l'appris. Tout moraliste imagine l'acteur comme étant déterminé à la fois par l'histoire et par la nature. L'essence peut précéder l'existence ou lui succéder. Si la nature n'est pas un résultat historique, un discours circonstanciant minimise les exagérations de celui-ci ; si l'éthique part des situations, elle cherche à intégrer les éventualités à une universalisation. Ainsi, le mal ou le bien ont toujours des raisons et extérieures et intérieures à l'individu de sorte que la société n'est jamais entièrement disculpée et que, par conséquent, son contrôle politique peut toujours être perçu comme un moyen et un lieu de la réforme humaine.



Ce triangle où sont mises en rapport des échelles aux notions interpénétrantes de l'universel et du particulier, de la liberté et de la détermination, du naturel et de l'historique, donne lieu à un foisonnement de possibilités de perceptions et d'interprétations. Dans la majorité des cas, la personne peut constamment se

rappeler qu'elle est responsable d'elle-même, qu'elle n'est pas irrévocablement coupable. Les adeptes d'une doctrine sont en mesure de porter des jugements sur tout humain, de châtier ou de louer. Le sort de l'humanité peut être amélioré.

La corrélation universel-particulier a des raisons anthropologiques ; elle rend le discours uniformisant ; elle est possibilité d'interpellation de l'acteur social. Elle est de toute éthique ; elle ne rend pas toutes éthiques identiques ; elle les rend comparables — et on pourra dire la même chose de tout autre commun dénominateur. Les discours éthiques ne varient pas seulement du point de vue anthropologique qui leur sert de fondement, mais aussi d'après la conception qu'on a du discours à l'intérieur de lui.

3.2 Récompense et punition

Le moraliste laisse bien entendre qu'on ne doit pas contourner le mal par crainte de la punition, qu'on ne doit pas pratiquer la vertu dans l'espoir de la récompense. Il faut faire le bien parce que c'est bien. Parce que c'est dans l'ordre des choses ; c'est naturel ; c'est scientifique. Malgré ces assertions, toute doctrine, qu'elle soit ou non axée sur la récompense et la punition — ce qui ne pourrait être qu'exceptionnel, ce qui ne pourrait rencontrer les exigences de la vie en société —, toute doctrine, donc, signale que quelque bienfait attend le vertueux, que le méchant connaîtra quelque malheur. Il y a l'exemple éloquent d'une vie après la mort, de cet enfer, de ce purgatoire ou de ce paradis qui attendent l'âme du défunt. Il y a aussi l'exemple des perspectives plus matérialistes où l'étape ultime de l'histoire est décrite comme un quasi-Eden, où l'avenir humain est celui de la désaliénation. Il n'y a pas d'éthique qui ne promette pas le bonheur : celui auquel s'adresse la doctrine et qui vit en conformité avec son enseignement ou bien connaîtra l'allégresse, ou bien le sort de son existence sera meilleur que celui des autres. Parfois est annoncée une vie comblée par les « plaisirs » terrestres ; plus fréquemment est prédit le « vrai bonheur » — à la différence de tout autre. Dans la plupart des philosophies, le bien importe autant que le bonheur (bien et bonheur allant de pair, le bonheur étant immanent à l'acte correct). Or, cette prévision d'enchantement est d'autant plus propice à la persuasion éthique que, pour la majorité des

moralistes, l'acte vertueux est perçu comme étant plus pénible à accomplir que l'immoral — ce qui, soit dit en passant, n'est pas évident¹⁷. L'effort doit être récompensé. La noble tâche de l'acteur moral consiste à réprimer le passionnel par le rationnel, à contenir, par la sagesse, de puissantes impulsions, à contrer le corps par l'esprit. On pourrait soupçonner que cette problématique dualiste ne vaille que pour les philosophies dans lesquelles l'épistémologie sépare le sensible de l'intelligible. Poussant cette hypothèse, on pourrait suspecter que la difficulté de la morale sartrienne soit l'effet aussi bien de son approche phénoménologique que de son point de départ situationniste. Cependant, il est à noter que même dans le cas où la doctrine s'assoit sur une épistémologie complexe, l'observateur rencontre tout de même un dualisme grâce auquel un être suprême doit lutter contre un être inférieur : la conscience critique et la conscience aliénée, par exemple. Ce qui est capital pour le moraliste, ce n'est pas tant d'opposer l'esprit au corps que de construire une antithèse d'un heureux bien et d'un misérable mal.

3.3 Le désirable et l'inaccessible

Le moraliste encourage à agir avec probité ; il dissuade de faire le mal. La personne qui se réfère à son discours ne peut pas prétendre pour elle-même qu'elle est fatalement méchante ou mauvaise ; elle ne peut jamais, non plus, imaginer qu'elle est au faite de la bonté. Le bien se conjuguant avec le bonheur, il n'y a pas, par conséquent, de félicité pour l'être vivant. L'acteur pense qu'il peut toujours mieux faire, que le « réel bonheur » n'est pas atteint dans sa plénitude : il lutte contre la complaisance, il lutte pour lui, pour la gloire de Dieu ou pour celle des humains. L'état idéal selon la doctrine est désirable mais inaccessible. Les personnages merveilleux que le philosophe décrit explicitement ou implicitement et qui représentent, pour l'acteur, des modèles à suivre, sont des figures presque divines, plus qu'humaines. Si bien qu'agisse l'individu, il peut indéfiniment se remémorer les exemples du sage de Sénèque, du communiste de Marx, ces êtres

17. « Une morale de l'effort, écrit Sartre, serait absurde : en quoi l'effort serait-il un signe du bien ? Il me coûterait plus d'effort d'étrangler mon fils que de vivre avec lui en bonne intelligence. » *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 574.

impossibles à être. Une personne n'est jamais aussi insensible que le Caton de Sénèque mais le portrait de cet homme « invulnérable », qui a existé — qui, donc, par la légende qu'en invente le célèbre précepteur provoque l'illusion d'une réalité. —, chuchote à l'acteur social que les vertus stoïciennes sont des qualités humaines réalisables, qu'on peut être « honnête » dans la cité ; le prolétaire n'éprouve pas dans sa perfection le fusionnement de la conscience et de la théorie du matérialisme historique, mais il fera, imitant autant que cela se peut le modèle du communiste, un virulent critique de la bourgeoisie et un révolutionnaire déterminé. Il faut qu'on veuille être un être qu'on ne pourra jamais être. Le couple désirable-inaccessible et le couple récompense-punition s'appuient l'un sur l'autre. Mais ils n'occupent pas le même espace, ni pratiquement, ni formellement. Ce qui est désirable est récompense quand il est atteint. Mais le désirable renvoie précisément à ce qui ne peut être atteint et l'éthique ne peut abandonner l'acteur dans une complète insatisfaction. La récompense et la punition concernent l'agir ; le désirable et l'inaccessible se rapportent à l'être. Il ne suffit pas, pour quelque motif, d'éviter le mal, de faire le bien ; il faut encore désirer être bon, sans relâche, car on n'est jamais parfaitement bon.

4. L'ÉTHIQUE. DES ÉTHIQUES

L'éthique n'a pas étroitement la tâche d'être logique. Elle doit par-dessus tout être pertinente : elle doit convaincre les acteurs sociaux, à tout moment de leur vie, qu'il faut penser et agir à l'intérieur de certaines limites. Il n'y a pas à s'étonner de ce qu'elle corresponde davantage au discours persuasif qu'au discours démonstratif : parce qu'elle doit être à la fois analyse de l'objet, conscience en l'objet et conscience pour l'objet, parce qu'elle se fait vision du monde, norme collective et volonté intérieure de l'acteur socio-historique, elle ne peut se contenter de la raison théorique.

Toutes les éthiques sont équivalentes dans leur forme. Cependant, toutes ne peuvent pas également persuader une même société.

Rappelons que l'éthique n'est pas la conscience morale. Celle-là, plus réflexive, est toujours simplification. Celle-ci est

toujours moins réflexive. Ce n'est pas que l'éthique soit obligatoirement seconde par rapport à la conscience morale. Si cela pouvait être utile, nous dirions que le vécu moral est plus essentiel à la société que l'éthique. Mais nous sommes assuré qu'il serait bien simple d'observer qu'ils agissent réciproquement l'un sur l'autre. La philosophie fait la conscience morale ; la conscience morale fait la philosophie. Une éthique est l'œuvre d'un philosophe qui pense avec une conscience morale : sa philosophie ne s'impose pas moins à sa conscience morale que celle-ci à celle-là.

La ressemblance entre les éthiques est toute formelle ; elle signale néanmoins que le moraliste ne peut pas dire n'importe quoi. Théoriquement, l'éthique n'est que la conséquence, premièrement, de l'impossibilité pour la vie en société de ne pas être morale, dont le corollaire est l'impossibilité pour cette société de ne pas se soumettre à un savoir collectif extérieur aux individus ; deuxièmement, de la possibilité de rationaliser ce savoir et de la double contrainte de rationalisation et de pertinence qui en découle. Cette définition tautologique ne signifie pas que les morales soient comparables parce qu'elles sont des expressions particulières de la raison universelle. Il n'y a pas à tirer automatiquement le concept de raison universelle du fait universel de la rationalisation, pas plus qu'on ne dégage nécessairement celui de morale universelle du fait universel de la morale. Et puis, de toute façon, toutes les morales n'ont pas les mêmes raisons. Faut-il alors songer à l'universalité des conditions de la vie en société ? En réalité, il faut simplement se rapporter au fait universel de la société. La morale est ce qui fait que la vie en société est possible. Dire : « la société a une morale » ou dire : « la société a une organisation », c'est faire entendre des propositions similaires, des jugements analytiques au sens kantien, c'est-à-dire « dans lesquels l'union du prédicat avec le sujet est pensée par identité »¹⁸. Il reste à savoir quelles sont cette morale et cette organisation. La structure commune aux discours éthiques, étant donnée la dialectique des mœurs et de la doctrine des mœurs, montre que le citoyen, premièrement, a besoin de comprendre qu'il est unique et membre d'un collectif, deuxièmement, qu'il doit penser qu'il est

18. *Critique de la raison pure*, traduction de Jules Barni revue par P. Archambault, Paris, Ganiér-Flammarion, 1976, p. 63.

nécessaire, voire avantageux, d'être probe, dangereux de ne pas l'être, troisièmement, que l'illustration d'un modèle à imiter est profitable. Mais elle démontre par-dessus tout que, non insérée dans un contexte, l'éthique est irréaliste.

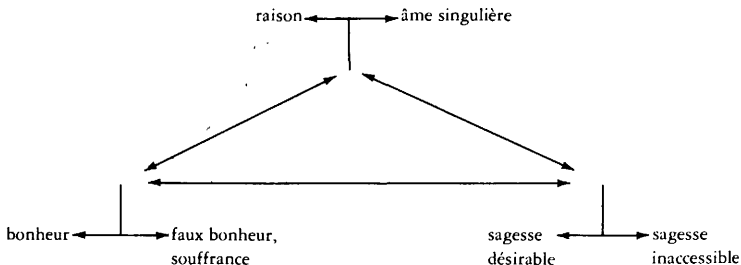
L'éthique concrète est l'éthique intériorisable : celle qui unifie là où l'on doit être unifié ; celle qui identifie là où se manifeste une autopersuasion morale. Elle n'est persuasive que dans la mesure où elle est greffée à une histoire, à une société, à une culture, que dans la mesure, donc, où elle peut être conscience réelle. L'éthique, en tant que concrète, s'étend dans l'espace et dans le temps dans la mesure où se déploient ses conditions de possibilité, c'est-à-dire l'aptitude à la comprendre (non pas dans la mesure où se développe le fait de la compréhension !). L'éthique ne peut être intériorisée que parce qu'elle est intégrée à un savoir historique qui la rend compréhensible. Les éthiques sont différentes parce que les sociétés sont variées et variables, aussi bien que les consciences des individus qui les composent, et que ces individus ne peuvent être persuadés que dans des langages audibles, qui correspondent à l'état de leurs consciences constituées. Il n'y aurait de morale universelle que si toutes les consciences étaient constituées pareillement, que si, donc, l'histoire humaine était la même pour tous.

Il ne sert à rien de parler de l'immortalité de l'âme au matérialiste. Le matérialiste a une morale. La notion de l'immortalité de l'âme joue un rôle de premier plan dans la morale platonicienne. Dans l'approche quasi-historique de Hobbes, de Locke, de Rousseau, la notion de passage d'un état de nature à un état de société est primordiale, bien que chaque fois comprise différemment ; elle n'a rien à voir avec la morale stoïcienne. L'idée de nature humaine est indispensable à la morale stoïcienne ; cette nature *a priori* est évacuée de la perspective sartrienne. Toutes ces éthiques ont des disciples. Certes, la contrainte de pertinence incite à étudier la morale au pluriel. Cela n'implique pas que le commun dénominateur n'ait aucune conséquence en chacune des éthiques. Cette matrice est exigeante. Le moraliste doit produire ou reproduire des idées précises qui se couleront en elle, qu'il injectera dans la culture ou qu'il puisera en celle-ci. Ainsi Platon intègre-t-il à sa doctrine la conception d'une âme immortelle, la renforce-t-il par sa philosophie dans la conscience

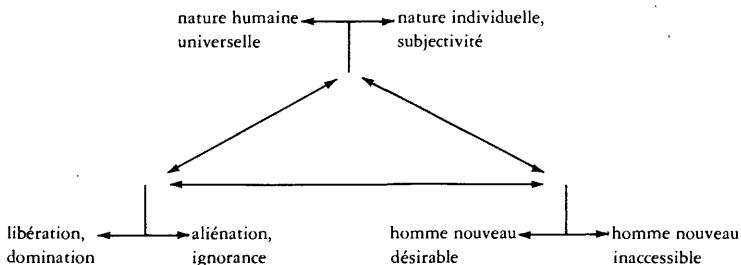
populaire, dans la proportion où sa philosophie s'impose à l'histoire. C'est encore cette structure qui fait qu'un Nietzsche, qui se voudrait le dépassement de Platon — sa tête de Turc —, ne peut pas ne rien avoir en commun avec celui-ci. Bien sûr l'Allemand se détache effectivement du Grec (par l'épistémologie, par l'individualisme, par le subjectivisme, par la morale du plus fort) mais il le rencontre sur d'autres terrains (sublimation de la classe dominante, éloge de la hiérarchie, mépris des basses classes) et ne fait qu'inverser l'ordre des priorités sur d'autres points (dans la dualité passion/raison notamment). Nietzsche découvre la subjectivité dans l'éthique et conclut à l'arbitraire de la morale ; Platon aperçoit l'universalité du fait moral et conclut à la raison universelle éthique. Probablement, un Nietzsche, ne serait-ce que par le ton, le genre, bref le langage, ne saurait persuader un platonicien de la Grèce antique. Néanmoins, Platon aussi bien que Nietzsche cadrent dans la structure profonde de l'éthique¹⁹.

Parce qu'elle veut normaliser les comportements et les pensées d'un collectif, parce qu'elle est immédiatement sociale²⁰, l'éthique est forcément politique.

19. i) Platon :



ii) Nietzsche :



20. Les vertus dominantes dans la littérature morale sont l'honnêteté et la justice.

Le moraliste sait ce que les humains doivent faire pour que la vie en société soit au mieux. Il connaît l'origine du mal : c'est l'humanité de l'humain : son corps, sa nature, ses passions, ses besoins, ses intérêts, sa mauvaise éducation, son aliénation, la société, la raison, le progrès. Bien qu'il lui soit difficile de ne pas parler d'à peu près tout cela, il a tendance à absolutiser une ou quelques-unes de ces causes — ce qui, par ailleurs, lui permet de canaliser son travail s'il se fait réformateur ou révolutionnaire. C'est parce qu'il sait que l'humanité de l'humain est responsable du mal et qu'il veut extirper le mal de la société que le modèle à imiter qui flotte au-dessus de sa doctrine frôle le divin. Si les humains n'étaient pas ce qu'ils sont, dit-il finalement, il n'y aurait pas de problèmes, ou bien les problèmes ne seraient plus des problèmes. Parce que l'éthique est « persuadeuse », parce qu'elle ne peut pas ne pas être politique, parce qu'il lui est difficile de n'être pas réformatrice, elle croise ou invente fréquemment une idéologie politique (une utopie) ou se glisse en elle (Platon, Cicéron, Machiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, Marx, Nietzsche, Sartre). L'éthique n'est pas l'idéologie politique ; même si elle n'échappe pas au politique, elle ne se fait pas inéluctablement idéologie politique et c'est pourquoi elle n'a pas toutes les caractéristiques de l'idéologie ; mais elle a souvent besoin d'elle (comme de la religion, par ailleurs) pour se déployer parce que l'idéologie fournit à la structure fondamentale des éléments grâce auxquels elle peut exister. Exemple : parce qu'elle cristallise la conscience politique et que, partant, elle unifie un collectif, l'idéologie est pour l'éthique un terrain de prédilection ; et puisque l'éthique a elle-même ces fonctions, elle sert, en retour, l'idéologie.

5. CONCLUSION

Le moraliste est joueur. Mais son jeu n'a pas de solution idéale. Il n'y a pas de morale ultime. Il y a trop de contraintes et celles-ci ne sont pas maîtrisables. Il faut sans cesse sillonner tous les méandres qui relient la rationalité à la pertinence, le théorique au pratique. Il ne faut pas sortir du labyrinthe ; il faut sans cesse le parcourir. Parce que l'éthique se veut persuasive, elle doit rencontrer des consciences historiques. Parce que les histoires, même

collectives, ne sont pas parfaitement contrôlables, les morales se juxtaposent, se croisent, se superposent, se succèdent.

Une structure universelle de la morale n'a de sens qu'en reconnaissance du fait universel de la rationalisation (et non de la raison) puis du caractère essentiellement « persuadeur » de l'éthique. Dès lors, un fait moral ne peut être étudié que dans une réalité historique, là où se donne une conscience constituée — qui constitue l'histoire. Cependant les conditions de possibilité universelles de l'éthique révèlent que l'incommensurabilité d'une morale n'est pas absolue. À côté de la nécessité de la persuasion, il y a la nécessité de la rationalisation. Il n'y a de raison persuasive morale qu'à l'intérieur des limites de la structure universelle de l'éthique.

C'est en travaillant à des analyses comparatives, toujours en mettant en lumière et l'hétérogénéité et l'homogénéité, qu'on pourra éventuellement découvrir pourquoi Platon, Cicéron, Nietzsche sont compris et incompris par leurs contemporains et par les humains d'époques ultérieures ou de milieux différents, qu'on saisira pourquoi la croyance en l'« évolution de la pensée » n'est pas une explication aux interrogations sur les consciences collectives. Il y a à la source de ces recherches cette question motivante : comment les idées sont-elles communicables et incommunicables d'une société à l'autre, spatialement et temporellement ? Nous n'avons pas présenté tout ce qu'il y a d'universel dans la morale. Au sein de la grille qui a été construite, d'autres généralités, sûrement, peuvent être dégagées. Notre tâche a surtout été de contribuer à la délimitation du champ du communicable et de l'incommunicable en éthique. Nous avons pu découvrir qu'une réflexion sur la parenté et l'individualité des éthiques ne peut pas repousser une étude de leur rôle commun de persuader les consciences collectives et, donc, du fait complexe de la compréhension. Notre analyse suggère qu'il n'y a de compréhension morale qu'à l'intérieur d'une structure étroite et précise qui s'ouvre sur une multitude de possibilités.

*Département de Sociologie et anthropologie
Université Laurentienne*

Philosophiques

philosophiques

« Il faut être idéologue pour seulement en avoir l'idée »... Quelques remarques à propos du chapitre V du tome II des *Éléments d'Idéologie* de D. de Tracy

Josiane Boulad Ayoub

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203302ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203302ar>

[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. (1986). « Il faut être idéologue pour seulement en avoir l'idée »... Quelques remarques à propos du chapitre V du tome II des *Éléments d'Idéologie* de D. de Tracy. *Philosophiques*, 13 (1), 39–52.
<https://doi.org/10.7202/203302ar>

Résumé de l'article

Les thèses de Destutt de Tracy relatives aux rapports des langues et de leur écriture (cf. *Éléments d'Idéologie*, tome II, Chap. V, 1^{re} partie) sont identifiées et commentées en regard de leurs conséquences sur le « projet idéologue » d'ensemble et son double objectif : scientifique et politique.

« IL FAUT ÊTRE IDÉOLOGISTE POUR SEULEMENT EN AVOIR L'IDÉE »...

Quelques remarques à propos du chapitre V du tome II des *Éléments d'Idéologie* de D. de Tracy

par Josiane Boulad Ayoub

RÉSUMÉ. Les thèses de Destutt de Tracy relatives aux rapports des langues et de leur écriture (cf. *Éléments d'Idéologie*, tome II, Chap. V, 1^{re} partie) sont identifiées et commentées en regard de leurs conséquences sur le « projet idéologiste » d'ensemble et son double objectif : scientifique et politique.

ABSTRACT. D. de Tracy's theses on the relations between languages and writing are identified while their consequences are examined in regard to the scientific and political objectives of the global Ideologist project.

1. LA « THÉORIE DES THÉORIES »

1.1 Les Idéologues, comme les fourmis de dix-huit mètres, doivent leur existence aux mots. Aux mots de leurs adversaires d'abord, théoriques ou politiques. Par la suite, l'injure servit à désigner les fidèles du salon de Madame Helvétius à Auteuil, « l'Encyclopédie vivante », c'est-à-dire les doctrinaires d'une nouvelle école philosophique inter ou pluri-disciplinaire : l'Idéologie.

Ce terme était apparu dans le domaine institutionnel (cf. Garat, cours de l'École Normale : *l'Analyse de l'entendement* (1795) ; Cabanis ; *Mémoire des Rapports du physique et du moral de l'Homme*, lu en l'an IV à l'Institut National, classe des sciences morales et politiques) avec les dérivés idéologiste (adjectif et nom) et idéologique, pour désigner un domaine scientifique, ses spécialistes, et pour qualifier son objet et ses méthodes : la science de l'homme ou anthropologie, disait Cabanis. C'est Destutt de

Tracy qui, on le sait, dans son *Mémoire sur la faculté de penser* (1796), critiquant également les appellations de « métaphysique » et de « psychologie », propose « idéologie ou science des idées » pour désigner « la science qui résulte de l'analyse des sensations » (héritière en cela davantage de Condillac que de Locke) et qui ne cherche... la connaissance de l'homme que dans l'analyse de ses facultés ». Tracy ne prétend pas fonder une philosophie nouvelle mais désigner un ensemble scientifique interdisciplinaire dont la préoccupation majeure est de lier entre elles des disciplines jusqu'alors sans relations institutionnalisées : la physiologie, l'analyse des idées et la morale pour construire les éléments d'une science de l'homme ou anthropologie. Tracy précise aussi, eu égard aux domaines constituant le champ de l'Idéologie, qu'ils sont du ressort des « analystes, des grammairiens, et des physiologistes » ; le terme « d'Idéologue » (et non d'idéologue) dont il les désigne, n'est pas le nom des membres d'une école mais celui des spécialistes, aussi bien passés que contemporains, qui ont illustré une des disciplines concernées.

1.2 Avec les *Éléments d'Idéologie*, Tracy poursuit une triple ambition : théorique, didactique et politique ; avec la constitution d'un tel « traité complet de l'origine de toutes nos connaissances », il entend compléter, réévaluer et surtout systématiser les découvertes de Locke et de Condillac. La science des idées, consignée dans un Traité à l'usage des écoles publiques et, particulièrement, des écoles centrales, récemment créées (et supprimées par la suite par Napoléon) présentera aux jeunes citoyens dans une langue simple, claire et précise, « tout ce qui se passe en (eux) quand (ceux-ci) pensent parlent et raisonnent ». Cette « théorie des théories », cette « méthode des méthodes », selon les mots de son promoteur, sera utile, enfin, en tant « qu'introduction naturelle à tous les genres d'études », à l'avancement et à l'enseignement des sciences en leur fournissant non seulement comme une sorte de langue commune, mais servira aussi à perpétuer l'idéal moral et social des Lumières et de l'Encyclopédie : aider l'homme-en-société à cultiver sa raison, c'est « l'affranchir du joug des préjugés », du fanatisme et des superstitions, c'est contribuer à la lutte pour le « bien de l'humanité ».

1.3 Je me propose, ici, d'interroger une des thèses de cette « science des sciences », thèses relatives à la théorie des signes qu'expose D. de Tracy dans la seconde partie des *Éléments*, ou *Grammaire*. Tracy postulant qu'il n'y a de grammaire qu'idéologique parce que l'analyse des signes du langage articulé n'est que l'un des chapitres de la science des idées et donc au départ de toute réflexion sur l'anthropologie politique, sa condition et son instrument, lie l'évolution des langues à l'évolution des connaissances. Il pense que la stagnation de certaines est due soit à des combinaisons erronées d'idées, soit à l'isolement de ceux qui les pratiquent. C'est dans cette optique qu'il analyse dans le chapitre V le statut des langues anciennes et qu'il interroge les rapports d'une langue à son écriture. La thèse centrale de ce chapitre de sa *Grammaire* énonce que « le sort des peuples dépend uniquement de l'état de leurs lumières ; et celui-ci tient essentiellement au degré de perfection et de commodité des signes permanents qu'ils ont su se procurer » (p. 296, rééd. Vrin 1970 des *E. d'Idéologie*, sec. partie). Il me semble intéressant d'interroger les déterminations « idéologiques » de cette particulière représentation de l'Histoire qui, joignant la conception optimiste, héritage des Lumières, sur la puissance autodynamique du savoir à la nécessité condillacienne de l'enregistrement de ce dernier, relie ainsi « toute l'histoire de l'homme à celle des signes de ses idées, et surtout des signes permanents auxquels il confie le dépôt de ses pensées ». Au cours des remarques que je présente ici, je me propose de récapituler les thèses de Tracy relatives aux rapports des langues et de leur écriture en même temps que de commenter quelques-unes de leurs conséquences en relation au projet idéologiste d'ensemble et de son double objectif : scientifique¹ et politique.

2. GRAMMAIRE ET IDÉOLOGIE

2.1 *Les Éléments d'Idéologie* veulent « faire une description exacte et circonstanciée de nos facultés intellectuelles, de leurs principaux phénomènes, et de leurs circonstances les plus remarquables ». Ils comprennent quatre parties étroitement dépendantes

1. Notamment le postulat naturaliste (cf. in « Introduction » aux *Éléments d'Idéologie* : rattachement de l'Idéologie à la Zoologie, à l'Histoire Naturelle).

les unes des autres : la première, *Idéologie* proprement dite, présente les « principes » ou la « théorie » de la nouvelle science. Elle est consacrée à l'analyse de « la faculté de penser ou de sentir » et à l'étude de la *formation* et de la *filiation* de nos idées. La seconde partie de l'ouvrage, ou *grammaire*, celle qui nous intéresse ici, traite de l'*expression* des idées ; à ce titre la *Grammaire* est plus que l'art de parler, pour Tracy, c'est la science des signes qui est « la continuation de celles des idées » (Introduction)² ainsi que l'introduction à celle du raisonnement et à la manière de conduire son esprit dans la recherche de la vérité : « c'est toujours des mots que nous combinons quand nous raisonnons ». La troisième partie, ou *Logique*, traitera donc de la « déduction des idées » ; enfin la quatrième partie fera l'*application* des principes et des procédés, étudiés dans la troisième partie, à « quelques-uns des sujets les plus intéressants pour le bonheur des hommes », c'est-à-dire des sujets que traitent les sciences morales et politiques.

2.2 Tracy part du postulat sensualiste : penser n'est rien que sentir : les sensations proprement dites, les souvenirs, les rapports et les désirs. La faculté unique de penser ou de sentir ou d'avoir des perceptions se décompose en quatre facultés élémentaires qui suffisent pour expliquer la formation de toutes nos idées. Ces quatre facultés sont la sensibilité proprement dite, la mémoire, le jugement et la volonté. Tracy insiste sur le principe fondamental qui « réduit la faculté de juger... à n'être jamais que la faculté de sentir un seul rapport toujours le même ». C'est dire que le jugement consiste uniquement à voir qu'une idée est comprise dans une autre, qu'il ne peut jamais y avoir « plus de deux termes dans la sensation d'un rapport ». Tracy reviendra, dans la *Grammaire*, sur ce principe nécessaire à son explication de la formation des idées composées, notamment lorsqu'il affirme que le verbe est un mode d'expression, non un acte distinct, et dans la *Logique*, dont, dit-il, ce principe constitue à lui seul toute la théorie. Cette faculté du jugement est à la source de toutes nos connaissances ; sans elle nous serions affectés mais « nous ne saurions jamais rien ». Et en concluant cette partie, Tracy fait

2. « Toutes nos connaissances sont des idées ; ces idées ne nous apparaissent jamais que revêtues de signes ». (avertissement de l'édition de 1803).

observer que ce n'est pas à cause des opérations intellectuelles, toujours les mêmes, que les diverses sciences ont atteint divers degrés de certitude mais bien à cause de la nature des objets qui varient. C'est à l'étude de nos facultés intellectuelles ou *Idéologie* dit-il, « qu'on doit cette vérité ».

2.3 Après l'établissement de la « théorie idéologique » proprement dite, Tracy traite des conséquences diverses de ses analyses préliminaires, c'est-à-dire de ce qui constitue l'objet de la grammaire, de la logique, de l'enseignement, de l'art social (morale privée et publique) de l'éducation et de la législation. Affirmant, d'une part, que la source des progrès de l'homme est influencée par sa vie en l'état de société, d'autre part, que le développement des connaissances et celui des langues marchent de front : « qu'alternativement l'idée fait naître le signe et le signe l'idée », il souligne qu'il est alors de la plus haute importance, pour l'idéologue, de faire suivre la théorie des idées par la théorie des signes et d'étudier l'effet de ceux-ci sur l'action de la pensée : « les mots conduisent la pensée comme les formules guident l'algébriste ». Conformément au principe « idéologue » qui veut que ce soit aux signes que nous devons la structure des relations sociales ainsi que la transmission des connaissances, la Grammaire générale a pour objectifs de : a) dégager les propriétés fondamentales des signes, leur origine, leurs différentes espèces, leur progrès, leurs effets et les causes de ces effets ; b) de montrer sa pertinence et son utilité tant du point de vue d'une philosophie de l'histoire que du point de vue de la théorie idéologique, elle-même (ou philosophie rationnelle), en fournissant les moyens de « faire usage », d'appliquer tantôt à la connaissance de la valeur de ces signes, tantôt à celle du mode de leur liaison (ou au vocabulaire et à la syntaxe du langage) et de leur enchaînement, les principes généraux établis à l'occasion de l'analyse des opérations intellectuelles et de la formation de nos idées :

2.4 Tracy opère ainsi un double renversement des thèses admises alors sur l'origine des idées et la formation des langues. Il pousse le sensualisme condillacien à sa limite : son idéationnisme ne reconnaît de réalité au monde que médiatisé par la perception d'un sujet qui établit d'un même mouvement son existence et celle des objets extérieurs à lui. Cependant, contrairement à celui

de Descartes, l'idéalisme de Tracy reste empirique, à l'instar des Encyclopédistes : la notion de sensation est ainsi étendue à l'idée elle-même ; pour la constituer comme observable par réflexion, comme donnée factuelle positive, Tracy court-circuite le premier terme de la triade logique de Port-Royal qui faisait encore autorité à ce moment : « (concevoir) — juger — raisonner », pour ne garder finalement que les deux actes fondamentaux : « sentir-juger », la sensation attestant déjà l'existence indissolublement physique et intellectuelle de l'homme. Quant à la nomination, elle se rabat pour Tracy sur le jugement : « on pourrait dire que, même lorsque le discours n'est composé que de purs noms d'idées isolées, il exprime encore, au moins implicitement des jugements » (*El. d'idéologie*, 2^e partie, p. 50).

Si dans « l'Idéologie proprement dite » Tracy voit classiquement dans les noms, les éléments primitifs du langage articulé, sa grammaire place à l'origine du discours, l'interjection, forme synthétique de la proposition, dont l'attribut (verbe ou adjectif) est le résidu actuel après le détachement du sujet dont la forme première (cf. *E. d'Id.* 2, p. 74) serait plutôt les « noms de personnes », — et non de choses —, je, tu, et il, ces mots « qui ne nous apprennent rien d'elles que leurs rapports avec l'acte de parole ». Pour les noms proprement dits, Tracy n'accepte le terme « substantif » qu'après critique et par soumission à l'usage, en déclarant préférer pour sa part celui de « noms absolus ou subjectifs », établi d'après leur « fonction ». Il s'explique sur cette préférence en donnant les raisons suivantes : il écrit : « nous savons que ce qui nous assure l'existence d'être autres que nous, c'est leur résistance à notre volonté réduite en acte ; que c'est cette propriété fondamentale qui constitue, non pas la *substance* (rien ne nous apprend qu'il y en ait une), mais la nature et la réalité de ces êtres : que c'est elle qui fait que nous ne pouvons pas prendre pour des manières d'être spontanées de notre *moi*, les impressions que ces êtres nous causent ; et qu'enfin, c'est elle qui nous révèle qu'ils sont des *êtres*, qu'ils existent » (*E. d'Idéol.* 2, pp. 55-6).

On notera aussi que le fonctionnalisme de Tracy a certainement partie liée à ce qu'il faut bien appeler son « idéalisme existentiel », à sa conception d'un sujet parlant qui n'est pas toute « conscience », mais aussi produit de désirs et d'actions qui peuvent échapper à son contrôle. Il s'ensuit un point de vue

génétique sur la formation des systèmes de signes où le dynamisme du signifiant est à la fois source d'erreurs et de progrès pour les sociétés humaines. Tracy n'ignore pas la dimension sociale du sujet parlant et sait reconnaître l'influence du milieu, des déterminations physiques et culturelles sur les échanges sémiologiques comme sur la structure même des idiomes.

2.5 C'est précisément le chapitre V qui, par sa réflexion ethnologique et historique (annonçant celle de Volney), révèle une dimension complémentaire à la vision génétique fondamentale de Tracy. Le sujet présent demeure le point central de l'*Idéologie* mais, cette fois, il est considéré non pas seulement dans son unité organique, mais dans sa diversité sociale géographique, historique.

Le chapitre V, avant-dernier de la seconde partie de l'*Idéologie*, conclut, à proprement parler, la *Grammaire* qui traite de l'expression de nos idées en interrogeant l'écriture, « signes durables de nos idées », représentation de la représentation ; le dernier chapitre proposera, en guise de conclusion, le projet de création d'une « langue parfaite », ou philosophique, représentant les idées de façon « précise et exacte » et utile, du moins, à améliorer les « langues vulgaires » existantes. Je n'exploiterai que la première partie de ce chapitre V, la seconde faisant état de réflexions plus strictement grammaticales.

Tracy fait débiter sa réflexion de la manière suivante : si dans tous les langages possibles tout ce qui a été dit jusqu'à présent (verbes, sujets, attributs, prépositions, etc.) est *commun* à tous puisque tout discours est la représentation³ de nos pensées (et « nos pensées ne consistant qu'à sentir et à juger, tout discours doit être composé de propositions, de sujets et d'attributs »...), en revanche, il n'en ira pas de même de « ce qui nous reste à dire ».

L'hypothèse de départ de Tracy concernant la nature des signes est la suivante : les signes naturels de nos idées sont fugitifs et tous ne sont pas également susceptibles d'être convertis en signes durables et permanents. Ce sont nos actions (gestes — attouchements — sons) qui constituent les signes naturels et nécessaires de nos idées et elles en *deviennent* les signes artificiels et volontaires.

3. Cette notion chez Tracy s'ancre dans la théorie de la représentation de Port-Royal.

Passant ensuite à l'hypothèse de l'*origine* de l'écriture (en tant que représentation durable, l'écriture constitue, pour lui, en même temps que le signe du passage au permanent celui de l'entrée dans l'histoire), Tracy pense qu'aussitôt après avoir institué les moyens de se communiquer leurs idées, les hommes ont souhaité en conserver l'expression. D'où d'abord l'apparition des monuments, les cérémonies, « les représentations de toute espèce » pour perpétuer le souvenir de leurs idées et de leurs sentiments ; ensuite les hommes auraient cherché les moyens pour perpétuer avec plus de détail et de façon plus complète ces idées et ces sentiments : l'écriture serait née de ce désir de représentation au second degré si l'on peut dire, savoir la représentation du langage lui-même (représentant déjà les idées) afin de rendre « durable la série complète des signes de leurs idées ».

Tracy établit alors une typologie des écritures en envisageant successivement les trois hypothèses qui font dériver les langues usuelles des trois branches différentes du langage naturel, les attouchements, les gestes et les cris, en examinant dans chacun de ces cas ce que les hommes auraient pu faire pour rendre *permanents* ces signes *fugitifs*.

Dans les deux premiers cas, gestes, attouchements, la conversion en signes permanents aurait produit une « langue peinte », totalement artificielle. Les langues composées de sons sont susceptibles de ce moyen : les écritures hiéroglyphiques, symboliques, en naissent. Cependant les langues composées de sons offrent un autre moyen : représenter non pas les idées mais seulement les sons : c'est ce qui a donné lieu aux écritures syllabiques et alphabétiques.

Tracy montre ensuite que les différences entre ces deux types d'écriture (employés soit par les peuples orientaux, soit par les peuples occidentaux) s'établissent à un triple plan : la nature de l'opération ; la manière de l'exécuter ; les effets socio-historiques qui en résultent.

Ces différences, « causes de la supériorité » de l'écriture alphabétique — et partant, des peuples occidentaux qui en usent —, auxquelles Tracy nous dit qu'on n'a pas assez pris garde, ont — et je cite tout au long car ce sont ces propositions

impliquant toute une philosophie de l'histoire que je commenterai dans ma dernière section — « des conséquences si prodigieuses, qu'elles suffisent pour décider du destin des nations, et pour expliquer des phénomènes moraux et politiques dont on n'a jamais bien rendu raison ; et nous serons étonnés qu'un seul petit fait, en apparence bien peu remarquable, puisse avoir tant d'influence sur le sort des hommes : ce qui prouve bien que les moindres observations, sur les opérations de notre esprit, (l'Idéologie) sont de la plus haute importance, et portent une vive lumière sur l'histoire du genre humain » (*El. d'Idéologie*, 2, pp. 263-264).

On voit immédiatement que la thèse de Tracy, du point de vue de la philosophie de l'histoire, implique la conception idéaliste suivante : l'histoire est un procès qui a un sujet (l'écriture et la transmission de savoir alphabétique) et une fin : le progrès des lumières *ergo* le procès du genre humain. Cette proposition est une « vérité » que seule la « science des sciences », l'Idéologie permet d'atteindre, *via* la science de la formation des langues et de l'écriture et par l'examen de l'exercice de celle-ci par des critères d'utilité sociale (eudémonisme social) et des critères scientifiques (aléthéiques).

Tracy constate ensuite un premier type de différences entre modes d'écriture relatives à la nature de l'opération elle-même. Il considère deux cas. Premièrement, avec l'écriture hiéroglyphique, l'opération est une traduction, un double changement de signes. Il écrit : « il y a traduction, véritable interprétation quand on l'écrit, et nouvelle traduction, seconde interprétation quand on la lit. D'où deux sources d'erreurs possibles, deux causes d'incertitude ». En revanche, dans le deuxième cas, c'est-à-dire avec « l'écriture proprement dite », l'opération selon lui est une simple notation. Il n'y a pas changement de signes mais deux représentations différentes des mêmes signes convenus et usités. L'erreur ne peut avoir lieu : « celui qui tient un discours écrit par le moyen d'un alphabet est donc bien sûr d'avoir la pensée de celui qui l'a dicté, pure et sans mélange ».

Il existe encore pour Tracy un second type de différences entre les écritures : celles-ci sont liées à la manière d'exécuter l'opération. L'écriture alphabétique ne nécessite qu'un très petit

nombre de caractères : talent facile à acquérir et avec « une bonne organisation sociale », très peu d'individus seraient privés de cet avantage. Au contraire, avec l'écriture hiéroglyphique, il faut posséder également deux langues également riches. C'est « l'étude de toute la vie de la savoir à peu près, comme l'expérience le prouve à la Chine » fait remarquer Tracy qui tire maintenant les conséquences.

Par l'opération hiéroglyphique, on ne peut représenter que la langue parlée sur laquelle a été calquée la langue écrite : on n'est jamais sûr de l'avoir fait exactement, et on ne peut conserver nulle trace des changements que les distances des temps et des lieux introduisent nécessairement dans l'une et dans l'autre. Pareille « anxiété » ne se retrouve pas avec l'opération alphabétique.

Enfin Tracy fait remarquer que l'usage des signes hiéroglyphiques entraîne

- a) l'abrutissement de la masse du peuple,
- b) peu de progrès parmi les lettrés,
- c) point de communication entre eux ni avec les étrangers,
- d) la perte prompte des connaissances acquises ou reçues,
- e) le respect superstitieux pour l'antiquité, la tradition, etc.

Les conclusions sont alors tirées : avec les caractères hiéroglyphiques, un peuple n'est presque pas plus avancé que s'il n'avait aucun système d'écriture. Tout compte fait, l'écriture hiéroglyphique, pour lui, *annule* les effets supposément bénéfiques de l'écriture sur le développement des peuples. Tracy fait remarquer que c'est là l'exposé exact de ce que les historiens nous apprennent des anciens Égyptiens et de ce que tous les voyageurs nous rapportent des Chinois. « La théorie est prouvée par les faits et les faits suffisamment expliqués par la théorie », savoir, dirions-nous, que les mêmes phénomènes moraux et politiques produits pendant des milliers d'années chez les peuples éloignés l'un de l'autre sont l'effet d'une *institution* qui leur est commune, et qui produit les résultats précités ainsi que l'état stationnaire des connaissances comme la stagnation historique des peuples à écriture hiéroglyphique ou symbolique. Comme quoi, pourra conclure Tracy, « toute l'histoire de l'homme est dans celle des

signes de ses idées, et surtout des signes permanents auxquels il confie le dépôt de ses pensées » (*El. d'Idéologie*, 2, p. 367).

3. IDÉOLOGIE ET HISTOIRE

3.1 L'analyse « idéologiste » produite par Tracy dans ce chapitre V à partir d'une perspective (méthodologique) qui lui fait examiner « la nature de l'esprit humain et ses moyens de connaître » (*E. d'Id.* 2, 279) voulait prouver, pensons-nous, trois choses : a) que la pensée ne peut s'exercer sans la conversion préalable des signes *naturels* de leurs idées en signes artificiels, c'est-à-dire en *langage* ; b) que les connaissances seront restreintes tant que les signes artificiels *fugitifs* n'auront pas été convertis en signes *permanents* (*écriture*) ; c) enfin, que les conditions du progrès historique reposent sur la nature du système d'écriture employé ; il y aura *possibilité* de progrès si les signes permanents sont la représentation directe et immédiate des signes fugitifs. En revanche, il y aura stagnation — même régression — si ces signes permanents constituent une seconde langue distincte de la langue usuelle. Tout peuple, dira même Tracy, qui néglige la représentation directe et immédiate des signes fugitifs est inutile, stérile et son existence « demeure absolument nulle pour les progrès de l'esprit humain ». La détermination la plus importante, aux yeux de Tracy, pour le développement ou non d'une société, est bien celle qui passe par l'adoption et l'usage, soit de l'écriture hiéroglyphique, soit de « l'écriture proprement dite ». C'est le hasard seul, pense Tracy, qui a décidé du choix d'une nation entre les deux manières de rendre permanents les signes de ses idées mais ce hasard « aura décidé pour toujours du sort de cette nation ». L'adoption de l'écriture hiéroglyphique, entraînera, de ce point de vue, l'impossibilité d'accroître les connaissances ou de conserver celles qui auront été transmises d'ailleurs ; la nation à écriture hiéroglyphique aura fait, dit fortement Tracy, « de son histoire comme celle des peuples sauvages, une lacune plus ou moins longue dans l'histoire du genre humain. Elle s'est fait un rameau inutile de ce grand arbre, pouvant porter quelques feuilles, mais incapable de produire aucun fruit » (*El. d'Idéologie*, 2, p. 291).

3.2 En tant qu'Idéologiste Tracy est donc conduit, lorsqu'il compare l'Occident à l'Orient (un cas historique) en regard de la

notion de progrès qu'il hérite des Lumières où le progrès signifie le progrès du savoir, à fonder toute la supériorité qu'il attribue au premier de ces mondes sur l'expédient dont celui-ci s'est servi pour transcrire ses idées. Les postulats fondamentaux sur lesquels repose un tel jugement, jugement autorisé, à son tour, par l'*Idéologie*, en tant que science et méthode de l'Histoire, nous semblent être les suivants : l'intrication nécessaire de la pensée (du sentir), du langage et de l'écriture ; l'identification des règles de cette intrication fondamentale avec celles du surgissement de l'histoire ; l'axe de l'histoire orientée selon l'axe du progrès de connaissances ; le développement sociétal est tributaire des moyens objectifs de transmission et de communication des connaissances *via* l'écriture ; l'écriture la plus susceptible de transmettre immédiatement et de communiquer avec le plus d'économie lesdites connaissances sera le moteur de l'histoire. De surcroît, Tracy estime que ce moyen *permanent* que constitue l'écriture permet l'évaluation *critique* de ce qui est transmis et communiqué. On comprend maintenant l'importance sociale et politique que revêt pour Tracy son projet d'une langue « parfaite » ou philosophique écrite avec l'alphabet régulier qui accélérera ainsi, du coup, la marche des connaissances, le progrès des lumières, c'est-à-dire le progrès de l'Histoire tout court.

3.3 Il faut être attentif à ces finalités ou à ces intentions de praxis politique enveloppées dans le matérialisme des Lumières, et telles que recueillies par le projet « idéologiste », pour trouver dans cette école de pensée, comme nous y invite Marx lui-même, l'une des « sources » du matérialisme historique développé dans l'*Idéologie Allemande*. C'est ce fil commun, téléonomiquement orienté, si je puis dire, courant à travers la trame de l'Histoire, qu'il s'agirait de dégager, dans une entreprise qui voudrait faire les liens entre, d'une part, l'explication d'un phénomène de l'Histoire selon la « théorie des théories » (*l'Idéologie*) de Tracy rattachée à un matérialisme naturaliste et physiologiste avant tout, et, d'autre part, la conception marxienne qui, elle, fait de l'idéologie un épiphénomène de l'histoire constituant, finalement, un frein au développement d'une formation sociale. La « conséquence », autrement, serait nébuleuse d'un matérialisme scientifique à un autre. Comment comprendre le passage de l'Idéologie à l'idéologie ? Autrement dit, comment comprendre d'une part, au

point de vue définitionnel, le passage de la « science des idées » à un « système d'idées », d'autre part, au point de vue de la philosophie de l'histoire, le passage d'une explication, dont « seulement un idéologue peut avoir l'idée », ou celle qui voit le progrès de l'Histoire assuré par un « système d'écriture », à une explication qui relève avant tout la réalité d'un « système de classe » ?

Je pense que les lieux à partir desquels se sont opérées les transitions entre l'*Idéologie* en tant que science de l'histoire à l'idéologie en tant qu'objet de cette science, correspondent largement aux lieux de la radicalisation et de la dialectisation marxienne de ce que j'appellerai le sensualisme naturaliste développé par Tracy à la suite d'Helvétius. L'explication de Tracy s'inscrit dans le cadre des sciences naturelles, celle de Marx dans celui des sciences sociales : le changement de paradigme fait glisser le terrain où se tient le théoricien. Tracy ne s'est pas posé la question de la détermination sociale des sens eux-mêmes ni celle de l'effet en retour des processus qu'il décrivait. Pour lui, les sens sont à l'origine des idées ; celles-ci à leur tour sont déterminées par la société dans laquelle on vit. Marx, lui, soulignera explicitement l'environnement social, « déjà-là », des sens. Il dira que les sens sont des « organes sociaux » ; que la sensibilité est un *produit* dont la formation a pour cause « le travail de toute l'Histoire passée » ; que l'homme enfin est « un ensemble de rapports sociaux ».

Ce qui inspirera la théorie matérialiste de l'idéologie sera, à tort ou à raison, cette conception marxienne, issue du modèle explicatif des sciences sociales, même incomplète ou muette sur la nature « matérielle » de l'activité idéologique ou sur son interaction avec les autres activités de l'homme-en-société, davantage donc que ne l'aura fait celle de Tracy liant ses travaux à ceux de son collègue, le médecin Cabanis. Je crois, pourtant, qu'aujourd'hui la théorie matérialiste de l'idéologie qui se situe au carrefour des sciences de la nature et des sciences humaines et sociales, devrait, si elle veut être cohérente, d'une part, avec le monisme ontologique qu'elle postule, d'autre part, avec les espérances scientifiques qu'elle entretient, poser la question de l'idéologie comme la question de l'élucidation des couplages entre les aspects divers d'une même et seule réalité. Après (grâce à ?) Tracy/Marx, le

débat peut maintenant s'engager sur le terrain enfin dégagé du symbolisme et de son efficacité sociale. C'est alors que refont surface les problèmes fondamentaux, mais redoutables à proportion, auxquels s'affrontera « l'idéologue » qui voudra mettre à profit les nouveaux paradigmes. En aura-t-il seulement l'idée ?

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

Émergence et incorporation selon Margolis

Dale Jacquette

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203303ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203303ar>

[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

Jacquette, D. (1986). Émergence et incorporation selon Margolis. *Philosophiques*, 13 (1), 53–63. <https://doi.org/10.7202/203303ar>

Résumé de l'article

L'analyse de la personne ou de l'oeuvre d'art comme entité matériellement incorporée et culturellement émergente est centrale dans l'oeuvre de Joseph Margolis : il tente de développer un dualisme des propriétés, comme alternative au réalisme platonicien et au dualisme ontique cartésien, en esthétique et en « philosophy of mind ». La définition de l'incorporation proposée par Margolis est ici critiquée par le moyen d'un contre-exemple, et plusieurs révisions possibles de cette définition, en vue d'éviter l'objection, sont aussi rejetées. La théorie de Margolis nous délivre en principe des inconvénients métaphysiques des ontologies traditionnelles ; mais elle ne peut être acceptée tant et aussi longtemps que le concept d'incorporation n'aura pas été défini d'une façon satisfaisante.

ÉMERGENCE ET INCORPORATION SELON MARGOLIS

par Dale Jacquette *

RÉSUMÉ. L'analyse de la personne ou de l'œuvre d'art comme entité matériellement incorporée et culturellement émergente est centrale dans l'œuvre de Joseph Margolis: il tente de développer un dualisme des propriétés, comme alternative au réalisme platonicien et au dualisme ontique cartésien, en esthétique et en « philosophy of mind ». La définition de l'incorporation proposée par Margolis est ici critiquée par le moyen d'un contre-exemple, et plusieurs révisions possibles de cette définition, en vue d'éviter l'objection, sont aussi rejetées. La théorie de Margolis nous délivre en principe des inconvénients métaphysiques des ontologies traditionnelles; mais elle ne peut être acceptée tant et aussi longtemps que le concept d'incorporation n'aura pas été défini d'une façon satisfaisante.

ABSTRACT. The analysis of a person or artwork as a materially embodied culturally emergent entity is central to Joseph Margolis' attempt to develop property dualism as an alternative to Platonic realism or ontic Cartesian dualism in aesthetics and the philosophy of mind. Margolis' definition of material embodiment is criticized by counter-example, and several methods of revising the definition to avoid the objection are discredited. Margolis' theory in principle offers relief from the metaphysical disadvantages of traditional ontologies. But the proposal cannot be accepted unless or until the concept of material embodiment is correctly defined.

I

L'analyse des personnes ou des œuvres d'art en tant qu'entités matériellement incorporées et culturellement émergentes constitue le nœud central de certaines contributions récentes de Joseph Margolis à l'esthétique et à la « philosophy of mind ».

* Ce texte a été présenté lors d'un congrès de l'American Society for Aesthetics, Eastern Division, State University of New York, Buffalo, le 24 mars 1984. L'auteur remercie Mme Juliette Veilleux pour son excellente traduction française.

Dans *Persons and Minds: The Prospects of Nonreductive Materialism, Art and Philosophy, Culture and Cultural Entities: Toward a New Unity of Science, Philosophy of Psychology* et certains essais connexes, Margolis tente de se frayer une troisième voie entre, d'une part, les ontologies traditionnelles ontiquement dualistes (cartésiennes) ou réalistes (platoniciennes), et d'autre part, les ontologies matérialistes réductrices. Sa théorie met en avant un dualisme d'attributs, de propriétés matérielles et intentionnelles distinctes, au lieu d'un dualisme ontique de substances matérielles et immatérielles distinctes.

Les œuvres d'art et les personnes sont matériellement incorporées mais non réductibles, et donc pas identiques, à leurs incorporations matérielles¹. Elles sont distinctes du matériau physique dans lequel elles sont incorporées parce qu'elles possèdent des propriétés intentionnelles qui ne peuvent être expliquées en termes physiques, matériels ou mécaniques, dans un langage purement extensionnel². Pour les entités culturellement émergentes, Margolis propose des critères fonctionnels d'identité qui ne sont pas abstraits, mais physiquement réalisés et incarnés, et il définit les fonctions incarnées et individuanes comme des intentionnalités linguistiques, psychologiques et esthétiques irréductibles³.

L'alternative que propose Margolis pour l'interprétation des personnes et des œuvres d'art prétend éviter certaines difficultés classiques des métaphysiques exclusivement matérialistes et non matérialistes. Mais en raison de leur importance pour la solution de ces problèmes, ses concepts d'incorporation matérielle et d'émergence culturelle doivent être soumis à un examen critique sérieux.

1. Joseph MARGOLIS, *Persons and Minds: The Prospects of Nonreductive Materialism*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. LVII (Dordrecht-Boston : D. Reidel Publishing Company 1978), pp. 16-19, 234-236. Margolis, «Works of Art as Physically Embodied and Culturally Emergent Entities», *The British Journal of Aesthetics*, Vol. XIV, 1974, p. 187-189.

2. *Persons and Minds*, p. 18-19.

3. MARGOLIS, *Art and Philosophy* (Atlantic Highlands : Humanities Press, 1980), p. 23-24 ; *Philosophy of Psychology* (Englewood Cliffs : Prentice-Hall, Inc. 1984), p. 24-33, 52-55 ; *Culture and Cultural Entities: Toward a New Unity of Science* (Dordrecht-Boston : D. Reidel Publishing Company, 1984), p. 6-7, 124-125 ; voir aussi *Persons and Minds*, p. 24-25.

II

Dans *Persons and Minds*, Margolis propose une définition en sept points de l'incorporation :

On a déjà indiqué le sens du terme « incorporation ». Cependant, les conditions nécessaires et suffisantes pour l'incorporation d'une entité particulière dans une autre peuvent être formulées de façon plus explicite qu'elles ne l'ont été jusqu'ici : (i) deux entités particulières ainsi reliées ne sont pas identiques ; (ii) l'existence de l'entité particulière incorporée présuppose l'existence d'une entité particulière qui l'incorpore (ou incorporante) ; (iii) l'entité particulière incorporée possède (au moins) quelques-unes des propriétés de l'entité particulière incorporante ; (iv) l'entité particulière incorporée possède des propriétés que l'entité particulière incorporante ne possède pas ; (v) l'entité particulière incorporée possède une certaine sorte de propriétés que l'entité particulière incorporante ne peut posséder ; (vi) l'individuation de l'entité particulière incorporée présuppose l'existence d'une certaine entité particulière incorporante ; (vii) l'entité particulière incorporante n'est pas une partie propre de l'entité particulière incorporée ⁴.

En regard de la condition (v), il semble que la condition (iv) de Margolis ne soit pas nécessaire. Si, comme le requiert la condition (v), le particulier incorporé possède des propriétés que le particulier incorporant ne peut avoir, alors *a fortiori* le particulier incorporé doit posséder des propriétés que le particulier incorporant ne possède pas. De la même manière, les principes leibniziens d'identité pourraient cautionner l'élimination de la condition (i) en faveur de la condition (v).

La condition (vi) exige que l'individuation de l'incorporé présuppose l'existence d'un certain incorporant. Mais dans *Art and Philosophy* et dans « The Ontological Peculiarity of Works of Art », Margolis stipule, dans une version quelque peu différente de la condition (vi), « ... que l'individuation de l'incorporé présuppose l'individuation de l'incorporant » ⁵.

Peut-être y aurait-il lieu d'envisager une révision disjonctive de cette condition (vi), qui comporte à la fois une clause d'existence et une clause d'individuation :

4. *Ibid.*, p. 234. La parenthèse contenue dans le libellé de la condition (ii) a été ajoutée par la traductrice.

5. MARGOLIS, « The Ontological Peculiarity of Works of Art », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. XXXVI, 1977, p. 48 (c'est nous qui soulignons) ; *Art and Philosophy*, p. 21.

(vi') L'individuation du particulier incorporé présuppose soit l'existence d'un certain particulier incorporant, soit l'individuation du particulier incorporant.

L'expression « l'existence d'un certain », dans la condition révisée, est plus faible que l'expression « l'individuation du », car la seconde inclut la première mais l'inverse n'est pas vrai.

III

La définition que donne Margolis de l'incorporation est inadéquate. Il existe des contre-exemples où toutes les conditions de cette définition sont satisfaites par deux entités qui ne sont pas incorporées l'une dans l'autre.

Soit une vallée v située entre les montagnes adjacentes m et n . Admettons que p soit une pente commune à v et à m sous deux descriptions différentes, soit comme pente ascendante de v et pente descendante de m . On peut alors émettre les propositions suivantes :

- 1) La vallée v n'est pas identique à la montagne m .
- 2) L'existence de la vallée v présuppose l'existence de la montagne m . (Si les montagnes m et n n'existaient pas, la vallée v n'existerait pas non plus).
- 3) Il y a au moins quelques propriétés qui sont communes à v et à m . (Les deux possèdent la propriété d'avoir la pente p).
- 4) Il y a au moins quelques propriétés que v possède mais que m ne possède pas (voir (5) ci-dessous).
- 5) Il y a au moins quelques propriétés que v possède mais que m ne peut posséder. (La vallée v a, dans son ensemble, la propriété d'être concave plutôt que convexe. Mais m ne peut avoir cette propriété car, alors par définition, elle ne serait pas une montagne).
- 6) L'individuation de la vallée v présuppose l'existence de la montagne m ou l'individuation de la montagne m . (La vallée ne peut être individuée si les montagnes adjacentes ne le sont pas. Ceci exige que les montagnes adjacentes existent).
- 7) En dernier ressort, la montagne m n'est évidemment pas une partie propre de la vallée v .

La définition de Margolis implique que la vallée v est matériellement incorporée à la montagne m . Mais les vallées ne sont pas incorporées à une seule montagne. La vallée n'est pas une entité émergente comportant des propriétés intentionnelles irréductibles. Elle est une entité matérielle tout autant que la montagne et ne peut, selon aucune acception courante de ces termes, être considérée comme émergeant de la montagne, ou incorporée à elle. La vallée v est géologiquement, mais non ontologiquement, différente de la montagne m .

Margolis ne prétend pas que toutes les entités matériellement incorporées soient culturellement émergentes; mais tout en admettant quelques recoupements entre elles, il en fait deux catégories distinctes. Pour être culturellement émergente, une entité particulière matériellement incorporée doit aussi comporter des propriétés intentionnelles. Ceci semblerait neutraliser notre contre-exemple, car il est possible que la vallée v soit matériellement incorporée à la montagne m sans en être culturellement émergente. Mais même ceci est inexact. On peut soutenir que la vallée v est matériellement incorporée dans toutes les montagnes environnantes et adjacentes. Mais dans le contre-exemple, la satisfaction des conditions de Margolis implique, sans autre spécification, que la vallée v est matériellement incorporée à la montagne m . Pourtant il n'y a tout au plus qu'une partie propre à la vallée v qui est matériellement incorporée à une partie propre de la montagne m .

On pourrait objecter que la proposition (6) ne tient pas parce que la montagne m n'a pas besoin d'être pleinement individuée pour pouvoir individuer la vallée v . Il pourrait être impossible d'individuer la vallée si la pente p ne l'était pas. Mais p est une partie propre de v , de sorte que toute tentative d'avancer un contre-exemple impliquant la vallée v en tant que matériellement incorporée à la pente p , serait effectivement bloquée par la condition (vii) de Margolis. Les pentes opposées à p de l'autre côté de m pourraient être reliées à une chaîne de montagnes de façon si complexe que les géographes seraient incapables de s'entendre sur la manière d'individuer m par rapport aux sommets avoisinants de la chaîne, même s'ils n'éprouvaient aucune difficulté à définir, identifier ou individuer la vallée v . Dans ce cas, le contre-exemple proposé n'infirmerait

en rien la définition de Margolis, parce qu'il ne présenterait pas une situation dans laquelle la condition alternative (vi), ou la condition révisée (vi'), serait effectivement satisfaite.

Pour contrer cette objection, on peut reformuler le contre-exemple de façon à ce que toutes les conditions de Margolis soient remplies sans équivoque ; et pourtant, les mêmes conclusions contraires à l'intuition s'ensuivent, tout comme dans la version originale. Supposons, en effet, que la vallée *v* ne soit pas simplement flanquée d'un côté par la montagne *m*, mais qu'elle s'enroule complètement autour d'elle, un peu comme la lettre « q » vue d'en haut. Si la vallée était ainsi constituée, il serait impossible d'individuer *v* sans individuer pleinement *m*. Ceci nous fournit un ensemble de circonstances pour lesquelles *v* et *m* satisfont à la fois aux deux formulations de la condition (vi) de Margolis, et à la condition révisée (vi'). Les autres conditions demeurent inchangées et la conclusion inacceptable selon laquelle la vallée est incorporée à la montagne prévaut une fois de plus⁶.

IV

Comment faire pour amender la définition que donne Margolis de l'incorporation, de façon à éviter ce genre de contre-exemple ? Il n'y a, semble-t-il, que deux possibilités. On peut reformuler la définition en changeant la condition (v) de façon à faire une référence précise à un nombre limité de propriétés que possède l'incorporé, mais que ne peut posséder l'incorporant ; ou bien encore, ajouter à la définition une huitième condition qui permettrait d'exclure des cas comme ceux qui impliquent la montagne et la vallée.

6. La pente descendante de la montagne *m* inclut la totalité d'au moins la surface extérieure de la montagne, qu'elle partage avec une partie propre de la pente ascendante de la vallée *v*. Mais la montagne *m* n'est pas une partie propre de la vallée *v*, de sorte que le contre-exemple ne peut être infirmé par la clause (vii) de Margolis. Ceci découle du principe méréologique selon lequel pour n'importe quels particuliers concrets *x*, *y* et *z*, si *x* est une partie propre de *y* et si *z* est une partie propre de *x*, alors *z* aussi est une partie propre de *y*. Supposons que *g* soit une minuscule pépîte d'or enfouie profondément au cœur de la montagne *m* comme partie propre de celle-ci. La pépîte *g* n'est évidemment pas une partie propre de la vallée *v*. De par le principe exposé ci-dessus, la montagne *m* ne peut être une partie propre de la vallée *v*, même si la vallée *v* entoure entièrement la montagne *m*.

La première méthode requiert la spécification des propriétés ou types de propriétés que possède l'incorporé, mais que l'incorporant ne peut posséder. La condition (v) de Margolis est censée être le fondement principal de la distinction, ou non-identité, entre incorporé et incorporant. Mais cette condition (v) exige seulement que l'incorporé possède *quelque* propriété d'une certaine sorte que l'incorporant ne peut posséder, et cette exigence n'est que trop facilement satisfaite dans le contre-exemple de la montagne et de la vallée. Si les *haeccétés* ou essences individuelles ne sont pas exclues de l'éventail des propriétés distinctives admises par la condition, alors il sera toujours possible de satisfaire banalement à la condition (v) toutes les fois que la condition (i) sera satisfaite.

Pour combler cette brèche, la condition (v) pourrait faire une référence précise à des propriétés intentionnelles⁷. C'est l'intentionnalité des expériences psychologiques et de la compétence linguistique des personnes que Margolis considère comme le fondement irréductible de la distinction entre les personnes et leurs incorporations matérielles. Et c'est l'intentionnalité de l'expression artistique, même pour ce qui concerne la sélection et l'exposition d'objets trouvés (*found object*) ou d'art tout fait (*readymade art*), qui est censée distinguer les œuvres d'art et les autres produits culturels de leurs incorporations matérielles. Si l'intentionnalité est irréductible à des propriétés physiques ou matérielles, alors elle est toute désignée comme type de propriété que possède un incorporé, mais que ne peut posséder son incorporant. Par conséquent, pour réviser la condition (v), considérons la formule suivante :

(v') Le particulier incorporé possède au moins quelques propriétés intentionnelles que le particulier incorporant ne peut posséder.

7. Margolis inclut les propriétés d'avoir des expériences sensibles ou phénoménales particulières dans la catégorie de l'intentionnel parce qu'il croit qu'un langage propositionnel intentionnel (tout autant qu'un langage intentionnel) doit être employé pour attribuer des expériences psychologiques à des êtres sensitifs autres que des personnes. Voir *Persons and Minds*, p. 187. Aussi MARGOLIS, *Knowledge and Existence : An Introduction to Philosophical Problems* (New York : Oxford University Press, 1973), p. 243-244.

Mais cette condition révisée peut s'avérer trop restrictive. Rien ne nous garantit que l'intentionnalité est la seule propriété irréductible susceptible de distinguer les particuliers incorporés émergents de leurs incorporations matérielles. Peut-être est-ce la raison pour laquelle, dans la formulation de (v), Margolis ne se compromet en faveur d'aucun ensemble précis de propriétés ou de sortes de propriétés.

Un autre argument contre (v') a trait à l'émergence culturelle et à l'incorporation matérielle d'objets trouvés (found object) et d'art tout fait (readymade art)⁸. Ce type d'art acquiert son intentionnalité du dehors, lorsque des objets sont élevés au statut d'art par le fait qu'ils sont découverts, sélectionnés et exposés dans un contexte de conventions culturelles appropriées. Le rôle de l'artiste ici ne consiste pas tant à construire matériellement qu'à attirer l'attention sur des objets et à les étiqueter comme objets d'art, comme le fait Marcel Duchamp quand il prend le porte-bouteilles d'un fabriquant et crée son *Bottlerack*⁹.

Supposons qu'un artiste trouve par hasard la vallée *v* contournant la montagne *m* et qu'il décide d'entreprendre un projet à grande échelle d'objet trouvé ou d'art tout fait. L'artiste, symboliquement et à titre tout à fait gratuit, plante un drapeau coloré dans la vallée *v* ; puis lui-même, les critiques et tout le milieu artistique se mettent à l'appeler la *Vallée V*. Ce faisant, il crée l'objet trouvé (found object) ou l'œuvre d'art toute faite (readymade artwork) *Vallée V* à partir de la vallée *v*, tout comme Duchamp crée l'œuvre d'art toute faite *Bottlerack* à partir du porte-bouteilles du fabriquant. Ici, d'après la définition de l'incorporation avec la clause révisée (v'), la *Vallée V* émerge culturellement de la vallée *v* et lui est matériellement incorporée, dans le sens où Margolis soutient que le *Bottlerack* de Duchamp émerge culturellement du porte-bouteilles du fabriquant et lui est matériellement incorporé.

Malheureusement, la *Vallée V* et la montagne *m* sont reliées de telle façon que, tout comme dans le premier contre-exemple, la

8. *Art and Philosophy*, p. 20-21.

9. Voir Arthur C. DANTO, *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art* (Cambridge : Harvard University Press, 1981), pp. 93-94. Danto mentionne une interprétation similaire de Ted Cohen à propos de l'urinoir de porcelaine tout fait de Duchamp, *Fountain*.

Vallée V est elle aussi culturellement émergente de *m* et lui est incorporée matériellement, d'après la définition de l'incorporation que propose Margolis avec la condition révisée (*v'*). La description et la justification de la satisfaction aux conditions de Margolis demeurent inchangées sauf pour la condition (*v'*), quand on substitue « *Vallée V* » à « *vallée v* ». Pour satisfaire à (*v'*) on peut prétendre qu'il existe au moins quelques propriétés intentionnelles que la *Vallée V* possède mais que la montagne *m* ne peut posséder. La *Vallée V* possède la propriété intentionnelle d'être créée par un artiste en tant qu'objet trouvé ou œuvre d'art toute faite, tandis que la montagne *m* ne peut, en aucune manière, avoir cette propriété. (La *Montagne M*, semblablement créée par un artiste à partir de la montagne *m* pourrait, on le conçoit, posséder cette propriété. Mais de par le concept d'émergence de Margolis, la *Montagne M* n'est pas identique à la montagne *m* pour la même raison que le *Bottlerack* de Duchamp n'est pas identique au porte-bouteilles du fabriquant)¹⁰.

La définition modifiée de l'incorporation entraîne que la *Vallée V* est incorporée à la montagne *m*. Mais une partie seulement, tout au plus, de la *Vallée V* est matériellement incorporée à une partie propre de la montagne *m*. Ceci démontre que la définition de Margolis, avec la condition révisée (*v'*), demeure sujette à un contre-exemple dûment reformulé. Il est tout aussi inexact et contraire à l'intuition de conclure que la *Vallée V* est matériellement incorporée à la montagne *m* qu'il l'est de soutenir que la *vallée v* est matériellement incorporée à la montagne *m*.

L'autre méthode pour éviter ces contre-exemples consiste à ajouter une huitième condition qui éliminerait les cas déjà cités. Mais quelle nouvelle condition pourrait-on introduire ? En ce qui concerne les contre-exemples de la montagne et de la vallée, la difficulté est que la vallée a des propriétés physiques ou matérielles que la montagne n'a pas. Ceci suggère la condition additionnelle suivante :

10. « The Ontological Peculiarity of Works of Art », p. 47-48 ; *Art and Philosophy*, p. 21 : « Quiconque dirait que le porte-bouteilles est identique au Bottlerack (le modèle ou le type) de Duchamp, serait en contradiction avec lui-même... » (Frank Jackson critique Margolis pour avoir rejeté l'identité en faveur de l'incorporation dans son ontologie des personnes et des œuvres d'art. Voir Jackson, compte rendu intitulé « Joseph Margolis, *Persons and Minds* », dans *Noûs*, Vol. XVII, 1983, p. 97.)

(viii) L'incorporé ne possède aucune propriété physique ou matérielle qui n'appartienne aussi à l'incorporant.

La condition (viii) nous permet d'écarter les contre-exemples de la montagne et de la vallée, mais c'est là payer un prix trop élevé. Il existe des œuvres d'art et des personnes incorporées à des particuliers incorporants, et possédant des propriétés physiques ou matérielles qui ne sont pas aussi des propriétés de leurs incorporants.

Supposons qu'un artiste choisisse une pierre naturellement lisse comme support d'une miniature au fusain. D'après la définition de Margolis, le dessin est une entité culturellement émergente incorporée aux lignes et aux taches de fusain disposées sur la surface de la pierre. Le fusain ne peut flotter librement dans l'espace si on veut qu'il constitue un dessin, mais il faut qu'il adhère à une surface. On peut imaginer que les infimes rugosités, arabesques ou irrégularités de grain, sur la surface par ailleurs lisse de la pierre, déterminent jusqu'à un certain point la façon dont sortira le dessin, et sont responsables pour une part de sa beauté unique. Le dessin est alors matériellement incorporé au fusain *et* à la pierre, car sans celle-ci, il n'existerait pas. Il semble également exact de dire que cette œuvre d'art a (effectivement ou potentiellement) la propriété physique ou matérielle d'être totalement détruite lorsque le fusain est gratté de la surface de la pierre. Mais si l'incorporation matérielle du dessin consiste dans la pierre et le fusain, alors l'incorporant de l'œuvre d'art *ne* possède *pas* la propriété matérielle ou physique d'être totalement détruit lorsqu'on efface le fusain. La pierre, qui fait partie de l'incorporation matérielle du dessin, n'est pas détruite mais continue à exister sans changement important ¹¹.

Si l'esprit est mortel, alors certaines personnes, tout au moins, ont avec leurs incorporations matérielles un rapport précisément analogue à celui qui existe entre le dessin au fusain et

11. On pourrait affirmer que l'incorporation matérielle du dessin est complètement détruite quand le fusain est enlevé de la pierre. Mais ceci constituerait une condition peu plausible et excessivement rigoureuse de la destruction totale de l'incorporation du dessin, et qui susciterait des contre-critiques du type « bateau-de-Thésée ». Il est généralement inexact de dire qu'un exposé entier est totalement détruit lorsque seulement certaines de ses parties propres le sont.

son incorporation matérielle dans la poussière de fusain et dans la pierre. Les personnes, en tant qu'entités culturellement émergentes et matériellement incorporées, possèdent la propriété physique ou matérielle d'être totalement détruites dans toutes sortes de circonstances mortelles. Cependant, les incorporations matérielles des personnes n'ont pas nécessairement cette propriété, puisque souvent les corps humains continuent d'exister comme cadavres longtemps après la mort, ou la destruction totale, des personnes qui leur étaient incorporées.

Ceci montre qu'il existe des propriétés physiques ou matérielles appartenant à des entités matériellement incorporées, mais n'appartenant pas en même temps aux incorporants de ces dernières. La condition (viii) est donc inacceptable. Il se peut que d'autres conditions plus satisfaisantes soient utilisables, mais aucune ne semble sur le point d'apparaître. L'ontologie de Margolis concernant les personnes et les œuvres d'art pourrait en principe nous offrir un palliatif aux limites métaphysiques du dualisme ontique, ou platonisme, et du matérialisme réducteur. Mais son interprétation des personnes et des œuvres d'art comme entités culturellement émergentes et matériellement incorporées ne peut être acceptée à moins que, ou jusqu'à ce que, le concept d'incorporation matérielle soit adéquatement défini.

*Department of Philosophy
University of Nebraska, Lincoln*

L'essai en philosophie : problématique pour l'établissement d'un corpus

Louise Marcil-Lacoste

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203304ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203304ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Marcil-Lacoste, L. (1986). L'essai en philosophie : problématique pour l'établissement d'un corpus. *Philosophiques*, 13 (1), 65–111.
<https://doi.org/10.7202/203304ar>

BULLETIN

L'ESSAI EN PHILOSOPHIE : PROBLÉMATIQUE POUR L'ÉTABLISSEMENT D'UN CORPUS *

par Louise Marcil-Lacoste

Il est facile de donner brièvement une vue d'ensemble de l'essai philosophique en littérature canadienne-française, car il suffit de dire qu'il s'agit d'un corpus à créer. Mais depuis ce constat, qui sans doute n'étonnera personne, jusqu'à la mise en place des conditions de possibilité d'un inventaire systématique, que d'obstacles à lever! Deuxième constat qui n'étonnera personne, sauf peut-être par l'ampleur et l'urgence que l'on attribuera ici à la tâche à accomplir.

Au rythme où vont les choses, en effet, il semblerait que les bibliographes, historiens, critiques et philosophes pourraient se rassurer et pour longtemps. En philosophie, nous dit-on, personne n'écrit, personne ne lit! Et si l'on veut nuancer cette formule en donnant quelques exemples, on en sera quitte pour rappeler sans fard leur triple minorité. Sous-ensemble mineur d'un genre mineur, l'essai philosophique québécois serait la résultante assimilatrice d'une culture universelle en minuscules.

Le but de cette étude sera d'analyser l'ensemble des prétextes par lesquels on refuse d'accéder aux textes dans le cas de la philosophie. On donnera la parole aux acteurs et metteurs en scène d'un drame en plusieurs actes, pour y découvrir la trame d'une prospective. Ce faisant, on verra qu'il y a loin d'une définition théorique de l'essai à une pratique morphologique qui ne nierait pas les déclamations sur son caractère flou.

* Ce texte a déjà paru dans *Archives des lettres canadiennes*, vol. 6: *L'essai et la prose d'idée au Québec*, Fides 1985. Nous le reproduisons ici avec l'autorisation de l'éditeur. L'auteure remercie vivement les collègues qui ont accepté de formuler des remarques, critiques et commentaires à propos d'une première version de ce texte. Pour avoir en outre attiré son attention sur certaines études, elle remercie tout particulièrement Roland Houde, Vianney Décarie, Jacques Beaudry, Claude Gagnon, Fernand Dorais et Claude Panaccio.

Le plus frappant, dans cette histoire, sera de retrouver les philosophes et les critiques dans une commune mésaventure. En dépit de la séparation de leurs pratiques respectives, de réserves mutuelles, voire d'antagonismes réciproques, les philosophes et les critiques sont remarquablement complices d'une vision désabusée de l'essai philosophique québécois. Ils n'ont pas, on s'en doute, les mêmes raisons d'être moroses. Mais leur vision commune n'est pas fondée pour autant. Séparément, mais avec des effets cumulatifs, ils pratiquent une surenchère de l'inexistence et de l'échec comme unique mode du rapport au texte philosophique d'ici.

On le verra, le problème empirique de l'établissement du corpus de l'essai philosophique québécois est celui d'un foisonnement de textes. Le problème morphologique est celui de critères qui, en dépit de leur foisonnement, obéissent à une règle de jeu de l'oubli. Le défi sera de tirer de ces foisonnements mêmes quelques pistes méthodologiques pour un inventaire systématique. L'enjeu sera de savoir si cet inventaire est possible, sans condamner les textes philosophiques au « tout ou rien ». Une règle sera posée et illustrée en cours de route ; pour être dits essais et philosophiques, tous les écrits n'ont pas à être soit essai, soit philosophique dans le même sens.

DU SILENCE AUX GUILLEMETS

C'est donc dans le sens le plus littéral du terme que nous devrions ici parler d'un corpus à « créer ». Sous-ensemble vide d'un ensemble flou, l'essai philosophique québécois serait pour tout dire inexistant. Voilà ce qu'on donne à conclure depuis le « seul manuel sérieux d'histoire littéraire » jusqu'aux études récentes « constatant » l'inexistence de notre philosophie. Gérard Tougas ne rompait avec le silence d'Auguste Viatte que pour constater que la philosophie reste à fonder. Il reprenait alors les verdicts rendus un demi-siècle plus tôt par Camille Roy et repris par Hermas Bastien. Le modèle de ce verdict a été rendu célèbre en 1934, dans une conférence du Cardinal Rodrigue Villeneuve. « Où sont nos travaux vraiment personnels », demandait-il, pour répondre : « Il en est quelques-uns, on les compte sur une main, et il reste des doigts... En philosophie, je cherche : le maître est à venir ».

Entre ces constats d'improductivité qui se relaient depuis trois quarts de siècle, on trouve le silence des uns et les chétives ressources découvertes par les autres. Au milieu des années soixante, Pierre de Grandpré parle du retard évident de notre littérature de réflexion, tandis que Jean Marcel évoque le bilan guère réjouissant d'une production philosophique timide¹.

1. Jean MARCEL cite *Tout homme est mon prochain* de Charles de KONINCK, *Vingt-quatre défauts thomistes* d'André DAGENAIS, *De Socrate à Krishnamurti* de Bernard JASMIN et *l'Essai sur l'hindouisme* de Jean-Claude DUSSAULT. Les mêmes années, *Livres et auteurs canadiens* notaient en outre la publication de *Méditations philosophiques* de François HERTEL, *Le mathématisme de Descartes* de Jean-Louis

Au tournant des années soixante-dix, les mêmes auteurs notent une amélioration générale à laquelle la philosophie participe, mais d'assez loin. En 1972, Robert Vigneault souligne qu'après le déclin de Dame Orthodoxie, notre pensée *s'essaye* enfin à être libre, mais que ce serait beaucoup dire que d'affirmer qu'elle y soit parvenue. Trois ans plus tard, Georges Leroux déplore la « mince écriture philosophique » québécoise, tandis que Jean-Paul Brodeur médite sur cet « acharnement à ne pas être » d'une philosophie qui n'a peut-être jamais réussi à « se penser sans honte comme savoir » et dont les gestes, valeurs et options demeurent « exactement les mêmes » alors que le thomisme est parti. En 1976, André Vachet regrette que la philosophie sociale et politique ne soit pas encore née chez nous, tandis qu'en 1977, Marcelle Brisson tente d'expliquer la faiblesse de l'écriture réflexive chez les Québécois. *Etc.*

Ainsi, que l'on aborde l'essai philosophique québécois du point de vue de l'essai dans la littérature canadienne-française ou du point de vue de l'histoire de la philosophie d'expression française du Canada, on devrait s'attendre à disserter sur un sous-ensemble vide et à évoquer des ressources doublement chétives. D'abord, quant au nombre d'écrits — les doigts d'une main, puis de deux mains suffisent — et ensuite quant au statut du texte. Dans tous les cas, les essais québécois ne pourraient, en somme, être dits philosophiques qu'entre guillemets, comme dans la collection « Que sais-je ? ».

DES GUILLEMETS AUX RATURES

Avant même de réclamer une morphologie de l'essai philosophique québécois, il semble donc indispensable de pratiquer cette confusion méthodologique que recommande Georges-André Vachon. Dans un premier temps de l'analyse, il s'agit de confondre tous les textes en un seul objet d'étude, refusant de savoir *a priori* s'ils ressortissent d'un genre littéraire différencié. Les verdicts sur l'improductivité des philosophes québécois appellent une telle démarche, dans la mesure où il s'agit d'éviter un cas typique de la rature, celle, déterminante, qui consiste à inférer l'inexistence de la production philosophique à partir de jugements, voir d'*a priori*, quant à sa valeur.

Commençons donc au ras du sol et demandons-nous, avec Claude Panaccio, ce qu'il en est de la prétendue minceur de l'écriture philosophique au Québec. Quelques indices récents suffiront ici pour montrer que les

ALLARD, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin* de Bertrand RJOUX, *Communisme et science* d'Émile SIMARD, *La connaissance de l'individuel au Moyen-Âge* de Camille BÉRUBÉ, *La tradition* d'Étienne MÉNARD, *L'amour, chemin de liberté, Essai sur la personnalisation* de Gérard BÉLANGER, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin : Individu et État* de Louis LACHANCE, *L'inéluctable absolu* de Louis LEAHY, *Réflexions sur les lois de l'intelligence : Étude de logique* de Marcel PATRY, *L'enseignement du thomisme dans les collèges classiques* de Lucien LELIÈVRE et *Le moraliste impénitent* de Jean TÉTREAU.

philosophes québécois écrivent et même beaucoup. On laissera de côté les mémoires et les thèses, sans oublier toutefois leur importance numérique : par exemple, seulement dans les universités québécoises, on a soutenu cent thèses de doctorat depuis 1970. En outre, il faut rappeler que depuis la publication de la thèse d'Henri Bergson, intitulée *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), cette exclusive est d'autant moins péremptoire que Bergson constitue le prototype de l'essayiste-philosophe dans nos anthologies. De fait, l'un des essais philosophiques « le plus important chez nous » est la thèse de Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine* (1953). De même, certaines anthologies de l'essai mentionnent les thèses de Louis-Marie Régis, *L'opinion selon Aristote* (1935), Émile Simard, *La nature et la portée de la méthode scientifique* (1956), Vianney Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote* (1961) et Bertrand Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin* (1963).

Quant aux livres, on peut produire une liste de plus de deux cents titres parus depuis 1973, ce qui signifie la publication d'environ un livre philosophique par semaine (voir l'Annexe à la fin du présent texte). Dans cette liste, dix ouvrages comportent le mot « essai » dans leur titre, dont deux thèses, et un autre porté sur l'essai lui-même². Outre l'émergence d'ouvrages procurant aux chercheurs des instruments de travail (quatorze ouvrages), on remarque celle des collectifs (trente-cinq titres) et celle des livres écrits par deux auteurs (dix-sept titres). Pour l'essai, cette émergence posera problème. Il faudra savoir si Nicole Brossard a raison de soutenir qu'au « présent comme au futur, la littérature s'écrit au singulier et au pluriel » et si Maurice Blanchot a raison d'affirmer qu'il faut « deux paroles pour dire une même chose ».

Dans cette liste, on note également qu'une trentaine d'études sont consacrées à autant d'auteurs spécifiques et que le titre d'une vingtaine d'ouvrages renvoie à des thèmes d'actualité, généralement politiques. Quant au reste, c'est-à-dire plus de la moitié des livres, leur titre annonce qu'il

-
2. Réjane BERNIER et Paul PIRLIOT, *Organe et fonction. Essai de biophilosophie*, Paris : Maloine-Doin-Edisem, 1977 ; Yvon BOUCHER, *De la vacuité de l'expérience littéraire. Essai de simulation de nihilisme intégral*, Montréal : Cercle du livre de France, 1975 ; Claude COLLIN, *L'expérience philosophique. Essai de didactique expérimentale*, Montréal : Bellarmin, 1978 ; André COSSETTE, *Humanisme et bibliothèques : essais sur la philosophie de la bibliothéconomie*, Montréal : ASTED, 1976 ; Gilles LANE, *L'urgence du présent : Essais sur la culture et la contre-culture*, Presses de l'Université du Québec, 1973 ; Claude LÉVESQUE, *L'étrangeté du texte, Essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot, Derrida*, Montréal : vlb, 1976 ; Joseph PESTIAU, *Essai contre le défaitisme politique*, Presses de l'Université de Montréal, 1973 ; André PARADIS, et al., *Essais pour une préhistoire de la psychiatrie au Canada (1800-1885)*, « Recherches et théories », Université du Québec à Trois-Rivières, 1977 ; Marc RENAULT, *Le singulier, Essai de monadologie*, « Recherches 23 », Montréal : Bellarmin, 1979 ; Étienne TIFFOU, *Essai sur la pensée morale de Salluste à la lumière de ses Prologues*, Presses de l'Université de Montréal, 1975 ; Jean TERRASSE, *Rhétorique de l'essai littéraire*, Presses de l'Université du Québec, 1977.

s'agit d'études pluridisciplinaires reliées aux domaines éducatif (un tiers), linguistique ou littéraire (un quart) ou religieux (un quart). De fait, soit comme thème, soit comme discipline d'appui, c'est le champ socio-politique qui domine, ce qui révèle bien la rature qu'opèrent les systèmes usuels de classification des écrits québécois. Comme Serge Gagnon dans *Livres et auteurs québécois*, on persiste à identifier philosophie et religion, alors que cette dernière apparaît comme discipline-charnière dans moins de un pour cent de la production philosophique du livre depuis 1973.

À propos des sujets abordés dans ces livres, tels du moins qu'ils sont annoncés par le titre, on notera donc la justesse de l'expression de Georges Leroux : « Une de perdue, aucune de retrouvée ». À quoi il faut pourtant ajouter deux mises au point. Tout d'abord, perdu comme philosophie unique d'enseignement, le *thomisme* est loin d'être perdu comme sujet d'études et de recherches. En second lieu, si aucune philosophie unique n'est retrouvée, c'est qu'en réalité plusieurs ont été trouvées ou retrouvées. Sans doute, éprouve-t-on des difficultés inouïes face à cette pluralité : en l'absence d'une orthodoxie, comment jauger le passage de la prose dogmatique à l'essai, l'émergence de l'âge philosophique de la parole ou même le risque que prend une liberté par l'écrit disciplinaire ?

On le sait, ces problèmes ne sont pas le propre de la philosophie. « Dans les sciences humaines, écrit Vincent Lemieux, il n'existe pas à l'heure actuelle de paradigme dominant... On a plutôt des paradigmes ou des quasi-paradigmes concurrents ». Et, pourrait-on ajouter, chacun de ces « paradigmes » caractérise à sa manière « la » philosophie (ou l'absence de philosophie) dominante, tandis que plusieurs se demandent si la pluralité comme dominance n'est pas la forme la plus insidieuse de l'orthodoxie. Il n'en demeure pas moins qu'il est abusif de conclure que l'absence d'une philosophie désigne l'absence de toute philosophie, partant l'inexistence de l'écrit.

Les indices de la production philosophique québécoise se multiplient considérablement lorsqu'on considère le corpus des articles publiés dans des revues spécialisées. Il existe en ce moment quinze revues canadiennes ou québécoises où publient des philosophes francophones, ce qui n'inclut pas les revues qui publient des études philosophiques à l'occasion ou régulièrement, par le biais d'une chronique³. Le corpus de ces écrits est trop considérable pour être même sommairement décrit ici et d'ailleurs leur analyse est à faire. Reste que l'ampleur de ces sources rend songeur

3. *Dialogue, Philosophiques, Revue de l'enseignement de la philosophie au Québec, Bulletin du Cercle Gabriel Marcel, En mal de texte, Alternatives, Critère, Canadian Journal of Philosophy, Cahiers de recherche éthique, Philosophy: Research Archives Microfilm, Phi Zero, Considérations, Gnosis, Carrefour, La petite revue de philosophie*. Avec numéros spéciaux ou chroniques, voir *Interprétation, Cahiers du Cap Rouge, Les cahiers du 101, Revue de l'Université d'Ottawa, Science et esprit, Études littéraires*, etc.

lorsqu'on se met à imaginer ce qui résulterait si les philosophes commençaient à pratiquer ce qu'un grand nombre d'essayistes québécois font largement en d'autres domaines, la publication de recueils. Sauf quelques exemples, comme *Tout homme est mon prochain* (1964) de Charles de Koninck, le recueil est rare en philosophie. Du reste, en publiant ce qu'André Vachon devait déclarer « livre de l'année », Charles de Koninck ne s'était autorisé à re-présenter ses textes qu'en changeant le titre de leur publication antérieure.

Même si, avec la plupart des critiques, on élimine l'article comme forme acceptable de l'essai — ce qui n'est pas toujours évident, par exemple, la frontière entre l'article et la petite monographie semble parfois mince —, deux phénomènes révélateurs méritent ici d'être signalés. Le premier est l'importance numérique extraordinaire des écrits de type « réflexion engagée ». Loin d'être absents de la cité, comme le soutenaient Pierre Cazalis et Louis Gendreau, les philosophes sont de tant de débats, politiques, institutionnels, linguistiques et, bien sûr, philosophiques que seulement depuis cinq ans, le total de ces textes approche le millier. Depuis 1976, par exemple, Marc Chabot montre qu'on a publié un minimum de cinq articles par semaine, écrits par des philosophes, seulement dans *Le Devoir*, *La Presse*, *Le Soleil* et, pour l'année 1977, *Le Jour*. À ces données, il faut ajouter les écrits de type engagé que publient constamment le *Bulletin de la Société de Philosophie du Québec* et, régulièrement, *Philosophiques*, dans sa chronique « Interventions »⁴.

Le second phénomène révélateur du domaine varié de l'article philosophique est l'émergence d'une inter-textualité québécoise ou, plus simplement, les débuts d'une lecture des textes philosophiques d'ici. François Ricard a certes raison de noter la faiblesse des études fouillées sur les essayistes québécois et d'autres de déplorer le caractère extrêmement lacunaire des études sur le passé de la pensée québécoise, Joseph Bonenfant dénonçant même le nombre élevé de « glossateurs parasites du texte de notre histoire ». En philosophie, en tous cas, Roland Houde avance plus qu'un paradoxe lorsqu'il soutient, à propos de l'histoire de la philosophie québécoise, qu'il est plus facile d'écrire que de lire. Car, dit-il, on ne peut parler, écrire, lire avec la main, la langue, les yeux de l'autre, à moins d'être autre et pour devenir autre.

Mais quoi qu'il en soit de ces difficultés, on n'assiste pas moins à l'émergence d'un réseau de lecture en philosophie québécoise, ce qui

4. Par exemple, débat sur les cours obligatoires dans les cégeps (*Bulletin SPQ*: IV, 2, juillet 1978, pp. 19-46), les réactions à l'avis du Conseil supérieur de l'éducation sur les polarisations dans l'enseignement (*Bulletin SPQ*, IV, 2, avril 1978, pp. 27-34), la culture québécoise (*Philosophiques*, V, I, avril 1978, l'injustice de structure au Nouveau Brunswick (*Philosophiques*, I, I, avril 1974, pp. 171-193 et III, 1, avril 1976, pp. 123-131), la Charte des droits et libertés de la personne (*Philosophiques*, II, 2, octobre 1975, pp. 341-372), l'enseignement de la morale à l'école (*Philosophiques*, IV, 1, avril 1977, pp. 101-136), etc.

apparaît d'une triple manière. Un premier indice apparaît dans le nombre d'études critiques consacrées aux ouvrages des philosophes canadiens-français. Depuis 1973, on compte plus de cinquante études de ce type, seulement dans *Dialogue* et dans *Philosophiques*. En regard des années soixante, ce type d'écrits a *grosso modo* triplé et sa facture est passée de la brève recension à l'analyse systématique.

Le second indice est fourni par la revue *Philosophiques* qui, depuis cinq ans, publie des études sur la contribution canadienne à divers sous-ensembles de la philosophie. Ainsi, en 1974, A.-M. Landry décrivait l'importance de cette contribution aux études médiévales, ainsi que l'originalité de la production francophone en ce domaine. En 1975, Benoît Garceau étudiait la contribution canadienne à la philosophie analytique de la religion. En 1977, Yvon Lafrance analysait la contribution canadienne aux études platoniciennes, signalant son excellence, son importance numérique et sa diversité. L'année suivante, Pierre Laberge décrivait le caractère imposant de la production canado-kantienne de la dernière décennie et formulait avec humour les jalons de sa contribution. En 1979, Simone Plourde décrit la présence de Gabriel Marcel au Canada, surtout français, depuis 1940.

À ces études, c'est le troisième indice, il faut ajouter les articles et les livres consacrés à la philosophie québécoise et dont le nombre dépasse largement la cinquantaine depuis 1973, soit un minimum de dix écrits par année.

Dans le contexte d'une étude sur l'essai philosophique, l'émergence d'un réseau de lecture a une importance majeure. On y trouvera en effet les indices d'une intertextualité nécessaire à toute description de l'essai, dans la mesure où on admet, avec Jean Terrasse, que le destinataire de l'essai est aussi important que le destinataire ou, avec Jean-François Lyotard, que le « savoir entendre » fait partie de la compétence du « savoir narratif ». Cette ré-inscription de l'écriture dans le tissu textuel de son usage devrait permettre de cerner les paramètres évolutifs par lesquels l'écrit philosophique se voit donner son statut textuel, partant son lieu génologique, dans le contexte même de son historicité. Comme on le verra, le lire en philosophie québécoise permettra d'interroger philosophiquement la définition même de l'essai d'hier et d'aujourd'hui.

Ce bref survol des indices matériels de la production philosophique québécoise permet en tout cas de conclure qu'il est temps de mettre au rancart les *a priori* de l'improductivité. À vrai dire, le problème du corpus de l'essai philosophique québécois se pose à l'inverse, celui de tenir compte de tant d'écrits non répertoriés. Il permet aussi de demander si tout ce qui dort dans nos bibliothèques et qui fut écrit par des philosophes québécois y dort du sommeil du juste. Évoquant la diversité des formes de la littérature québécoise, Laurent Mailhot avait dit : « Nous avons à la fois moins et plus qu'une littérature. Un iceberg dont les documents immergés communiquent en profondeur. Un héritage sous bénéfice d'inventaire ». On ne sait s'il faut dire que nous avons à la fois moins et plus qu'une philosophie, mais il est

incontestable que l'écrit philosophique connu n'est que la pointe visible de l'iceberg. Le problème, précisément, c'est que ces textes existent et qu'ils communiquent entre eux, mais seulement en profondeur.

DES INDICES À L'OUBLI

Les indices qui précèdent portent sur la dernière décennie, pour les articles, et sur les cinq dernières années pour le livre. Et alors, pourra-t-on objecter, tout ce que cette compilation montre, c'est que l'écrit est un phénomène fort récent chez les philosophes québécois. Pourtant, les quelques données déjà fournies par nos pionniers de l'inventaire permettent d'affirmer que ce phénomène est loin d'être aussi récent que l'on dit. Au lieu de passer de presque rien — « les doigts d'une main » — à l'abondance en 1973, la recherche en philosophie semble plutôt avoir épousé une courbe de progression graduelle dont l'explosion remonterait aux années quarante. En témoigne, un indice usuel de la recherche, mais rarement utilisé en philosophie : les thèses doctorales soutenues au Québec. L'inventaire de Claude Gagnon et de Denise Pelletier permet de compter cinq thèses pour les années '20, neuf thèses pour les années '30, puis soixante et une thèses pour les années '40, soixante-trois thèses pour les années '50, soixante-quatorze thèses pour les années '60 et cent depuis 1970.

Quant aux livres, la véritable innovation réside dans le fait que nous ne disposons d'une liste complète des livres publiés ici que depuis 1973. Pour les années antérieures, on n'en possède pas moins des indices frappants de ratures. Le modèle de ces ratures est bien illustré dans les dix-huit versions du manuel de littérature de Camille Roy : d'additions en soustractions, on y maintient l'étalon des « doigts d'une main » pour la philosophie.

Déjà, en 1936, Hermas Bastien corrigeait les ratures opérées par les ouvrages de Zybur, Wright, Brett et Van Becelaere : faisant le point depuis les années '20, il signalait la publication d'une cinquantaine de livres, l'existence d'une dizaine de revues, sans compter les tracts de l'École Sociale Populaire. En 1956, Jean Langlois faisait le point depuis 1930, mentionnant une cinquantaine de livres, l'existence de trois revues, puis, deux ans plus tard, d'une douzaine de manuels d'enseignement. En 1963, Guy Sylvestre prépare une étude pour la Société Royale du Canada où il signale les « progrès remarquables » accomplis depuis 1930 dans la publication philosophique : il compte un minimum de trente livres et signale l'existence de sept revues générales ou spécialisées. L'année suivante, un rapport préparé pour le Conseil Canadien de la recherche sur les humanités, sous la direction de F.E.L. Priestley, fait le point sur la publication universitaire depuis 1947. Dans la section « philosophie » on ne trouve que trois livres et vingt-cinq articles !

S'empressant de corriger l'omission de l'Université de Montréal, Vianney Décarie ajoute alors vingt-cinq livres et environ cent quarante-cinq articles dont la liste paraîtra deux années plus tard dans le *Supplement* au

rapport. En 1968, dans une étude pour la Société Royale du Canada, Vianney Décarie ajoute à nouveau trente-six livres. Il signale surtout les 4000 numéros de la bibliographie canadienne de Roland Houde, dont les deux tiers étaient français. En 1972, Jean Langlois parle de l'abondance relative de la publication philosophique depuis 1956, et notamment d'une cinquantaine de livres. En 1975, et donnant le titre de quatre livres non inclus dans ce qui précède, Georges Leroux demande : « J'en oublie, mais combien ? ».

Un autre indice des ratures concernant la production philosophique antérieure aux années soixante-dix touche le domaine varié de l'article et plus particulièrement les textes de « réflexion engagée ». Déjà au début du siècle, le manuel de Camille Roy identifiait la philosophie et la sociologie. En 1936, Hermas Bastien soulignait l'importance numérique des articles de « morale sociale », tandis que Jean Langlois notait, en 1956, l'abondance des articles de type « réflexion engagée », signalant en outre l'importance attachée aux questions d'actualité dans les manuels d'enseignement préparés ici : salaire, droit de grève, corporatisme, libéralisme, socialisme, etc.

Une bibliographie récente préparée par Marc Chabot permet de confirmer ces énoncés. Ainsi, et en dépit de l'incomplétude de sa liste, il recense près de huit cents articles de « réflexion engagée » parus dans quatorze périodiques québécois de 1900 à 1950. Dans un livre récent, Roland Houde ajoute des pièces importantes à ce dossier, notamment le texte de sept penseurs dont on a oublié qu'ils ont dit des choses importantes à propos de la philosophie en situation, une vingtaine d'ouvrages sur l'épineuse question des rapports philosophie-nationalisme, le tout assorti de moultes références. Même le débat sur la forme que doit prendre la présence du philosophe dans la cité n'est pas nouveau. En 1961, un défenseur bien connu de la philosophie québécoise entreprit de défendre « l'effarante inutilité de l'entreprise philosophique ». Déplorant que les sociétés n'aient guère les philosophes et ne leur pardonnent que dans la mesure où « ils prennent parti », Jacques Brault dénonçait alors une métaphysique qui « singe la vie » au lieu de « rendre l'homme plus inquiet de l'homme ».

Un dernier indice des ratures opérées sur l'écrit philosophique québécois antérieur aux années soixante-dix et aux années soixante touche les écrits concernant l'enseignement de la philosophie. Pour la période couvrant les années soixante jusqu'à 1975, Marc Chabot et Denise Pelletier recensent plus de deux cents écrits de ce type — livres et surtout articles — tandis que Claude Levasseur et Pierre Bellehumeur ne repèrent pas moins d'une soixantaine de tels écrits parus entre 1904 et 1960. Ceci permet, à tout le moins, de nuancer le jugement de Georges Leroux quant au caractère « oral » de la philosophie québécoise, « attribuable » à l'identification « totale » de la philosophie et de l'enseignement. De fait, le souci de l'enseignement — de même que le souci social — a conduit les philosophes à l'écrit. En revanche, dans les indices du livre paru avant et après les années soixante, la production consacrée à l'enseignement est faible : elle gravite autour de sept pourcent.

À n'en pas douter, les indices de production philosophique d'avant les années soixante posent-ils, à l'interprétation, des questions complexes, dans la mesure où ils évoquent le problème de l'orthodoxie *thomiste* dans l'enseignement de la philosophie au Québec. Néanmoins, s'agissant ici des indices matériels de la production philosophique, les débuts d'inventaire ne montrent pas moins qu'il est abusif de décrire cette période à partir de l'*a priori* de l'improductivité. Il semble plutôt que Vianney Décarie avait raison de suggérer l'inversion des règles de l'étonnement. Considérant les difficultés auxquelles la recherche en philosophie s'est heurtée — notamment le fait que ce fut le dernier secteur de la culture profane à admettre des laïques —, il disait que la philosophie faisait assez bonne figure et qu'il faudrait plutôt s'étonner de sa vitalité.

Quelques années plus tôt, Hubert Aquin s'était demandé comment nous en sommes arrivés à « cesser de nous étonner » qu'inexistence et échec servent de tremplins dogmatiques à la description de notre « surproduction littéraire ». Se peut-il que l'échec ait des vertus de stimulation et d'exorcisme, demandait-il. Dans le cas de la philosophie, l'échec semble bien avoir eu des vertus de stimulation, mais non d'exorcisme.

L'ironie de cette histoire réside dans cette répétition même, depuis au moins 1930, que les philosophes « commencent » à publier. Mais puisque chaque panorama donne de nouveaux titres sur un fond d'oubli, il est facile de comprendre comment on peut, en permanence, saluer chaque publication comme une innovation rare. Dans l'aval où nous sommes, les efforts consentis par nos pionniers de l'inventaire commenceront à devenir des apports dans la mesure où au lieu de soustraire pour maintenir, d'une génération à l'autre, l'étalon des doigts d'une main, on commencerait à additionner, pour établir le corpus de l'écrit philosophique québécois. À n'en pas douter, de telles recherches montreront que la production des philosophes québécois ne peut, depuis quarante ans, être une telle innovation, sans cesser d'être, aujourd'hui, le phénomène récent que l'on dit.

AVANT LA DISTRIBUTION DES PRIX

Admettant qu'il y a bel et bien de l'écrit philosophique dans la littérature canadienne-française, il s'en faut de beaucoup toutefois que l'on ait répondu à la question que posait Pierre de Grandpré : « mais où sont les œuvres ? » D'autant moins, que la question de cette question consiste à savoir « qui nous donnera les essais profonds, vigoureux, excitants pour la pensée ? » Mais avant de demander où sont les essais philosophiques qui, par leur excellence, seraient dignes de mention, les verdicts réitérés sur l'improductivité des philosophes québécois témoignent de la présence d'une autre question : où sont les écrits philosophiques que l'on pourrait qualifier de ce nom ?

En dépit des apparences, il est plus difficile de répondre à la seconde question qu'à la première. De fait, à cause même de son ambiguïté comme

genre, l'essai semble ne pouvoir faire l'objet d'un consensus que sur les rares exemples universellement reconnus comme de grands essais ou provisoirement reconnus comme de grands essais d'ici. Dans le premier cas, on citera volontiers Montaigne, voire Platon, Kierkegaard, Bergson — encore que certains signalent la gêne causée par leur présence en littérature —, dans le second cas, on citera les Gagnon, Lemoine, Vadeboncoeur, Dumont, etc.

Quant à savoir si on a des essais québécois et philosophiques, on sera le plus souvent coincé dans un dilemme bien connu : « le contenu de la philosophie, écrit Ernest Joos, n'est pas plus national que celui des mathématiques ou de la physique ». On ne demande pas s'il existe une chimie ou des mathématiques québécoises : « la question ferait sans doute sourire », remarque Jean Langlois. Ce qu'il faut voir ici, cependant, c'est qu'au caractère déjà sur-codé de la notion de grandeur en littérature canadienne-française — génie, chef-d'œuvre, imitation, audience, etc. — s'ajoute, pour la philosophie, une nouvelle détermination. Elle prend la forme d'une rature du national par le philosophique, ou inversement.

Depuis l'émergence des travaux en philosophie québécoise, on demande constamment si une philosophie nationale peut être une philosophie. On s'interroge moins souvent, toutefois, en sens inverse, à savoir si un écrit philosophique d'ici est digne de figurer dans la littérature nationale. Pourtant, les écrits philosophiques québécois dont le contenu n'est, précisément, pas plus national que les mathématiques sont fort nombreux, sans compter les écrits qui mettent en cause les notions de nationalisme dans la culture. Aux uns comme aux autres — tout comme on le fait du reste à l'égard de certains essayistes reconnus — on reprochera aisément un universalisme de plus ou moins bon aloi, raison plus qu'éminente, selon plusieurs, pour refuser le statut d'essai à ces écrits.

À l'instar de certains essayistes, s'aventure-t-on cependant à mettre « l'époque en idées », à consentir au temps, à l'espace, à l'homme d'ici ? On se verra sans doute reconnaître une sagesse, voire une intention de moraliste, quitte à se faire rappeler que la force et la faiblesse de la pensée engagée résident dans son enracinement et que de toute façon la philosophie doit se situer « plus haut ». S'il est un enseignement à tirer de la *Vigile du Québec*, écrit Joseph Bonenfant, c'est qu'une certaine rhétorique ne peut tenir lieu de réflexion. De même, évoquant « l'étrange paralysie » qui bloque la traduction de l'homme d'ici en termes universels, Pierre de Grandpré soutient que notre littérature « n'a jamais pris sa source au cœur même de l'humain ».

En ce qui concerne l'écrit philosophique, en tout cas, dans la mesure où un philosophe s'engage « en tant qu'écrivain et en tant que philosophe », on demande en quoi *ce* témoin parmi d'autres, d'ici, d'ailleurs, d'hier, d'aujourd'hui, serait digne d'attention littéraire et philosophique. Dans la mesure où un Québécois écrit « en tant que philosophe », on demande en quoi sa parole

est parole d'ici. Qui reconnaîtra, par exemple, « le lieu et le lien d'une tierce-culture » à l'origine du projet de Robert Hébert dans *Mobiles du discours philosophique* ? Ou encore, qui verra, avec Claude Lévesque, que toucher à *L'étrangeté du texte*, c'est « toucher à tout » et notamment « inscrire la recherche d'un pays, déposant dans cette quête multiple et broussailleuse un indice de rupture, un déséquilibre permanent qui l'empêchent de s'unifier et de s'achever, de se refermer sur elle-même dans le leurre fascinant d'un fondement enfin assuré » ?

Il y a vingt ans, en évoquant le mot célèbre de Saint-Denys-Garneau, Jacques Brault faisait la prédiction suivante : « Qu'il se lève un grand philosophe parmi nous... nous ne l'écouterons pas ». Et Venant Cauchy de renchérir : « Nous sommes plus ou moins convaincus que ce qui se fait à Paris, à Rome, à Louvain ou à Oxford ne peut manquer d'être supérieure à ce qui se fait chez nous ». Entre ces deux diagnostics, on peut lire l'ambiguïté propre, peut-être, à l'essai philosophique et en tous cas apparente dans la réaction à l'écrit philosophique d'ici : celle de l'homme et du grand Homme, du philosophe et du Grand Philosophe, de l'essai et de l'Essai. Sous « le soleil narquois des questions radicales », on craindra aussi bien, avec Jean-Paul Brodeur, « le vice secret du colonisé » que l'histoire comme « refus de création », voire comme « production d'un savoir d'empêchement », avec Fernand Dumont. Du reste, à défaut de solutions, on peut toujours se rabattre sur un certain nombre d'évidences. « Les philosophes admettront sans peine, écrit Fernand Dumont, que l'abbé Demers, Mgr Pâquet ou Mgr Grenier n'ont guère ajouté à Thomas d'Aquin ou à Descartes ». Et puis, dira-t-on, si nous avions un Platon, un Descartes ou un Marx québécois, on le saurait !

« Je le répète, disait Octave Crémazie, si nous parlions huron ou iroquois, les travaux de nos écrivains attireraient l'attention du vieux monde ». Que faire alors de ces philosophes qui persistent à parler langage universel, dans, par et pour leur enracinement, ceux qui s'adressent à nous par l'humanité tout entière ou qui nous parlent de l'Autre comme d'un être à situer, lui aussi, et avec nous, dans la planète ? Ils peuvent alors nous entretenir de l'étranger en tant que projection libérante, comme Borduas, mais aussi François Hertel, Marie-Victorin, Julien Péghaire et, déjà, Joseph-Sabin Raymond. Ils peuvent aussi nous parler de Rome ou encore, maintenant, d'Amérique, comme coefficient d'épuration d'une France, d'une Angleterre ou d'un Canada en litige : déjà, Maximilien Bibaud, mais aussi, François Perrault, Gérald Robitaille. Parfois, avec Jean-Paul Desbiens, ils réclament le soleil de la pitié : « J'ai bien le droit de garder mes hontes pour moi ». Parfois, aussi, avec Fernand Dumont, ils se tournent vers un passé lointain, car, au fond, « le vieux Socrate était plus drôle ». Il leur arrive aussi de réclamer le soleil de l'avenir, comme Venant Cauchy qui cherche « des solutions qui feraient progresser l'humanité tout entière ». De plus en plus souvent, ils s'objectent à tous les degrés zéro à la mode : ceux de l'écriture, de l'histoire, de la pensée, de l'idéologie, de la croissance. Car, disent-ils, il s'agit pour nous tous d'advenir. Quand ils font tout cela, et autre chose encore, on

soupçonne que nos philosophes soient déracinés, ou encore qu'ils ne soient pas *maîtres* de l'expression « quintessenciée ».

L'appel aux œuvres véhicule donc un ensemble compliqué de connotations périlleuses. Pourtant, il est peut-être plus difficile de reconnaître un être humain que le grand Homme, un philosophe que la Philosophie, un essai que l'Essai. Peut-être est-il plus facile de théoriser sur la modestie propre au ton de l'essai que de reconnaître des essais philosophiques dans les textes, au demeurant pas tous modestes, des philosophes d'ici. Peut-être, enfin, est-il en définitive plus commode de reconnaître que l'invention philosophique est extrêmement rare — quitte à appeler de ses vœux le jour où il « nous sera donné un philosophe qui traitera de l'homme comme nul autre... et qui nous mettra sur la carte du monde » — que de chercher si d'aventure nous n'aurions pas, précisément, « plus » que cela, c'est-à-dire, selon l'expression de Jacques Brault, des auteurs-philosophes qui auraient réussi à « mettre le monde dans notre village ».

L'ESQUIVE VICTIMOLOGIQUE

Ce serait pourtant mal comprendre le défi que pose l'établissement du corpus de l'essai philosophique québécois que de concevoir les verdicts d'improductivité comme le reflet d'une quelconque victimologie au sein de la critique littéraire. Tout au contraire, comme le signale Yvan Lamonde, l'histoire de la philosophie passe par une histoire culturelle dont les premiers jalons ont été formulés à propos de l'essai. Similairement, c'est en rapprochant le caractère vague du terme *essai* du caractère flou du terme *philosophie* que Jean Langlois essayait de décrire les éléments d'une authentique philosophie nationale.

Le paradoxe, dans le cas de la philosophie, c'est que l'on conclut au *rien* ou au *peu de choses* à partir de jalons définitionnels et de critères génologiques qui auraient pu conduire à la conclusion inverse. Car, le moins que l'on puisse dire, c'est que les jalons et les critères qui permettent d'identifier l'essai dans notre littérature font problème sur à peu près tous les points.

Quant à la *matérialité* de l'essai d'abord, et à l'encontre de la pratique courante voulant que l'essai ait la forme d'un livre, Jean Marcel déclare : « Hors du roman et de la poésie, tout est essai ». Éditorial, critique, article dans une revue, mémoires, correspondances, histoire ; à quoi Laurent Mailhot ajoute les conférences, discours, homélies, etc. Certains retiennent le livre comme forme acceptable de l'essai, quitte à souligner que la grande majorité des essais québécois, depuis 1960, sont des recueils d'articles et que la réflexion sur le recueil comme forme textuelle s'impose. Quant à l'*ampleur* du phénomène essai dans la littérature québécoise, on peut comparer le jugement de Pierre de Grandpré — « l'essai est le genre qui a le plus de difficulté à se mettre au rythme » — et celui de Jean Marcel — « loin d'être avare, l'essai constitue la somme la plus généreuse de notre production littéraire ».

Ces premiers désaccords sur le corpus de l'essai renvoient à des *repères chronologiques* moins homogènes qu'on ne croit. La plupart notent le nombre considérable des essais durant les années soixante, mais Fernand Dorais rappelle le « miracle des années trente », tandis que Gilles Marcotte, Robert Vigneault et François Ricard évoquent les « remous » des années trente et les « percées » des années quarante. En aval des années soixante, Fernand Dorais note une politisation de l'essai, tandis que François Ricard souligne le caractère binaire de la période *libérale* (1960–1967) et *nationale* (1968–1976), affirmant que, somme toute, l'âge de l'essai québécois aura été court. Clément Moisan, quant à lui, préfère parler de *l'âge* de la littérature canadienne au sens où l'on parle, par exemple, d'un âge tendre, ingrat ou mûr.

Pour le dix-neuvième siècle, des problèmes analogues se posent. Par exemple, Pierre Savard dénonce le privilège accordé aux années postérieures à 1850 — lui permettant de retenir deux essais, celui de Mgr Louis-François Laflèche, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille* (1866) et celui d'Edmond de Nevers, *L'avenir du peuple canadien-français* (1896) — car on néglige alors, avant la période dite de *repli*, celle plus ouverte de la première moitié du dix-neuvième siècle. En philosophie, on a un bel exemple de cette assertion dans le long débat qui a opposé Jacques Odélin et Joseph-Sabin Raymond en 1833–1834, à propos des thèses de Lamennais sur le sens commun.

Quant aux *critères génologiques*, ils offrent, on s'y attend, le tableau d'un débat multiforme. Au pluriel des interprétations d'une littérature non encore codifiée, et sans oublier les objections de principe quant au découpage génologique lui-même, s'ajoutent, pour l'essai, des découpages internes et externes multiples. Ainsi en est-il du critère négatif de l'utile. On affirme généralement que l'essai ne doit pas être confondu avec un traité scientifique, un rapport, un ouvrage de doctrine, d'enseignement, de directives, d'information, de prédication, etc. Jean Terrasse, par ailleurs, rappelle que toute parole est argumentative et que le pamphlet ou le manifeste peuvent être vus comme des sous-ensembles de l'essai. Ils témoigneraient alors du passage d'une rhétorique stratifiée à une rhétorique vivante, comme dans le cas de Paul-Émile Borduas. Jean Marcel, pour sa part, n'hésite pas à traiter comme essais certains écrits sur l'enseignement, tandis que Michel Brochu inclut des écrivains scientifiques dans sa liste. Quant à François Ricard, il affirme que l'essai ne relève pas du discours idéologique, si l'idéologie y est intériorisée, assumée, ré-inventée personnellement.

Le critère du lyrisme offre un second exemple de débat. La plupart des critiques exigent pour l'essai un certain lyrisme, voire une passion à l'œuvre, mais d'autres insistent sur la distance qui doit séparer l'essai de l'épanchement, voire du délire ou du *scrabble*. À la limite, l'essai pourrait illustrer cette *divagation raisonnable* chère à Ortega y Gasset. Par ailleurs, selon François Ricard, le texte national règne en maître incontesté depuis 1970 et

sa rhétorique est, dans l'ensemble, hostile au discours réflexif de type lyrique.

Quant aux critères permettant de distinguer l'essai littéraire de l'essai philosophique, il semble que ce soit un problème si complexe que la plupart n'en parlent pas, sauf pour souligner le problème que pose à *l'essai* son statut de porte-à-faux entre la philosophie et la littérature. Bâtard, dit Claude Brouillette, qui aimerait plutôt définir l'essai entre le concept et l'image. Pourtant, remarque Jean Terrasse, tout langage comporte des figures et le langage littéraire ne diffère des autres sur ce point que par une question de degré.

Trois études, publiées ici, ont abordé cette question de plus près. Pour Georges Lukacs, l'essai se distingue de l'écrit philosophique non par les questions qu'il aborde mais par les réponses qu'il donne, ces dernières, dans l'essai, étant toujours soumises au « processus » du jugement et ainsi, « à l'avant-dernier degré » d'une hiérarchie de sens. Pour Jean Terrasse, le langage littéraire diffère par nature du langage philosophique par la tendance du dernier à la formalisation. En résumé, l'écrit philosophique tend à fixer des significations, vise la transparence, n'est pas polysémique, invente un métalangage, élimine les circonstances de temps, de lieux, de personnes, ainsi que les fonctions deïxis et phatique du langage. Pour Francine Belle-Isle Létourneau, l'essai littéraire se caractérise par la passion, allant jusqu'à l'originalité, d'une pensée subordonnée au langage ; l'essai philosophique, pour sa part, est plus circonscrit, n'aborde que les grands sujets, endosse un point de vue objectif, ne se rapporte pas au réel selon la fantaisie ou l'opinion, obéit à des lois indépendantes du projet, privilégie les sujets en fonction de leur importance et de leur complexité, fonctionne à sens unique, car la pensée commande, épouse un ton égal, froid, didactique.

Les caractérisations qui précèdent ont le mérite d'aborder ce qu'en général on règle par le biais d'intuitions, permettant du même coup d'entrevoir ce que ces dernières recèlent de problématique. Elles mettent à jour, notamment, les ambiguïtés d'une caractérisation de certains écrits comme textes de « moralistes », résidus de la charnière du signifié et du signifiant qui ne seraient pensables que dans une intention dont on ne sait si elle décrit l'ouvrage, la réaction postulée du destinataire ou l'embarras du critique. De même, ces caractérisations illustrent la difficulté de distinguer, l'essai littéraire de l'essai philosophique sans faire intervenir pour ce dernier, une présomption de contenu le rapprochant de l'écrit scientifique. Elles n'en posent pas moins un certain nombre de difficultés du côté littéraire et philosophique.

Du côté littéraire, faut-il refuser à l'essai la possibilité d'être la mise en forme totale et autonome d'une vie complète et autonome, comme le veut Lukacs ? Faut-il lui refuser l'accueil des « grandes questions », l'élaboration d'un projet de satisfaction à la « hantise de savoir » dont parle Fernand Roy ? Du reste, dit Claude Brouillette, le roman, l'essai, la poésie, tous veulent nous faire « transformer l'acte de lecture en prise de conscience du

monde». Selon Raymond Montpetit, « il n'y a plus un parler des choses et un parler des mots », tandis que Claude Panaccio insiste : « il n'est nullement requis que le métalangage soit en tous points distincts du langage-objet : l'un et l'autre peuvent par exemple recourir à une langue commune ». Qu'en est-il alors de la subordination à la force du signifiant dans l'essai littéraire et de la linéarité dans l'essai philosophique ? Plus les questions vont loin, dit Georges Lukacs, plus les images deviennent linéaires.

Du côté philosophique, comment éviter le sentiment d'un anachronisme dans l'attribution au littéraire des indices de l'inachèvement, du fragment, de la frivolité, de la subversion, du pluriel du texte ? Devenus conscients des rapports du savoir au langage, au désir, au pouvoir, hantés de déconstruction, de démesure, de critique radicale, certains commencent à craindre qu'en ayant réussi à penser sa propre mort, la philosophie ne s'en soit prémunie et trouvée renforcée d'autant. Dans l'univers de la culture contemporaine, la passion de la négativité est-elle en train de devenir un lieu commun, une autre de ces « inquiétudes qui s'entretiennent facilement » dont parle Robert Hébert ?

Mais quoi qu'il en soit de la validité de tous et chacun de ces critères et jalons définitionnels, les débats sur l'essai québécois ne démontrent pas moins la fragilité de l'esquive victimologique. Ils imposent, en effet, une conclusion inattendue. C'est que *tous* les écrits philosophiques dont nous avons parlé au début de cette étude seraient, à un titre ou un autre, des essais. Ils seraient même tous des essais philosophiques, car ils penchent vers la rhétorique vivante ou l'intériorisation d'une idéologie, le lyrisme, ou l'objectivité, l'avant-dernier degré ou le métalangage, vers la passion, l'imaginaire ou le ton froid, didactique, égal. Ils sont parfois plutôt littéraires ou plutôt scientifiques, mais ils ont tous les âges, tendre, ingrat ou mûr. Ils sont vraiment tout ce que l'on voudra, mais ils sont essais et parce qu'ils sont essais. À cela près, toutefois, que c'est là peut-être une triste consolation. Car dans cette marge où nous sommes — silences d'autrefois, paroles d'aujourd'hui — serait-ce là une manière de faire mourir ces textes une seconde fois ?

MAIS PAR OÙ COMMENCER ?

Il n'est pas difficile d'aligner les raisons susceptibles d'expliquer le *tout ou rien* auquel le corpus de l'essai philosophique québécois semble condamné. Par exemple, on admettra que les présupposés quant à la valeur de l'écrit québécois retardent l'inventaire — « il n'y a rien, ni personne qui vaille » — tandis que les présupposés quant au statut des textes — « aucun document n'est ici négligeable » — retardent l'analyse génologique. En revanche, l'ampleur de la tâche de reprise écrase. Comme le dit Laurent Mailhot, « il faut (presque) tout refaire en même temps : la reconnaissance du présent et l'exploration du passé, l'histoire des idées et des genres, l'analyse de la langue et des langages, des signes et des formes ». À l'instar de Gérald Robitaille qui « traduit du Québécois » *Un Huron à la recherche de l'art*, il

faudrait, en somme, devenir Huron. Car le Huron est celui qui dit, comme le chef Tarakousata : « Au commencement n'était ni le verbe, ni l'action. Au commencement étais-je moi-même, dans le sein de Dieu le Père ».

En dépit de son attrait, la figure des commencements absolus ne doit pas faire oublier l'urgence des *petites coupes en forêt* et la présence ici rebelle d'une hache géologique qui condamne l'essai philosophique québécois au *tout ou rien*. En réalité, il faut demander comment nous arrivons au *presque rien* de la distribution des prix en partant du *tout* de nos critères, admettant avec Claude Brouillette que l'essai est « cette auberge espagnole où le critique finit par trouver sa propre connotation ». Et puisque l'œuvre d'art moderne est tout ce qu'on veut, c'est même, dit Deleuze, « sa propriété d'avoir la détermination de ce qu'on veut, du moment que ça marche », il faut se demander pourquoi, du côté de l'essai philosophique, ça ne semble pas marcher avec nos connotations actuelles.

LA PYRAMIDE OCCULTÉE

En dépit des apparences — qui ne déclame sur la frontière inclassable de l'essai ? —, le trajet qui consiste à dégager l'essai d'une unité indifférenciée semble, pour l'heure, n'obtenir en précision que ce qu'il soustrait au caractère flou de l'ensemble. Ce sont moins les critères géologiques qui sont ici en cause qu'un dispositif d'exigences construites en pyramide dont le sommet seulement semblerait digne d'attention.

Au sommet de cette pyramide, on peut certes définir l'essai comme les « rayons ultra-violet de la littérature », le « jeu combinatoire » en forme ouverte, infiniment composée et recomposée, de l'introduction dans le discours littéraire d'un JE « générateur d'une réflexion de type lyrique sur le corpus culturel », un JE agissant comme « médiateur entre les tensions fragmentées de l'individualité dans sa relation à elle-même et au monde » et montrant, si possible, « la légitimité du signifié par la force du signifiant ». Au sommet de cette pyramide, dont il ne s'agit pas de contester la valeur discriminante, la merveille est moins de trouver peu d'exemples que d'en trouver.

Le problème, par conséquent, est moins celui du sommet que celui de la pyramide elle-même, car à l'instar de l'iceberg du corpus de l'écrit philosophique, la pyramide géologique est amputée de sa base. Du reste, ce qu'on appelle ici son *sommet* serait, selon Lukacs, devenu « trop riche et autonome pour être serviteur dévoué, trop spirituel et multiforme pour faire surgir de lui-même une forme ». Trop équivoque, aussi peut-être, pour ne pas servir de rature à quoi que ce soit qui se présenterait comme sa base.

LA CHARNIÈRE ÉVINCÉE

C'est trop peu dire que d'affirmer de l'essai qu'il est un genre difficile à classer. Trop peu dire car une fois ces concessions faites au caractère flou de

l'ensemble, la surprise qui nous attend est celle de constater que loin d'engendrer le cumul à l'infini des exemples, cette vision polymorphe aboutit à des verdicts d'improductivité.

Il n'est pas impossible, cependant, qu'à une théorie proclamant l'essai *genre charnière* corresponde une pratique descriptive oscillant entre l'enclave et le non-lieu. Ou l'écrit est bel et bien philosophique et alors on doute qu'il soit un essai du point de vue littéraire. On exige alors qu'il ait sinon un style, du moins un mot à dire sur la littérature, et c'est ainsi que Gérard Tougas et Pierre de Grandpré ne retenaient que l'ouvrage de Roméo Arbour sur *Henri Bergson et les lettres françaises* dans la catégorie de l'essai philosophique.

Ou encore, l'écrit est bel et bien un essai et alors on doute qu'il soit philosophique. La plupart des études ne qualifient pas de philosophiques des essais comme *L'homme d'ici*, *La ligne du risque*, *Le scandale est nécessaire*, *Approximations*, *Le lieu de l'homme*. Leur discours sur l'homme, la vérité, le bien, la société, la culture est si bien extirpé des canons disciplinaires qu'on y reconnaît tout au plus une *portion* philosophique, le plus souvent d'ailleurs encadrée dans *l'intention du moraliste*, si ce n'est dans cette philosophie naturelle et cette logique instinctive que Gilbert Parker donnait, au tournant du siècle, comme signes distinctifs des Canadiens français.

Ou encore, enfin, l'écrit est bien un essai *et* philosophique, illustrant par exemple cette rhétorique dont Jean Marcel soutient qu'elle fut créée par nos grands essayistes, tout en abordant ces questions qui visent à « rendre l'homme plus inquiet de l'homme ». On s'empresse alors de remarquer soit que le livre fut écrit par un diplômé de philosophie qui se méprend sur la nature de la philosophie (par exemple, François Hertel et plus récemment André Moreau) ; soit qu'il fut écrit par un philosophe mais pas à titre de philosophe (par exemple, Hermas Bastien et plus récemment Thomas Pavel) ; soit, plus fréquemment, qu'il ne fut tout simplement pas écrit par un *professionnel* de la philosophie (par exemple, Paul-Émile Borduas, Fernand Dumont, et plus récemment Jacques Grandmaison, Pierre Vallières, Gérald Robitaille) ; soit finalement qu'il fut écrit par un professionnel de la philosophie et à titre de philosophe, mais à propos d'une philosophie qui, complaisance mise à part, n'a pas droit à cette appellation.

Pour déclarer légitimement un écrit et essai et philosophique, on réclame en définitive le style *personnel* de l'essai, *typique* de l'essai québécois, *critique* du philosophe, *exceptionnel* de la philosophie ainsi qu'un contenu tel que seule *la* philosophie puisse le revendiquer à sa frontière canonique. Mais, précisément, les essais québécois reconnus comme littéraires ont ceci de particulier qu'ils sont, pour la plupart, à cheval sur la philosophie, la sociologie, l'anthropologie, l'histoire, la politique, l'éducation, la religion, tandis que les écrits québécois reconnus comme philosophiques sont, pour un grand nombre, transdisciplinaires. Quant à *la* philosophie qui aurait droit à cette appellation, elle a, elle aussi, toutes les connotations du critique.

À propos de l'essai, Jean Terrasse a donc beau nous dire que « la situation est plus claire en philosophie », on se doit de constater que pour l'essai philosophique québécois, la connotation de la charnière est pour le moins esquintée.

UNE HISTORICITÉ PRISE AU PIÈGE

Si on analyse les distributions de prix déjà accordés aux philosophes québécois, on y découvre un ensemble si important de réticences, qu'il faut y trouver une des sources de l'oubli. Ceci apparaît de plusieurs manières et tout d'abord dans l'épithète *philosophique* qui est le plus souvent évitée.

L'*Inquiétude humaine* de Jacques Lavigne est « sans nul doute l'un des essais philosophiques les plus importants écrits au Québec depuis une génération », dit Jean Marcel. Mais c'est pour ajouter qu'il s'agit d'une synthèse des énergies créatrices propres à la psychologie et à la réflexion philosophique. Quant à François Hertel, c'est l'un des itinéraires intellectuels des plus « singuliers » de la littérature contemporaine du Québec. Hermas Bastien, dit-on, s'intéresse à la culture, au destin national, à la psychologie religieuse et aux thèmes chrétiens. Il manifeste « en outre » un esprit « préoccupé » de questions philosophiques et « plus particulièrement » d'inquiétude d'ordre pédagogique. Sans doute, Jean Lemoyne a-t-il bien une philosophie, mais ses *Convergences*, livre maître de 1930 à 1960, sont présentées comme l'essai d'un « théoricien du renouveau québécois », tandis que le politologue de métier qu'est Gérard Bergeron est peut-être, nous dit Raymond Aron, un « philosophe par vocation ».

Resterait peut-être Ephrem Longpré — dont Étienne Gilson a dit qu'il fut l'un des plus grands médiévistes du vingtième siècle — et qui a su lutter de « façon éclairée contre l'exclusivisme thomiste », notamment en « imposant dans notre milieu la philosophie scotiste ». Cependant, on ignore en quel sens ses ouvrages sont présentés comme des essais. On l'ignore également pour les écrits « où la philosophie est abordée avec une particulière rigueur », les livres d'Émile Simard, Henri Gratton, Edmond Labelle, Maurice Tremblay, René Latourelle, André Dagenais, Bertrand Rioux, Vianney Décarie et Louis-Marie Régis.

Ces difficultés ne sont pas atténuées lorsqu'on aborde la question d'un point de vue moins disciplinaire, pour mettre plutôt l'accent sur le caractère personnel de l'écrit. « François Hertel, Jacques Lavigne et André Dagenais sont les seuls, dit Guy Sylvestre, à avoir produit des ouvrages qui prétendent nous communiquer une vision personnelle du monde ». Cependant, ajoute-t-il, toute l'œuvre d'André Dagenais n'est qu'un pot-pourri d'idées empruntées, une monumentale fumisterie. La petite somme de François Hertel, intitulée *Pour un ordre personnaliste*, est, dit-il, mal liée, la première partie est faible et la seconde n'apporte rien de neuf. Quant à l'ouvrage « le plus authentiquement original encore produit au Canada français », *L'inquiétude humaine* de Jacques Lavigne, il échappe en effet au jargon et à la méthode

scolastique. Cependant, il doit beaucoup à saint Thomas, se reconnaît des maîtres (Augustin, Pascal, Blondel) et ne justifie pas son intuition première qui est d'être, par définition, une philosophie chrétienne.

Est-ce un signe des temps, demandait Guy Sylvestre, qu'en dépit de la scolastique enseignée, les étudiants publient dans les Cahiers de l'AGEUM des *Essais philosophiques* (1963) se référant abondamment à Kierkegaard, Marx, Meyerson, Lavelle, Whitehead, Sartre, Merleau-Ponty, Dumery? Pourtant, grâce à l'inventaire préparé par Claude Gagnon et Denise Pelletier, on peut établir qu'*avant* les années soixante, seulement quinze pour cent des thèses de doctorat avaient porté sur saint Thomas d'Aquin, dix pour-cent sur Aristote, et environ quarante pour-cent de ces thèses portaient déjà sur une soixantaine de philosophes autres que scolastiques.

D'une manière générale, il semble donc que tout en réclamant à grands cris des œuvres personnelles, on est prêt à saluer comme innovations celles dont Hermas Bastien disait qu'elles étaient « prescrites par la doctrine elle-même ». Avec Gérard Tougas, on semble penser que quoi qu'il en soit des problèmes du thomisme, les philosophes québécois ne s'en écarteront que pour devenir « moins représentatifs de la collectivité canadienne-française ». La boucle est d'ailleurs bouclée lorsque ces conditions sont satisfaites : on devient alors indifférent à l'écrit. Comme le disait Hermas Bastien : que des œuvres aient été ou non publiées, qu'elles aient été ou non originales, « cela ne change rien à la valeur intrinsèque d'une doctrine ».

Ce genre de pièges explique dès lors plusieurs réticences, telles le silence absolu de Jean Langlois sur les *Vingt-quatre défauts thomistes* (1964) d'André Dagenais ou le type de défauts attribués à certains essayistes. Ainsi en est-il pour l'œuvre de François Hertel : pessimisme stérile, dadaïsme moral, dilettantisme dissolvant (Clément Lockquell), influence essentiellement négative, caractère cérébral, livresque (Guy Sylvestre), etc.

Ce genre de pièges explique en outre l'indifférence à peu près totale aux ouvrages sortant des sentiers battus, mais présumés non inquiétants du point de vue de l'orthodoxie, comme les ouvrages de Louis Lachance sur le droit et le nationalisme, ceux d'Émile Simard sur le communisme, ceux d'Henri Gratton sur la psychanalyse, de Bernard Jasmin sur l'Hindouisme. À moins qu'il ne s'agisse d'un silence tactique sur ce que Ceslas Forest appelait « le catholicisme de gauche. »

UNE PRAXIS DÉDAIGNÉE

Même s'il est abusif de réduire toute la production philosophique québécoise à la publication de manuels d'enseignement, les écrits sur l'enseignement de la philosophie constituent un sous-ensemble important de cette production, surtout si on les associe aux publications de type *réflexion engagée*. À n'en pas douter, de tels écrits posent à l'essai, comme genre, des

questions complexes, dans la mesure où l'on insiste sur le caractère engagé et mis en contexte de la littérature de réflexion, tout en voulant l'extirper du corpus des écrits *utiles* et en particulier didactiques.

Il n'en demeure pas moins que s'agissant ici du corpus possible de l'essai philosophique, les écrits portant sur l'enseignement de la philosophie — en particulier les livres — doivent d'autant moins *a priori* faire l'objet d'une rature qu'on persiste à les dissocier du corpus philosophique canonique, en vertu de leur caractère situationnel et engagé, le plus souvent selon le mode du témoignage personnel. Le « vouloir dire », remarque Claude Lévesque, dit toujours moins et toujours plus qu'il ne croit.

Sans doute, Maurice Blanchot a-t-il eu raison de souligner que « la forme dans laquelle la pensée va à l'encontre de ce qu'elle cherche est souvent liée à l'enseignement ». Mais il existe des exceptions *éclatantes* à ce phénomène, notamment, la substitution, au cours du dix-huitième siècle, du modèle du journalisme à celui de la chaire, modèle qui semble avoir été très prégnant ici. Si l'on pose l'hypothèse que les écrits sur l'enseignement de la philosophie peuvent être lus comme des essais, un peu comme Jean Terrasse analyse les manifestes de Paul-Émile Borduas ou Jean Marcel ceux d'Hermas Bastien, on pourrait mesurer la distance qui sépare la « phalange des doctrinaires » des « définisseurs de situation ». On pourrait ainsi réévaluer la nature de ce que Jean-Paul Brodeur a décrit comme le paradoxe d'une philosophie qui est improductive comme savoir parce que exemplairement productive comme praxis d'enseignement, sans oublier en ce contexte, comme le réclame Roland Houde, l'étude des « exceptions », à l'intérieur et à l'extérieur de l'institution philosophique d'hier et d'aujourd'hui.

En présentant son étude, *Savoir et pouvoir*, Pierre Thibault écrivait : « Ce livre sur le thomisme est d'abord un règlement de comptes ». Mais son analyse n'en illustre pas moins la complexité d'une lecture qui fait en sorte que le *thaumaton pédagogique* ne soit plus pensé comme l'extérieur de la philosophie. Car, remarque Robert Hébert, « sous le mode ancien des autorités ou le nouveau mode de l'inter-texte, ce n'est plus l'individu philosophe qui parle mais l'institution et la culture philosophiques qui parlent en lui ».

Il y va ici non seulement de la manière dont l'histoire de la philosophie peut ou doit se rapporter aux formes historiques successives de son institutionnalisation, mais également du rapport que l'essai, et notamment l'essai philosophique, peut avoir et a pu avoir avec les phénomènes de l'institution, l'orthodoxie, la pensée dominante, l'idéologie. Plus techniquement, on y reviendra plus loin, il s'agit de mesurer l'importance relative de critères tels l'engagement *versus* la gratuité, le reflet *versus* la marginalité par lesquels on voudra définir l'essai. Il s'agit en outre de cerner les indices que nous pouvons utiliser en appliquant de tels critères à l'écrit philosophique d'ici.

UNE ALTERNATIVE : QUELQUES COEFFICIENTS D'EXPLORATION

« Le salut, écrivait Lukacs, serait de pousser à l'extrême, et radicalement, le caractère équivoque de l'essai ». Dans le cas qui nous occupe, un premier pas dans cette direction consiste à *reconstruire* les critères génologiques courants afin de leur assigner d'autres fonctions que celle, exclusive, des éliminatoires. Il faut, en réalité, restituer aux critères usuels leur caractère *vague*, c'est-à-dire leur valeur de notions qui ne sont pas susceptibles d'être répétées *sans* être modifiées, voire transformées. Il s'agit, en somme, de reconstruire les critères courants en coefficients polysémiques d'exploration, en autant d'indices pour l'établissement du corpus. Nous en décrivons cinq, dans l'ordre où ils apparaissent le plus souvent au sein de la pyramide génologique courante.

1. Le rapport au réel

Premier en extension — car ce critère recouvre l'ample question des rapports de l'essai et de la fiction — l'essai est couramment défini par son *rapport au réel*. Le caractère vague de ce critère, partant son intérêt heuristique, apparaît dans l'oscillation entre un réel conçu comme événement, crise ou comme bouleversement sociétal et le réel entendu comme discours situationnel et circonstancié (temps, espace, personnes, contexte), jusqu'à l'idée d'une écriture existentielle qui ne nie pas la réalité de l'imaginaire ou celle des possibles qu'appelle une situation. La rigidité de ce coefficient apparaît quand on exige de l'essai qu'il soit la manifestation de *tous* les termes de ce faisceau, voire la reproduction, en parts égales, de ses pôles extrêmes, le quotidien et l'éternel, l'ici et l'universel, la naissance dans le réel et le retour à lui, le concret et l'abstrait, etc.

Dans le cas de la philosophie, les écrits jusqu'ici qualifiés de textes *sur l'enseignement de la philosophie* se situeront généralement sous le pôle événementiel et circonstancié de ce faisceau, tandis que ceux que l'on qualifie d'*études générales* relèveront, en général, du pôle existentiel. Les ouvrages intitulés *essais* dans la liste des publications récentes témoignent éminemment de la polysémie du rapport au réel. On y trouve aussi bien la référence au réel concret de la pratique médicale (André Paradis), de la bibliothèque (André Cossette), des organes-fonctions de nutrition, reproduction, défense (Réjane Bernier et Paul Pirlot), que « l'horizon Nord-Américain dominé par les grandes entreprises plurinationales et l'universalisation d'une classe moyenne de salariés inféodés à ces entreprises » (Joseph Pestieau), des faits — travaux réels par des étudiants réels — révélant des besoins philosophiques de cégépiens (Claude Collin), le « vécu de la page blanche » (Yvon Boucher) ou l'événement de l'écriture, comme nécessité d'un changement d'époque (Claude Lévesque), etc.

En outre, insiste Georges Lukacs, « il est des événements de la vie qu'aucun geste ne peut exprimer et qui cependant aspirent à l'expression ». Il évoque alors l'intellectualité, la conceptualité éprouvées comme vécus de

l'affectivité, la vision du monde en tant qu'événement psychique, bref, la pensée elle-même vécue comme événement et qui serait, selon lui, la substance même de l'essai. En philosophie, on pourrait songer ici à quelque chose comme cette fervente passion du penser — « comment donc inquiéter » — qu'exhibe Robert Hébert dans ses *Mobiles du discours philosophique*, à cette ardeur tourmentée, inassouvie d'un « dialectiser » qui serait radical qu'expriment Michel Morin et Claude Bertrand dans *Le contrat d'inversion* ou à cette jouissance-catharsis de la transgression et de l'abîme que déploie *L'Étrangeté du texte* de Claude Lévesque.

Mais la piste proposée par Lukacs suggère autre chose encore. Elle suggère une façon de dépasser les ratures du national par le philosophique et inversement. Soit donc, d'un côté, les écrits désignés comme portant sur *la philosophie québécoise*, et les autres portant sur *la philosophie*. Que dirions-nous si nous commençons à voir ces deux volets des écrits philosophiques québécois comme événement? Que dirions-nous si nous pensions le processus même de l'universalisation comme l'événement-aliment-enjeu de ces écrits, plutôt que comme l'arrêt de mort génologique de l'essai philosophique québécois? Peut-être, alors, pourrions-nous accéder non pas à la charnière, mais à ce trait d'union que Raoul Duguay, collègue licencié en philosophie, donne comme l'intrusion poétique. Il dit : « Je suis l'intrus. Mon regard est le stéthoscope du monde. Je suis le trait d'union. Je suis l'espion de tout ce qui bouge sournoisement dans les serviettes d'ambassadeurs de la délivrance. Je suis toute une province : je me souviens de vous. Vous me rongez toute votre vie comme votre ennui. Mais je digère votre nuit. Je suis à la hauteur de la situation. Je suis en suspension ».

2. La modestie

Au second plancher de la pyramide génologique, on trouve généralement le critère de la *modestie*. Quant à la forme de l'essai, ce critère est aussi extensif que le rapport au réel quant au contenu. On peut le reconstruire comme un coefficient exploratoire, car ce critère désigne non seulement la retenue de l'auteur dans l'auto appréciation de son œuvre, mais aussi toute une gamme de réserves quant à l'ampleur du sujet, les limites des moyens mis en œuvre, la valeur et l'originalité de l'apport, en passant par la conscience lucide du caractère provisoire de l'écriture et la conscience critique de l'inachèvement de toute pensée.

Dans beaucoup de cas, Georges Lukacs n'a pas tort de lire dans la modestie de l'essayiste, par exemple dans l'ironie qui lui fait parler de questions ultimes sur un ton qui ferait croire qu'il s'agit d'ornements vains, une « courtoisie pleine d'orgueil » ou encore cette « catégorie bâtarde d'une connaissance sobre et complaisante ». Et très certainement, il serait erroné de présumer que celui qui donne son ouvrage comme un essai entend par là désigner un affaiblissement par rapport à une vérité disciplinée, tout comme il serait aléatoire de conclure que la facture libre ou vagabonde d'un discours abolit toute prétention théorique en son déploiement.

En philosophie, il n'est guère d'écrits qui ne manifestent l'une ou l'autre de ces formes de modestie. Soit que l'écrivain s'affirme, mais provisoirement, sous toute réserve, avec preuve et épreuve du dire ; soit que l'écrivain tour à tour s'affirme et s'efface, mais pour marquer sa distance à l'égard de canons disciplinaires contestés ; soit encore que l'écrivain s'efface devant l'ampleur du sujet, le caractère transcendant du message, le respect dû aux sources, elles-mêmes ruptures de conventions dans l'interprétation. Ces dernières connotations, on en conviendra, s'appliquent davantage à l'essai dit scientifique, mais il ne faudrait pas en négliger la pertinence pour tous ces écrits sommairement classés dans le sous-ensemble de *l'orthodoxie*. En outre, est-il possible de re-penser comme modestie de la parole, cette philosophie qui ne se dit que par le détour d'une praxis de l'ici, celle qu'on appelle par antiphrase l'enseignement, comme si Socrate n'avait jamais existé ?

3. La subjectivité

Au troisième plancher de la pyramide génologique, c'est la définition de l'essai par référence à la *subjectivité* de l'écrivain qui devient critère. Ce critère lui aussi oscille d'un JE qui affirme sa singularité, celui qui se conçoit comme origine absolue de parole et de connaissance, à l'idée plus sobre de « fragment de confession », celle d'une subjectivité comme fondement des relations d'idées exprimées, ou celle, à nouveau plus exigeante, de prédominance de l'auteur sur l'idée abstraite ou d'affirmation inconditionnelle mais hypothétique d'un sujet pensant transcendantal.

Ces connotations de la subjectivité deviennent difficiles à interpréter lorsqu'à l'instar de Fernand Roy on note, par exemple, chez Montaigne, que la parole fuit le JE au niveau de l'énonciation ou lorsqu'avec Claude Lévesque on admet que l'écriture est corrélative d'un « effacement originaire du nom propre » car « l'unique n'est possible que dans le système ». Par ailleurs, les connotations du sujet deviennent génologiquement contradictoires lorsqu'elles sont données comme critère d'écrits dont le projet est précisément de mettre en cause les dispositifs canoniques de la subjectivité, comme c'est le cas, par exemple, de l'ouvrage de Michel Morin et Claude Bertrand dans *Le contrat d'inversion*. Elles contreviennent alors au coefficient du risque dont nous parlons plus loin.

Quoi qu'il en soit, en philosophie, on trouve de bons exemples de la polysémie du coefficient de subjectivité. Sous le titre d'essais, par exemple, apparaissent des JE qui s'empressent de mettre le lecteur à l'écoute d'un désir d'espoir (Joseph Pestieu), des discours en ON ou en IL qui ne parviennent pas à faire oublier le lyrisme de la déconstruction (Claude Lévesque), d'autres qui auscultent l'âme tourmentée d'un être vivant dans vingt siècles de mort (Étienne Tiffou), des NOUS pour dire je suis ici mais je ne me prends pas pour un autre (Claude Collin) et même des JE qui nous annoncent et veulent nous montrer que « ni le fond, ni la forme ne

m'appartient ici» (Yvon Boucher), pour ne pas insister sur les « discours à deux voix » (Réjane Bernier et Paul Pirlot). Et nous n'avons pas parlé des ouvrages qualifiés jusqu'ici « d'études consacrées à des auteurs spécifiques », du « quelque chose qui manque dans la grammaire de cette répétition » qu'évoque Jacques Derrida, étant impossible de « regarder le texte sans y toucher ». Car si « lire les textes philosophiques comme des textes, c'est déjà entrevoir l'outre-clôture dans la clôture de la philosophie », serait-ce du même coup entrevoir les traces d'une subjectivité dans ce qu'on appelle trop rapidement des écrits impersonnels ?

4. La distance

Au quatrième étage de notre pyramide, c'est l'essai comme *distance* que nous retrouvons couramment. Depuis la parution de *La ligne du risque*, il est devenu fréquent de désigner cette liberté, cette gratuité, cet affranchissement à l'égard de canons disciplinaires, voire culturels, par le terme de *risque*. On parle aussi d'épreuve, d'équilibre fragile entre concept et non-sens. La polysémie de ce coefficient est d'autant plus considérable qu'elle touche tant la forme que le contenu de l'écrit. On pourrait dire de ce coefficient qu'il joue au second degré, reprenant les coefficients antérieurs avec un nouvel indice, le rapport au réel mais aussi la rupture, l'institution mais la critique, la modestie mais l'audace, le JE mais l'écriture, etc.

Deux catégories de repérage semblent, pour l'heure, dominer. D'un côté, en contexte d'explosion et de compartimentation des savoirs, d'aucuns tiennent que la distance se mesure à l'anomie du savoir, partant le risque à la synthèse. La synthèse apparaît ainsi comme audace et rupture dans plusieurs définitions de l'essai : prospection plénière et totale, grandes questions, élément unificateur, destin en soi, etc. À cette enseigne, c'est non seulement le corpus des écrits dits jusqu'ici de type général qu'il faut analyser, mais également celui des études transdisciplinaires, sans oublier quelques ouvrages dits *scientifiques* et qui offrent des synthèses audacieuses, comme *Les révolutions du savoir* de Serge Robert, ou les *Fondements des mathématiques : Introduction à une philosophie constructiviste* d'Yvon Gauthier, ou encore, de Raymond Montpetit, *Comment parler de littérature ?*, le *Nietzsche problème*, *Généalogie d'une pensée* de Charles Murin, *Organe et fonction* de Réjane Bernier et Paul Pirlot.

D'un autre côté, c'est le malaise que crée l'explosion des savoirs que d'autres entendent inscrire dans l'impossibilité de clore les séries constitutives de la logique du sens. L'audace ici se mesure à la différence, au déplacement, à la trace, au fragment. En philosophie, on trouve plusieurs exemples de cette démarche dans les écrits jusqu'ici désignés comme *portant sur la littérature*, mais aussi dans certains de nos livres intitulés *essais*, comme dans la « non-conclusion » présentée en postface par Joseph Pestieau, les « suasoriaes » d'Yvon Boucher, la « main criminelle et dévastatrice » de Claude Lévesque.

En philosophie québécoise, où l'absence d'inventaire et de synthèse impose une écriture d'incursion ou de *petites coupes en forêt*, le fragment comme forme textuelle apparaît dans les *collages* vibrants de Jean-Paul Brodeur. Il dit : « ... également obsédés par un passé qui n'est que le futur que nous avons raté, et par un futur (qui échouera pour n'être pas le passé que nous estimons mériter !) nous n'arrivons ni à connaître ce qui nous a précédé ni à vouloir ce qui nous succédera... Ce n'est cependant qu'à la condition de mesurer avec précision pourquoi nous considérons comme nul ce qui a bel et bien été produit que nous pourrions espérer produire quelque chose que nous ne serons pas tentés ensuite de renier ». Ils apparaissent aussi dans les « greffes textuelles » ardentes de Roland Houde, ses « biblio-tableaux », dans les « commentaires juxtalineaires, juxtalivresques jusqu'à l'ivresse de son « anarchéologie ». Il dit : « Comme le destin des hommes, celui des livres présente des retours surprenants... Quels sont les documents historiques qui nous concernent ? Je les aligne respectueusement et les annote. Ce sont plus que des jalons. Ces documents sont porteurs d'images. Ils figurent et ils parlent. Relisons-les avec toute l'attention de ces amoureux qui lisent les lettres qu'ils s'échangent. ».

On trouve aussi, en philosophie, des écrits qui conjuguent les deux démarches de la synthèse et du fragment, par exemple dans la synthèse de la pensée de Salluste à partir des *prologues* de ses monographies (Étienne Tiffou), ou encore dans « cette unité typique qui récapitule le tableau synoptique de la philosophie et qui est déjà en elle-même moment d'un comportement et fragment d'un savoir », le concept de réflexion (Robert Hébert).

Mais parlant ici de distance, faut-il oublier les plaidoyers chaleureux des philosophes qui, à l'instar du dernier livre de Pierre Vadeboncœur, refusent de congédier *Les deux royaumes*, ces livres jusqu'ici décrits comme portant sur la métaphysique, l'éthique ou la religion ? « Je ne m'explique pas pourquoi, écrit Jacques Dufresne, ce livre n'a pas encore provoqué un grand débat au Québec ». Serait-ce que les funérailles d'une métaphysique ou d'une éthique traversées d'aliénations aient rendu *impensable comme distance* la recherche douloureuse des pourfendeurs d'une culture où toute idée de transcendance semble n'évoquer que la *mort du père* ? L'étalon de la distance serait-il devenu si canonique qu'il rende impossible la perception de différences entre diverses formes non assimilables mais réelles de déviance ? Pourquoi penser qu'il n'y a plus de risque dès lors que la distance est devenue plurielle ?

5. Le style

Mais arrivons au dernier coefficient d'exploration de l'essai à ce qui est couramment désigné par le langage, la littérature ou le *style*, ce kaléidoscope qui, nous dit-on, doit avoir priorité sur le message, se mettre à l'écoute du désir, se soumettre à l'esthétique, se faire ironique, frivole, lyrique, ardent,

original, équilibré. C'est à propos de ce critère qu'il faudrait poser la question que Georges Lukacs propose pour l'ensemble de l'essai : non pas, dit-il, qui a parcouru le chemin de l'essai et comment, mais plutôt la question de savoir si l'essai est un véritable chemin. Celle de savoir si, au sommet de la pyramide, on peut cadastrer les étoiles.

Mais parler de *style*, en philosophie, supposerait que l'on guérisse son *aveuglement congénital au jeu de l'écriture* aussi bien que l'éblouissement que les filets de la grammaire semble produire chez les critiques. Passe encore que le style soit *l'homme*, passe peut-être aussi l'inter-textualité des livres que nous sommes, passe, si l'on y tient vraiment, qu'une parole soit sensible à sa cadence, mais que l'on ait du style et qu'on soit philosophe, est-ce possible ? Est-ce souhaitable ? À qui cela ferait-il plaisir ? Et faut-il en parler ?

« Je sais bien, fait dire Jacques Godbout à son Galarneau, que de deux choses l'une : ou tu vis, ou tu écris. Mais moi, s'exclame-t-il, je veux *vécrire* ! » Nos philosophes québécois ont-ils jamais « vécrit » ? Pour le savoir, il faudrait peut-être que l'on apprenne à « vélire »... On apprendrait peut-être à dire, avec la mère de Galarneau : « je n'ai pas besoin de m'habiller pour savoir qui je suis ».

SOUS LA PRESSION DU PLURIEL : LA TÂCHE D'EXISTER

Du silence aux guillemets, en passant par les ratures, du presque rien au tout, en passant par les connotations, peut-on imaginer que l'on accède enfin aux textes que nous sommes ? La question est urgente, la tâche considérable, mais la réponse doit être affirmative.

L'analyse qui précède des causes historiques, philosophiques et génologiques de blocage permet de dégager quelques pistes d'avenir. On peut les résumer en règles méthodologiques pour l'établissement du corpus de l'essai philosophique québécois.

Dans le cas de livres récents, pour lesquels nous disposons d'une liste à peu près exhaustive des publications au Québec, la tâche serait d'identifier les essais. Les exemples donnés ci-haut montrent bien l'ampleur du champ qu'il faut soumettre à l'analyse, dès lors que l'on restitue aux critères génologiques leur valeur polysémique. Les coefficients d'exploration permettront ainsi une alternative à l'étalon des doigts d'une main. Ils permettront également une alternative au *tout* de la confusion, elle-même masque de vide, dans la mesure où l'on appliquera la double règle suivante : tout écrit philosophique est un *essai qualifiable de ce nom*, s'il manifeste la présence de deux ou trois coefficients d'exploration et tout écrit philosophique est un *essai, digne de mention*, s'il manifeste la présence de tous les coefficients.

Cette double règle autorise l'utilisation des coefficients dans l'ordre que l'on juge préférable. L'important, en l'occurrence, n'est pas leur présence,

leur imbrication ou leur hiérarchie : l'important est leur valeur d'indices assurant que ne disparaissent pas du corpus des écrits qui sont des essais, à un titre ou un autre. À *quel* titre ils le sont, c'est précisément ce que les coefficients d'exploration devraient permettre de préciser.

Quant aux écrits philosophiques antérieurs aux années récentes, il faudra compléter les débuts d'inventaire et procéder à l'identification des essais selon les règles qui précèdent. Ces règles permettront non seulement d'inclure dans le corpus, pour fins d'analyse génologique, des textes qu'on a la plupart du temps exclus *a priori* et sans examen, mais aussi de réviser les verdicts quant aux restes déjà retenus.

En établissant ainsi le corpus de l'essai dans la production philosophique récente et passée, on pourra mettre à jour des constellations de sens qui, d'une époque à l'autre, se déplacent, disparaissent ou apparaissent. On pourra dès lors restituer à l'écrit philosophique québécois une historicité plus riche et concrète que celle autorisée par les interprétations globales. On pourra en fait mesurer avec exactitude ce que veut dire cette intuition que l'essai, comme genre, évolue dans le temps. Même au Québec et même en philosophie.

Pour accéder au pluriel des textes que nous sommes, il faut donc recourir au pluriel des indices. Les funérailles systématiques que l'historique d'échec et de rature a permis ici de mettre à jour et en cause nous met dès lors en garde. Tous les prétextes ayant été bons pour inhiber l'accès aux textes philosophiques d'ici, il faudra s'assurer que le pluriel des coefficients ne transforme pas le corpus de l'essai philosophique en nouvelle sotie, celle de l'éclatement.

L'urgence, répétons-le, est l'établissement du corpus. Il y va ici de dénombrement, d'inventaires, d'indices quantitatifs, de coefficients d'exploration, de tri. Mais il y va aussi d'une toute dernière question dont on veut croire qu'elle sera désormais la première.

Qu'ils parlent de l'ici ou de l'humanité, qu'ils parlent de nous, de l'autre, d'un moi ou d'un pays, qu'ils s'escriment à savoir ou à démasquer, qu'ils sondent patiemment les pierres d'un héritage ou qu'ils convoquent l'espoir d'un monde nouveau, nos philosophes québécois, par la plume, le désir, la pensée, ou le rêve, ont-ils acquis le droit d'essayer ?

*Département de philosophie
Université de Montréal*

BIBLIOGRAPHIE

- ARCHAMBAULT, Michèle, « Les instruments de travail », *Études françaises*, XIII, 3-4, octobre 1972, pp. 191-218, en particulier p. 193.
- AYOUB, Josiane, Étude de *Philosophie et pluralisme* pour *Dialogue*, XVII, 3, septembre 1978, pp. 548-552.
- BASTIEN, Hermas, *L'enseignement de la philosophie : I: Au Canada Français*, Ottawa : Éditions Albert Lévesque, 1936.
- BELLE-ISLE LÉTOURNEAU, Francine, « L'essai littéraire : un inconnu à plusieurs visages », *Études littéraires*, V, 1, avril 1972, pp. 47-57.
- BESSETTE, Gérard, « Philosophie et technique romanesque », *Le Devoir*, 30 avril 1966, p. 11.
- BLANCHOT, Maurice, *L'Entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969, en particulier pp. 1-14, 581-585.
- BONENFANT, Joseph, « L'essai — entre Montaigne et l'événement », *Études françaises* VIII, 1, février 1972, pp. 101-108.
- , « La pensée inachevée de l'essai », *Études littéraires*, V, 1, avril 1972, pp. 15-21.
- BRAULT, Jacques, « Réponse à une question » (d'Adrien Thério), *Livres et auteurs canadiens*, 1961, p. 76.
- , « Note sur le langage philosophique », *Dialogue*, I, 1, 1962, pp. 51-55.
- BRISSON, Marcelle, « L'écriture réflexive au Québec », *La Nouvelle Barre du Jour*, n° 60, novembre 1977, p. 53-63.
- BROCHU, André, Étude de *L'homme d'ici*, d'Ernest Gagnon, *Livres et auteurs canadiens*, 1963, pp. 78-79.
- , voir dans *Histoire de la littérature française du Québec*, sous la direction de Pierre de Grandpré, TOME IV, 1969, pp. 322-339.
- BRODEUR, Jean-Paul, « Quelques notes critiques sur la philosophie québécoise », dans *La philosophie et les savoirs*, « L'univers de la philosophie 4 », Montréal : Bellarmin, 1975, pp. 237-273.
- , « De l'orthodoxie en philosophie (À propos de l'Académie canadienne de Saint Thomas d'Aquin) », *Philosophiques*, III, 2, octobre 1976, pp. 177-201.
- , « À propos d'une question de Fernand Dumont », dans *Philosophie au Québec*, « Univers de la philosophie 5 », Montréal : Bellarmin, 1976, pp. 49-73.
- BROSSARD, Nicole, « L'avenir de la littérature québécoise, Aux prises avec la réalité du dedans surgie », *Études littéraires*, XIII, 3-4, octobre 1977, pp. 373-393, en particulier p. 384.
- BROUILLETTE, Claude, « L'essai : une frivolité littéraire ? », *Études littéraires*, V, 1, avril 1972, pp. 37-46.

CAUCHY, Venant, « Lettre à Adrien Thério », *Livres et auteurs canadiens*, 1961, p. 78.

———, « La philosophie au Canada Français », dans *Histoire et philosophie au Québec* de Roland Houde, pp. 129–159.

CAZALIS, Pierre et GENDREAU, Louis, *Dossier philosophie*, Programme de 2^e et 3^e cycles, Rapport du groupe de travail et commentaires des membres du « panel », Comité des programmes du Conseil des Universités, Québec : Éditeur officiel, 1975.

CHABOT, Marc, « Bibliographie des articles philosophiques parus dans les quotidiens québécois (année 1976) », *Bulletin de la Société de philosophie du Québec*, III, 2, avril 1977, pp. 17–24.

———, « Bibliographie des articles philosophiques parus dans les quotidiens québécois (année 1977) », *ID*, III, 4, janvier 1978, pp. 42–51.

———, « Bibliographie des articles parus dans les quotidiens québécois en 1978 », *ID*, IV, 4, décembre 1978, pp. 34–51.

———, L'affaire « Les fées ont soif », *ID*, V, 2, septembre 1979, pp. 41–59.

——— et Denise PELLETIER, « La situation institutionnelle de la philosophie au Québec ; Bibliographie chronologique 1960–1975 », *ID*, II, 1, octobre 1975, pp. 27–45.

———, *La pensée québécoise de 1900 à 1950, Bibliographie des textes parus dans les périodiques québécois*, « Documentation », Université du Québec à Trois-Rivières, 1975.

———, « Du passé méconnu à une thèse trop connue », *La Nouvelle Barre du Jour*, n° 67, juin 1978, pp. 63–69.

DÉCARIE, Vianney, « La recherche en philosophie au Canada Français », dans *La recherche au Canada Français* (dir. : Jean-Louis Beaudouin), Presses de l'Université de Montréal, 1968, pp. 143–148.

DE GRANDPRÉ, Pierre, *Dix ans de vie littéraire au Canada Français*, Montréal : Beauchemin, 1966.

———, *Histoire de la littérature française du Québec*, Montréal : Beauchemin, TOME I (1967) ; TOME IV : (1969).

DELEUZE, Gilles, *Marcel Proust et les signes*, Presses universitaires de France, 1964.

DERRIDA, Jacques, *La dissémination*, Paris : Seuil, 1972.

DORAIS, Fernand, « Dimension de la culture dans l'essai contemporain du Canada-français, 1930–1970 », *Revue de l'Université Laurentienne*, VI, 1, 1973, pp. 3–31.

———, *L'essai au Québec (1930–1970)*, Manuscrit ronéotypé de 113 pages, Université Laurentienne, Sudbury, 1975.

DUFRESNE, Jacques, « Un intellectuel près du pouvoir », *Le Devoir*, 20 octobre 1979, p. 5.

———, « Les deux royaumes de Jean-Paul II », *Le Devoir*, 6 octobre 1979, p. 5.

- DUGUAY, Raoul, « Intrusion », reproduit dans *Histoire et philosophie au Québec* de Roland Houde, pp. 172-174.
- DUMONT, Fernand, « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », *Philosophie au Québec*, « L'univers de la philosophie 5 », Montréal : Bellarmin, 1976, pp. 23-49.
- , « Monsieur Lagadec et l'art de la lecture », *Le Jour*, 3 mai 1975.
- , « L'humanisme », étude de l'article de Marcel de Corte, *Livres et auteurs canadiens*, 1961, p. 40.
- , *Les idéologies*, Presses universitaires de France, 1974.
- FOREST, Ceslas, « Les débuts de la philosophie universitaire à Montréal : Les Mémoires du Doyen Ceslas Forest, O.P. (1885-1970) », présentés par Yvan Lamonde et Benoît Lacroix, *Philosophiques*, III, 1, avril 1976, pp. 55-79, en particulier p. 60.
- GAGNON, Claude et PELLETIER, Denise, « Répertoire des thèses de doctorat en philosophie soutenues dans les universités du Québec, des origines à 1978 », *Bulletin de la Société de philosophie du Québec*, Vol. V, (à paraître).
- GAGNON, Serge, « Sciences de l'homme », *Livres et auteurs québécois*, 1975, p. 269.
- GARCEAU, Benoît, « La philosophie analytique de la religion : contribution canadienne (1970-1975) », *Philosophiques*, II, 2, octobre 1975, pp. 301-339.
- , Étude de *La philosophie et les savoirs*, pour *Dialogue*, XV, 2, juin 1976, pp. 359-360.
- GIGUÈRE, Roland, *L'âge de la parole*, Paris : Hexagone, 1966.
- GODBOUT, Jacques, *Salut Galarneau !*, Paris : Seuil, 1967.
- HAYNE, David M., « Les grandes options de la littérature canadienne-française », dans *Littérature canadienne-française*, Conférences J.A. de Sève 1-10, Presses de l'Université de Montréal, 1969, pp. 27-52.
- HÉBERT, Robert, *Mobiles du discours philosophique, Recherche sur le concept de réflexion*, « Brèches », Montréal : HMH, 1978.
- , « Pensée québécoise et plaisir de la différence », *Brèches*, 3, 1973, pp. 31-39.
- , « Philosophie, nationalités : pour un traitement géotopique », à paraître dans le *Bulletin de la Société de philosophie du Québec*.
- HOUDE, Roland, *Histoire et philosophie au Québec, Anarchéologie du savoir historique*, Trois-Rivières : Éditions du Bien Public, 1979.
- , « L'Œuvre philosophique de Charles de Koninck, Bibliographie choisie et annotée », *Dialogue*, IV, 1, 1965, pp. 99-101.
- HOUDE, Roland, « Mort dans la bibliothèque », *Dialogue*, XII, 3, septembre 1973, pp. 521-526.
- , « L'œuvre, Un maire écrivain raconte Une ville de l'arrière pays », *Le Bien Public*, 4 août 1978, p. 2.

- JOOS, Ernest, « The Idea of Canadian Philosophy », texte ronéotypé d'une communication lors du colloque « La philosophie au Canada », Centre d'étude de la philosophie canadienne, Ottawa, mars 1979.
- LABERGE, Pierre, « Dix années d'études canadokantiennes (1968-1978) », *Philosophiques*, V, 2, octobre 1978, pp. 331-381.
- LAFRANCE, Yvon, « Les études platoniciennes : contribution canadienne (1970-1977) », *Philosophiques*, IV, 1, avril 1977, pp. 51-59.
- LAGADEC, Claude, « Quand la sociologie parle toute seule », *Le Jour*, 26 avril 1975, p. 21.
- , « La folie contrôlée d'un pervers assouvi », *Le Devoir*, 24 mars 1979, p. 28.
- , *Étude de L'urgence du présent*, Essais sur la culture et la contre-culture, de Gilles Lane, pour *Dialogue*, XIII, 2, 1974, pp. 428-430.
- LAMONDE, Yvan, *Historiographie de la philosophie au Québec 1853-1971*, « Cahiers du Québec », Montréal : HMH, 1972.
- , « Note de recherche : L'histoire de la philosophie au Canada Français (1920 à nos jours) : Sources et thèmes de recherche », texte ronéotypé d'une communication lors du Colloque « La philosophie au Canada », Centre d'étude de la philosophie canadienne, Ottawa, mars 1979.
- , *La philosophie au Québec (1665-1920)*, thèse doctorale dactylographiée, Laval, 1978.
- LANDRY, A.M., « La pensée médiévale : contribution canadienne 1960-1973 », *Philosophiques*, I, 2, octobre 1974, pp. 111-139.
- LANGLOIS, Jean, « Bulletin de l'actualité philosophique dans le monde : La philosophie au Canada », *Archives de philosophie*, XIX, 1956, pp. 123-131.
- , « La philosophie au Canada Français », *Sciences ecclésiastiques*, Vol. 10, 1958, pp. 95-104.
- , « Une lecture de la philosophie québécoise », *Critère*, n^{os} 6/7, septembre 1972, pp. 373-388.
- LEMIEUX, Vincent, « La recherche scientifique dans les sciences humaines », *Bulletin de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences*, I, 2, automne 1979, pp. 8-12.
- LEROUX, Georges, « La mince écriture philosophique », *Le Devoir*, 3 mai 1975, p. 16.
- , « Une de perdue, aucune de retrouvée : À propos de l'écriture philosophique au Québec », *Bulletin de la Société de philosophie du Québec*, I, 3, mai 1975, pp. 27-33.
- (dir.), *Pourquoi la philosophie ?* (deuxième édition), Les Cahiers de L'Université du Québec, 1970.
- LETOCHA, Danièle, « Problématique de la culture : le donné et le construit. Réflexions sur la conception de l'espace culturel dans *Le lieu de l'homme* de Fernand Dumont », texte ronéotypé de 29 pages, communication au Congrès de l'Association canadienne de philosophie, Edmonton, 1975.

- LEVASSEUR, Claude et BELLEHUMEUR, Pierre, *Bibliographie: l'enseignement de la philosophie au Québec (1904-1976)*, manuscrit ronéotypé, Département de philosophie, Université de Montréal, 1976.
- LÉVESQUE, Claude, *L'étrangeté du texte, Essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot, Derrida*, Montréal: vlb éditeur, 1976; deuxième édition révisée et augmentée Paris: Union générale d'éditions 10/18, 1978.
- LINTEAU, Paul-André et al., *Histoire du Québec contemporain. De la Confédération à la crise (1867-1929)*, Boréal Express, 1979, en particulier pp. 336-337: « L'essai ».
- LOCKQUELL, Clément, Recension des *Méditations philosophiques* de François Hertel, *Livres et auteurs canadiens*, 1963, pp. 89-90.
- LUKACS, Georges, « Nature et forme de l'essai », *Études littéraires*, V, 1, avril 1972, pp. 91-114.
- , *L'Âme et les formes*, traduction, notes et postface de Guy Haarscher, Paris: Gallimard, 1974, en particulier pp. 22-33.
- LYOTARD, Jean-François, *Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées*, « Dossiers », Conseil des Universités, Gouvernement du Québec, 1979, en particulier pp. 27-29, 34-37.
- MAILHOT, Laurent, *La littérature québécoise*, « Que sais-je? 1579 », Presses universitaires de France, 1974.
- , « Aux frontières (à l'horizon) de l'essai québécois », *La Nouvelle Barre du Jour*, n° 63, février 1978, pp. 70-85.
- MARCEL, Jean, « L'essai », dans *Histoire de la littérature française du Québec*, sous la direction de Pierre de Grandpré, TOME IV, 1969.
- , « Les forces provisoires de l'intelligence », *Livres et auteurs canadiens*, 1965, p. 31.
- MARCIL-LACOSTE, Louise, « Sens commun et philosophie québécoise: trois exemples », dans *Philosophie au Québec*, « L'univers de la philosophie 5 », Montréal: Bellarmin, 1976, pp. 73-113.
- , « Hypothèses sur l'historicité du savoir philosophique », à paraître dans les *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, (Congrès de 1978).
- , « Note de recherche: La logique judiciaire de Maximilien Bibaud », texte ronéotypé d'une communication au Congrès de l'Association canadienne de philosophie, 1977.
- , « L'échec de l'affirmation pluraliste », *Critère: La démocratie libérée*, n° 22, 1978, pp. 107-133.
- MARCOTTE, Gilles, *Une littérature qui se fait*, Montréal, HMH, 1962 et 1968.
- MOISAN, Clément, *L'âge de la littérature canadienne, Essai*, « Constantes 19 », Montréal: HMH, 1969.
- MONTPETIT, Raymond, *Comment parler de littérature?* « Philosophie », Cahiers du Québec, 1976.

- MONTPETIT, Raymond, Réponse à Claude Panaccio, *Philosophiques*, V, 1, avril 1978, pp. 173-179.
- MORIN, Michel et BERTRAND, Claude, *Le contrat d'inversion*, Montréal: HMH, 1977.
- PANACCIO, Claude, « Remarques sur la prétendue minceur de l'écriture philosophique au Québec », *Bulletin de la Société de philosophie du Québec*, I, 3, mai 1975, pp. 35-39.
- , Étude de *Inflexions de voix* de Thomas Pavel, pour *Dialogue*, XVI, juin 1977, pp. 359-361.
- , Étude de *Comment parler de littérature* de Raymond Montpetit, pour *Philosophiques*, V, i, avril 1978, pp. 155-173.
- ORTEGA Y GASSET, *El Espectador* (extraits), *Études littéraires*, V, 1, avril 1972, pp. 114-120.
- OUELLET, Fernand, « Divagations sur l'essai », *Études littéraires*, V, 1, avril 1972, pp. 9-15.
- PAQUETTE, Jean-Marcel, « Forme et signification de l'essai dans la littérature espagnole », *Études littéraires*, V, 1, avril 1972, pp. 75-89.
- PLOURDE, Simone, « Présence de la pensée de Gabriel Marcel au Canada (1940-1978) » *Philosophiques*, VI, 1, avril 1979, pp. 147-175.
- PRIESTLEY, F.E.L. (Ed.), *The Humanities in Canada*, A Report prepared for the Humanities Council of Canada, University of Toronto Press, 1964.
- RACETTE, Jean, *Thomisme ou pluralisme ? Réflexions sur l'enseignement de la philosophie*, Montréal: Bellarmin, 1965.
- RÉGIS, Louis-Marie, « La philosophie au Canada français », *Communauté chrétienne*, Vol. 12, 1973, pp. 261-270.
- RICARD, François, « La littérature québécoise contemporaine, 1960-1977 : L'essai », *Études françaises*, XIII, 3-4, octobre 1977, pp. 365-373.
- ROBITAILLE, Gérald, *Un Huron à la recherche de l'art*, Paris: Terrain Vague, 1966.
- , *The Book of Knowledge*, Paris: Éditions Le Chicotte, 1964.
- ROY, Camille, *Manuel d'histoire de la littérature canadienne-française*, Québec: Imprimerie L'Action sociale Ltée, 1918.
- ROY, Fernand, « Un tombeau littéraire pour l'essai », *Études littéraires*, V, 1, avril 1972, pp. 23-36.
- SAVARD, Pierre, voir dans *Histoire de la littérature française du Québec*, sous la direction de Pierre de Grandpré, TOME I (1967), pp. 321-325.
- SIMARD, Jean, *Nouveau Répertoire*, « Constantes 7 », Montréal: HMH, 1965, pp. 298-300.
- SYLVESTRE, Guy, « Notre littérature philosophique », *Mémoires de la Société Royale du Canada*, TOME I: Quatrième série: Juin 1963, Première section, pp. 117-123.

- , « Orientations nouvelles », dans son *Panorama des Lettres Canadiennes Françaises*, Gouvernement du Québec : Ministère des Affaires culturelles, 1967, pp. 41–47.
- TERRASSE, Jean, *Rhétorique de l'essai littéraire*, Montréal : Presses de l'Université du Québec, 1977.
- THIBAUT, Pierre, *Savoir et pouvoir, Philosophie thomiste et politique gléricale au XIX^e siècle*, « Histoire et sociologie de la culture 2 », Presses de l'Université Laval, 1972.
- TOUGAS, Gérard, *Histoire de la littérature canadienne-française*, deuxième édition revue et augmentée, Presses universitaires de France, 1964.
- , « Situation de la littérature canadienne-française », dans *Littérature canadienne-française*, Conférences j.a. de Sève 1–10, Presses de l'Université de Montréal, 1969.
- VACHET, André, *Étude de Philosophies de la Cité pour Dialogue*, XV, 2, juin 1976, pp. 354–356.
- VACHON, André, Livre de l'année, *Livres et auteurs canadiens*, 1964, p. 9.
- VACHON, Georges-André, « Le domaine littéraire québécois en perspective cavalière », dans *Histoire de la littérature française du Québec*, sous la direction de Pierre de Grandpré, TOME I (1967), pp. 27–34.
- VIATTE, Auguste, *Histoire littéraire de l'Amérique française*, Presses de l'Université Laval, 1954.
- VIGNEAULT, Robert, « L'essai québécois : la naissance d'une pensée », *Études littéraires*, V, 1, avril 1972, pp. 59–73.
- VILLENEUVE, Rodrigue, « L'université, école de haut savoir et source de directives sociales », (Conférence au Cercle universitaire de Montréal, 13 janvier 1934), dans *Quelques pierres de doctrine*, Montréal : Beauchemin, 1938, p. 91.
- WILES, R.M., *The Humanities in Canada. Supplement to December 31, 1964*, University of Toronto Press, 1966.
- WYCZYNSKI, Paul, « Histoire et critique littéraire au Canada français : État des travaux », dans *Littérature et société canadienne-française*, sous la direction de F. Dumont et J.C. Falardeau, Presses de l'Université Laval, 1964, pp. 11–69.
- , « Critique et recherche universitaires », dans *Histoire de la littérature française du Québec*, sous la direction de Pierre de Grandpré, TOME IV (1969), pp. 352–371.
- (dir.) « Sur les traces du préromantisme canadien », dans *Archives des lettres canadiennes*, TOME I, 1967, pp. 135–248.

ANNEXE

Livres parus depuis 1973, compilation tirée de la chronique du *Bulletin de la Société de Philosophie du Québec* (compilée en 1980).

ALLÈGRE, C., BÉLAIR, M., CHEVRIER, M., KHAL, G. et SAINT-GERMAIN, M., *Le Répertoire québécois des outils planétaires*, vol. I, Montréal, Éd. Alternatives (Mainmise-Flammarion), 1977.

ALLARD, Jean-Louis : *L'éducation à la liberté ou La philosophie de l'éducation de Jacques Maritain*, Ottawa/Grenoble, Éditions de l'Université d'Ottawa et Presses Universitaires de Grenoble, Coll. Philosophica, 1978, 152 p.

ALLEN, James : *L'homme et le reflet de ses pensées*, Éd. « Un monde différent », 1978, 97 p.

ANGENOT, Marc : *Les champions des femmes*, Montréal, P.U.Q., 1977, 193 p.

APEL, Karl-Otto : *Le Développement de la philosophie analytique du langage et le problème des « sciences de l'esprit »*, Trad. de l'allemand par Fernand Couturier, Montréal, Département de philosophie de l'U.Q.A.M., Coll. Recherches et Théories n° 18, 1979, iv + 124 p.

APOLLON, Willy : *Le Vaudou, un espace pour les voix*, Paris, Éd. Galilée, 1976.

APOLLON, Willy et coll., *Recherches en épistémologie*, Québec, Cahiers de l'Institut Supérieur des Sciences Humaines, Collection Sciences de la culture, n° 2, 1975.

BASTIEN, Hermas : *Visages de la sagesse*, Montréal, Éd. Paulines, 1974.

BELLEFLEUR, Michel et LEVASSEUR, Roger (professeurs au dépt. de philosophie de l'U.Q.T.R.), *Loisirs Québec 1976*, Montréal, Bellarmin, 1976.

BENOÎT, Jacques : *L'extrême-gauche*, Montréal, La Presse, 1977, 139 p.

BENOÎT, Luc ; CHAMBERLAND, Paul ; KHAL, Georges et BASILE, Jean (éds), *Sortir*, Montréal, Éd. de l'Aurore, 1978, 303 p.

BERNIER, Réjane, *Aux sources de la biologie*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1975.

BERNIER, Réjane et PIRLOT, Paul : *Organe et fonctions, Essai de Biophilosophie*, Paris, Maloine-Doin-Édisem, 1977.

BERTRAND, Pierre : *L'oubli, révolution ou mort de l'histoire*, Paris, P.U.F., 1975.

BÉRUBÉ, Camille : *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Rome, Instituto Storico dei Cappucini, 1976, 343 p.

BLAIS, Martin : *Réinventer la morale*, Montréal, Fides, 1977.

BLAIS, Martin : *L'Échelle des valeurs humaines*, Montréal, Beauchemin, 1974.

BOGLIONI, Pierre (éd.) : *La Culture populaire au Moyen Âge*, Études présentées au Quatrième colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal tenu les 2 et 3 avril 1977, Montréal, éd. de l'Aurore, 1979.

- BOISVERT, Yves, Gilles LEMIRE et Bernard ROZIER : *Code d'oubli* (avec la collab. de Jacques Daignault), Trois-Rivières, Écrits des Forges, 1978, 83 p.
- BOLZANO, Bernard : *Qu'est-ce que la philosophie?*, traduit et commenté par Denis Macabrey, Québec, P.U.L., (Bibliothèque philosophique), 1975.
- BORDELEAU, Léo-Paul : *Action et vie sociale dans l'œuvre de Maurice Blondel*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, Coll. Philosophica, 1978, 208 p.
- BOUCHER, Yvon : *De la vacuité de l'expérience littéraire*. Essai de simulation du nihilisme intégral. Montréal. Cercle du Livre de France, 1975.
- BOURQUE, Gilles, *L'état capitaliste et la question nationale*, Montréal, P.U.M., 1977.
- BOUSQUET, François, *Camus le méditerranéen. Camus l'ancien*, Sherbrooke, Éd. Naaman, 1977.
- BOUSQUET, François et al. : *Philosophie et pluralisme*, Montréal, Bellarmin, Coll. L'Univers de la philosophie, 1977.
- BOUSQUET, François, *L'Esprit de Plotin. L'itinéraire de l'âme vers Dieu*, Sherbrooke, Éd. Naaman, coll. Civilisation, 1976.
- BRISSON, Luc, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon*, Un commentaire systématique du « Timée » de Platon, Paris, Klingsieck, 1974.
- BRISSON, Luc, *Platon 1958-1975* (Bibliographie), in *Lustrum*, 20, 1977, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1979, 304 p.
- BRISSON, Luc, *Le Mythe de Tiresias*, Essai d'analyse structurale. Leiden : Brill, 1976.
- BRISSON, Marcelle : *Maman*, Montréal, Parti-Pris, coll. Délire, 1977.
- BRISSON, Marcelle : *Expérience religieuse et expérience esthétique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1974, 254 p.
- BRODEUR, Jean-Paul et NADEAU, Robert (éd.), *La philosophie et les savoirs*, Montréal-Paris, Bellarmin — Desclée, Coll. L'Univers de la philosophie, 1975.
- BROUILLET, Guy, *Quelle éducation?*, Montréal, Leméac, coll. Quel?, 1978, 147 p.
- BRUNEL, Louis : *Des Machines et des hommes* (préface de Gérard Pelletier), Sillery, Les Dossiers de Québec Sciences, 1979, 176 p.
- BUDE, Guillaume, *De transitu hellenismi ad christianismum: Le passage de l'hellénisme au christianisme* : texte traduit, accompagné d'Index et présenté pour la première fois en français par Maurice Lebel, Sherbrooke, éd. Paulines, 1973, XLIV, IX, 306 p.
- CAMERLAIN, Marcel et FORCIER, Paul : *Philosophie 101. La philosophie et la connaissance*, Montréal, Éd. Guérin, 1977.
- CAMERLAIN, Marcel et FORCIER, Paul : *Philosophie 340-201-77: La philosophie, la nature et la culture*, Montréal, Éd. Guérin, Coll. SARP, 1977.

- CAMPBELL, Joseph, *Man and Myth. Imagination and its Relation to Theological Enquiry*. Montréal, Bellarmin, 1973.
- CARIGNAN, Maurice, *Individu et société chez Kierkegaard*, Dalhousie, Philosophy in Canada : A Monograph Series, Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1977, 62 p.
- CAZA, Gérald C., *Manuel d'initiation à la méthodologie du travail intellectuel*, Sherbrooke, Publication de l'auteur, 1975.
- CHABOT, Marc, *La pensée québécoise de 1900 à 1950*, bibliographie de textes parus dans les périodiques québécois, 1975.
- CHAMPAGNE, René : *Dodécaèdre ou les eaux sans terre*, Montréal, Bellarmin, 1977.
- CHARBONNEAU, François, DE GROOT, Marie-José, FREDETTE, Raymond et MARTIN, Jean-Claude, *Outils pour penser*, Sac à outils pour apprendre à penser plus rationnellement, Collège Ahuntsic, 1975.
- CHARRITON, Pierre : *Le droit des peuples à leur identité*, l'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme, Montréal, Fides, Coll. Héritage et projet, 1979, 218 p.
- CLÉROUX, Marie-France et TREMBLAY, Ghislain : *Le futur vécu*, 21 personnalités parlent de la vie et de l'avenir (entre autres : Jacques Languirand et André Moreau), Montréal, Éd. de Mortagne, 1979, 292 p.
- COHEN, Maurice, *Le destin de l'homme dans la création*, Québec, Laliberté Inc.
- COLLIN, Claude, *L'Expérience philosophique. Essai de didactique expérimentale*, Montréal, Bellarmin, 1978.
- COLLIN, Claude et OSANA, Zdenko, *L'Enseignement de la philosophie. Essai de didactique expérimentale*, Laval, Institut de Recherches Didactiques de Laval, Fides, 1974.
- COMBES, Joseph : *Éthique de la liberté*, Ottawa, Éd. de l'Univ. d'Ottawa, Coll. Philosophica, n° 14, 1979.
- COSSETTE, André, *Humanisme et bibliothèques : essai sur la philosophie de la bibliothéconomie*, Montréal, ASTED, 1976. (Coll. Documentation en diagonale).
- DAGENAIS, André, *Le Dieu Nouveau*, Québec, éd. Garneau, 1974, 532 p.
- DANEK, Jaromir, *Les projets de Leibniz et de Bolzano, Deux sources de la logique contemporaine*, Québec, P.U.L., 1975.
- DÉCARIE, Vianney : *Aristote : Éthique à Œdème*, Montréal, P.U.M. 1978, 240 p.
- DEMERS, Pierre, *Filmographie à l'usage des enseignants : philosophie, français, cinéma*, Québec, Presses Collégiales de Jonquière, 1973.
- DENIS, F.M. et MEUNIER, J.G., *Bibliographie S.A.T.Q.*
- DESAUTELS, Almuth, *History and Philosophy of Science : a Student's Guide to Reference Sources*, Montréal, McGill University, McLennan Library, Reference Dept. 1975 (Distribution restreinte).

- DESCHÊNES, Andrea : *L'art, l'activité soutenue en art et l'homme*, Montréal, Éd. A.M. Deschênes, 1978, 61 p.
- DÉSILETS, André, *René Guénon*, index bibliographique, Québec, P.U.L., Bibliothèque philosophique, n° 4, 1977, 183 p.
- DIONNE, Maurice (Mgr). *Le sujet de la logique*. Cours donné de janvier à mars 1975 : notes rédigées par Yvan Pelletier et coll., 2^e éd., Ste-Foy, Institut Apostolique Renaissance, 1976.
- DIONNE, Maurice (Mgr). *Les réfutations sophistiques*. Notes rédigées par Yvan Pelletier et coll., Ste-Foy, Institut Apostolique Renaissance, 1976.
- DORAIS, Léo A., *L'Autogestion universitaire, autopsie d'un mythe*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1977.
- DOSTALER, Gilles : *Valeur et prix : histoire d'un débat*, Paris, Maspéro et Montréal, P.U.Q., 1978, 180 p.
- DROLET, Bruno, *En quête de l'humain*, Montréal, Fides, 1974.
- DUCHESNE, Raymond : *La science et le pouvoir au Québec (1920-1965)*, Québec, Éditeur officiel, Série « Études et dossiers », 1978, 126 p.
- DUMONT, Fernand, *Les idéologies*, Paris, P.U.F., 1974.
- DUNLEAVY, A.M. et al. *Humanities and General Education*, Vanier College report, Montréal, Vanier College, 1974, (accompagné d'une traduction par P. Gauthier : *Le programme d'humanités et l'éducation générale*).
- DURAND, Guy : *Quel avenir ?*, Montréal, Leméac, coll. Quel ?, 1978, 257 p.
- DURAND, Guy et BOULANGER, Viateur : *Quelle vie ?*, Montréal, Leméac, coll. Quel ?, 1978, 121 p.
- DUSSAULT, Jean-Claude et TOUPIN, Gilles : *Éloge et procès de l'art moderne*, Montréal, VLB éditeur, 1979, 140 p.
- DUSSAULT, Jean-Claude, *L'orbe du désir*, Montréal, Quinze, 1976.
- ELLENBERGER, Henri-F., *Les mouvements de la libération mythique*, et autres essais sur l'histoire de la psychiatrie, Montréal, Éd. Quinze/Critère, 1978, 343 p.
- FARMER, Henri et MEUNIER, Jean-Guy, *Proposition pour une codification informatique des textes*.
- FISETTE, Jean. *Le texte automatiste*, Montréal, P.U.Q., 1977.
- FONTAINE, Mario, *Tout sur les p'tits journaux z'artistiques*, Montréal, Éd. Quinze/Critère, 1978, 286 p.
- FOURNIER, Marcel : *Communisme et anti-communisme au Québec (1920-1950)*, Montréal, Éditions coopératives St Martin, 1979.
- GABOURY, Placide, *Les voies du possible*, Montréal, Éd. René Perron, 1975.
- GAGNON, Claude, *Nicolas Flamel*, Montréal, Éd. de l'Aurore, 1977.
- GAGNON, Maurice et al. : *Philosophie et droit*. Actes du III^e Colloque interdisciplinaire de la Société de Philosophie du Québec tenu à Sherbrooke

- les 26 et 27 novembre 1977, Montréal/Paris, Bellarmin et Desclée, 1979, 208 p.
- GAUTHIER, Yvon, *Fondements des mathématiques: Introduction à une philosophie constructiviste*, Montréal, P.U.M., 1976.
- GAUTHIER, Yvon, *Méthodes et concepts de la logique formelle*, Montréal, P.U.M., 1978, 238 p.
- GERAETS, Théodore (éd.): *Rationality To-Day. La Rationalité Aujourd'hui*. Actes du Colloque International tenu à l'Université d'Ottawa du 27 au 30 octobre 1977, Ottawa, Éd. de l'Univ. d'Ottawa, Coll. Philosophica, n° 13, 1979, xv 501 p.
- GOSELIN, Jean-Pierre et MONIÈRE, Denis: *Le Trust de la foi*, Montréal, Québec/Amérique, 1978, 166 p.
- GOURAIGE, Ghislain: *Les semences de l'esprit: propos sur l'esclavage moderne*, Sherbrooke, Naaman, 1978, 58 p.
- GRAND'MAISON, Jacques, *La Nouvelle classe et l'avenir du Québec*, Montréal, Stanké, 1979, 272 p.
- GRAND'MAISON, Jacques, *Philosophie de la vie*, Montréal, Leméac, 1977.
- GRAND'MAISON, Jacques, *Quelle société?*, Montréal, Leméac, coll. Quel?, 1978, 162 p.
- GRAND'MAISON, Jacques, *Le privé et le public*, 2 vol., Montréal, Leméac, 1975.
- GRAND'MAISON, Jacques, *Quel homme?*, Montréal, Leméac, coll. Quel?, 1978, 147 p.
- GRAND'MAISON, Jacques, *Au seuil critique d'un nouvel âge*, Montréal, Leméac, Coll. À hauteur d'homme, 1979, 182 p.
- GRAND'MAISON, Jacques, *Une société en quête d'éthique*, Montréal, Fides, Cahiers de Recherche en éthique, 1977, 207 p.
- GRAND'MAISON, Jacques, *L'École enfirouapée*, Montréal, Éd. Stanké, 1978, 156 p.
- GUILLAUME D'OCCAM: *Commentaire sur le livre des Prédicables de Porphyre*, précédé du « Proème du commentaire sur les livres de l'art logique »; introduction et présentation de Louis Valcke; trad. franç. de Roland Galibois; Sherbrooke, Centre d'Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, 1978, 212 p.
- GUINDON, André, *La pédagogie de la crainte dans l'histoire du salut selon Thomas d'Aquin*, Montréal, Éd. Bellarmin, 1975.
- GUTWIRTH, Marcel, *Michel de Montaigne ou le pari d'exemplarité*, Montréal, P.U.M., 1977.
- HARE, John E.: *La pensée socio-politique au Québec 1784-1812*, Ottawa, Éd. de l'Univ. d'Ottawa, 1977, 104 p.
- HAUPT, Georges et al. *Les marxistes et la question nationale 1848-1914*, Études et textes, Montréal, Éd. l'Étincelle, 1974.

- HÉBERT, Robert : *Mobiles du discours philosophique, Recherche sur le concept de réflexion*, Montréal, Hurtubise H.M.H., coll. Brèches, 1978, 191 p.
- HELAL, Georges, *L'Homme, l'inconscient et le réel vital*, Montréal, La Société des Belles-Lettres, Guy Maheux Inc., 1977.
- HOUDE, Roland : *Histoire et Philosophie au Québec*, Trois-Rivières, Éd. du Bien Public, 1979, 183 p., 12 pages hors-textes.
- HOUDE, Roland : *Pour l'histoire de la philosophie au Québec*, Montréal, Université de Montréal, 1976.
- JANSON, Jacques, *Science et philosophie, Matérialisme ou spiritualisme*, Montréal, Fides, Coll. Essais et Recherches, préface de Gilles Lane, 1978, 151 p.
- JOHNSTON, William, *Zen et connaissance de Dieu*, adaptation française par Marie-Alyx Révellat, Paris, Desclée de Brouwer ; Montréal, Bellarmin, 1973, 186 p. (Coll. Christus, n° 35).
- JOLIVET, Jean, *Du Bien Suprême d'Abélard*, Montréal, Bellarmin, 1978.
- JOOS, Ernest : *La scolastique : certitude et recherche*. Un hommage à Louis-Marie Régis, Montréal, Bellarmin, 1979.
- JONES, Henri : *De l'esthétique classique* (préface de Marcel Brien), Sherbrooke, Éd. Naaman, 1978, 239 p.
- KLIMOV, Alexis (éd.), *Dostoïevsky Miroir*, Anthologie de textes critiques, Montréal, P.U.Q., 1975.
- KLIMOV, Alexis : *Soljenitsyne, la Science et la Dignité de l'Homme*, Montréal, La Société des Belles-Lettres, Guy Maheux Inc., 1978.
- KORTIAN, Garbis : *Métacritique*, précédé de « Un débat allemand en France », par Jean-Louis Tristani, Paris, Éd. de Minuit, Coll. Critique, 1979, 136 p.
- KUBLER-ROSS, Élizabéth : *La mort*. Montréal, Éd. Québec/Amérique, 1977.
- LABERGE, Pierre, *La théologie kantienne pré-critique*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1974, 192 p.
- LABROUSSE, Bernard : *De l'idéologie dominée*, Montréal, Éd. Nouvelle Optique, 1978.
- LAFONTANT, Julie, *Montesquieu et le problème de l'esclavage dans l'Esprit des Lois*, Sherbrooke, Naaman, 1979.
- LAFRANCE, Guy, *La philosophie sociale de Bergson : sources et interprétation*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1974, 148 p. (Coll. Philosophica, vol. 3).
- LAGUEUX, Maurice : *À propos d'une erreur d'interprétation d'un exemple numérique dans l'édition allemande des « Grundrisse »*, Montréal.
- LANDRY, Fernand et ORBAN, William A.R. (éds) : *Études philosophiques théologiques et historiques du sport et de l'activité physique*, huitième volume des Actes du Congrès International des sciences de l'activité physique, tenu à Québec du 11 au 16 juillet 1976 ; Québec, Éditeur officiel du Québec, 1978, xxiv 364 p.

- LAPOINTE, François H. et Claire C.: *Claude Levi-Strauss and his critics. An International Bibliography of Criticism (1950-1978)*, N.-Y., Garland Publ., 1976, 175 p.
- LAPOINTE, François H. et Claire C.: *Maurice Merleau-Ponty and his Critics. An International Bibliography (1942-1976)*, N.-Y., Garland Publ., 1976, 175 p.
- LAPOINTE, François H. et Claire C.: *Gabriel Marcel and his Critics. An International Bibliography (1928-1976)*, N.-Y., Garland Publ., 1977, 291 p.
- LAMONDE, Yvan, *Guide d'histoire du Québec*, Sillery-Québec, Éd. du Boréal-Express, 1976.
- LANDE, Lawrence Montague, *Toward the complete man: a discourse together with an appreciation of William Blake and Martin Buber*, Montréal, 1974.
- LANGUIRAND, Jacques, *La Voie initiatique, Le sens caché de la vie*, Montréal, René Ferron éd., 1978, 153 p.
- LANGUIRAND, Jacques, *Vivre sa vie*, Montréal, Éd. Mortagne, 1979, 241 p.
- LAURIN-FRENETTE, Nicole: *Production de l'État et formes de la nation*, Montréal, Éd. Nouvelle Optique, 1978.
- LEBEL, Maurice: *Mutation de la culture, de l'éducation et de l'enseignement*, Sherbrooke, Éd. Paulines, 1978, 579 p.
- LEGAULT, Georges-A., *La structure performative du langage juridique*, Montréal, P.U.M., 1977.
- LEROUX, Georges et al., *La métaphore et les figures*, T. I, Textes fondamentaux de rhétorique et de philosophie, cahiers Recherches et Théories, n° 11, Montréal, U.Q.A.M., 1976.
- LEROUX, Georges et al. *Discours et histoire*. Collection Recherches et Théories 19, U.Q.A.M., 1979.
- LEROUX, Georges: *Initiation au travail philosophique*, Montréal, Département de philosophie de l'U.Q.A.M., coll. Recherches et Théories, n° 16, 1976-77.
- LEVASSEUR, Roger et al. *L'Homme en mouvement. Le sport, le jeu, la fête. Sociologie-Philosophie-Théologie*, Montréal, Fides, 1976. (Coll. Héritage et projet n° 17).
- LÉVESQUE, Claude-François, *L'étrangeté du texte*, Montréal, V.L.B. Éd., 1976.
- L'HEUREUX, Christine (éd.): *Raoul Duguay ou: Le poète à la voix d'o*, Montréal, L'Aurore, 1979, 245 p.
- LIEBICH, André: *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, Dordrecht/Boston, D. Reidel Publ. Co., Coll. Sovietica, 1979.
- LIEBICH, André (éd. et trad.): *Selected Writings of August Cieszkowski*, Cambridge Univ. Press, 1979.
- LONERGAN, Bernard: *Pour une méthode en théologie*, trad. de l'anglais sous la direction de Louis Roy, Montréal, Fides, coll. Héritage et projet, 1978, 468 p.

- LUCIER, Pierre, *Empirisme logique et langage religieux*, Montréal, Bellarmin, 1976.
- LUSIGNAN, Serge: *Préface au Speculum Maius de Vincent de Beauvais: Réfraction et Diffraction*, Montréal, Bellarmin, 1979.
- MASCOTTO, Jacques: *Classe contre nation: Le combat perdu de Lénine*, Montréal, Éditions coopératives St-Martin, 1979.
- MÉLANÇON, Marcel: *Albert Camus, analyse de sa pensée*, Montréal, Société de belles-lettres Guy Maheux, coll. Le Chariot, 1978, 279 p.
- MEUNIER, J.G. et ROLLAND, S., *S.A.T.Q. Manuel de l'usager*, 1972.
- MEUNIER, Jean-Guy, *Matérialisme dialectique: Phi 341*, Cahier-guide, 1974.
- MIGUELEZ, Roberto: *La Comparaison interculturelle, Logique et méthodologie d'un usage empiriste de la comparaison*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1978.
- MIRZA, Hayat: *L'enseignant et sa boussole*, Sherbrooke, Éd. Paulines, 1978.
- MONIÈRE, Denis et VACHET, André, *Les idéologies au Québec*, préf. de Jean-Rémi Brault, Montréal, Bibliothèque nationale du Québec, 1976.
- MONIÈRE, Denis, *Critique épistémologique de l'analyse systématique de David Coston*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976.
- MONIÈRE, Denis, *Le développement des idéologies au Québec*, Montréal, Québec/Amérique, 1977.
- MONTPETIT, Raymond, *Le temps des fêtes au Québec*, Montréal, Éd. de l'homme, 1978, 285 p.
- MONTPETIT, Raymond, *Comment parler de la littérature*, éd. Hurtubise HMH, cahiers du Québec, coll. Philosophie.
- MOREAU, André, *Ma conception de l'optimisme*, Montréal, Éd. Jovialistes, 1978, 315 p.
- MOREAU, André, *Un univers jovial*, Montréal, les Éditions Jovialistes, 1978, 231 p.
- MOREAU, André, *La violence créatrice ou techniques de plus être*, Montréal, éd. Jovialistes, 1973, 165 p.
- MOREAU, André, *L'art des systèmes en philosophie*, Montréal, Éd. Jovialistes Inc., 1977.
- MOREAU, André, *Riens sexologiques*, Montréal, Éditions Jovialistes, 1975.
- MOREUX, Colette: *La conviction idéologique*, Montréal, P.U.Q., 1978, 126 p.
- MORIN, Michel et BERTRAND, Claude: *Le contrat d'inversion*, Montréal, HMH, 1977.
- MORIN, Michel et BERTRAND, Claude: *Le territoire imaginaire de la culture*, Montréal, Hurtubise HMH, 1979.
- MORIN, Serge et SKALNIK, Pavel. *La minorité silencieuse: une conscience non-verbale*, Moncton, Université de Moncton, 1976.

- MURIN, Charles, *Nietzsche-Problème. Généalogie d'une pensée*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1979, 304 p.
- McGILL UNIVERSITY LIBRARY: REFERENCE DEPT., *Philosophy: A Student's Guide to Reference Resources*, Montréal, McGill University, 1974.
- McKINNON, Alastair, *The Kierkegaard Indices*, IV, Computational Analysis of Kierkegaard's Samlede Vaerker, Leiden, Brill, 1975.
- McLUHAN, Marshall, *D'œil à oreille*, Montréal, HMH, 1976.
- NAUBERT-RISER, Constance: *La Création chez Paul Klee, Étude de la relation théorie-praxis de 1900 à 1924*, Ottawa/Paris, Éditions de l'Université d'Ottawa et Éd. Klincksieck, 1979, 136 p.
- NAUD, André, *Les valeurs dans le projet scolaire*, Québec, Conseil Supérieur de l'Éducation, Éditeur officiel du Québec, 1976.
- NAUD, Julien: *Une philosophie de l'imagination*, Montréal, Bellarmin/Desclée, Coll. « Recherches », n° 23, 1979, 168 p.
- PANACCIO, Claude, QUINTIN, Paul-André et al.: *Philosophie au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1976.
- PAQUIN, Jean-Pierre: *Les chemins de l'excommunication* (préface d'André Moreau), Montréal, Jean-Pierre Paquin éditeur, 1978, 148 p.
- PAQUET, Léonce, *Les cyniques Grecs*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, Coll. Philosophica, 1975.
- PARADIS, André, DUBÉ, Viateur, BERTRAND-FERRETTI, Andrée, FUGÈRE, Alain, LAFRANCE, Jean: *Essais pour une préhistoire de la psychiatrie au Canada (1800-1885)*; suivi d'une anthologie de textes, Trois-Rivières, Département de philosophie de l'UQTR, coll. Recherches et Théories, 1977.
- PARADIS, André et al. *Bibliographie sur la préhistoire de la psychiatrie canadienne au dix-neuvième siècle*. Montréal-Trois-Rivières, Université du Québec à Montréal et à Trois-Rivières, Départements de philosophie, 1976. (coll. Recherches et théories).
- PATRY, Jacques Benoît: *Initiation au projet philosophique: une philosophie déconstructiviste: 390-101-73*, Outremont, J.B. Patry, 1977 (polycopié).
- PAVEL, Thomas, *Inflections de voix*, Montréal, P.U.M., 1976.
- PÉPIN, Pierre-Yves, *L'homme gratuit*, Montréal, Éd. Hexagone, 1977.
- PÉPIN, Pierre-Yves. *L'homme essentiel*, suivi de *La ville introuvable de l'homme perdu*, Essais, Montréal, l'Hexagone, 1975.
- PESTIAU, Joseph, *Essai contre le défaitisme politique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1973, 255 p.
- PETIT, Jean-Claude, *La philosophie de la religion de Paul Tillich, genèse et évolution. La période allemande 1919-1933*. Montréal, Fides, 1974, 252 p.
- PICHETTE, Michel: *L'Université pour qui? Démocratisation du savoir et promotion collective*, Montréal, Éd. Nouvelle Optique, 1979, 141 p.

- PIOTTE, Jean-Marc : *Marxisme et pays socialistes*, Montréal VLB éditeur, 1979, 177 p.
- PLOURDE, Simonne : *Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1975.
- PRUCHE, Benoît : *Existant et Acte d'Être*, T. II. *Analytique existentielle*, Montréal, Bellarmin, Coll. Recherches, 1978, 216 p.
- PRUCHE, Benoît : *Existant et Acte d'Être*, T. I. Montréal, Bellarmin, 1977.
- REBOUL, Olivier, *L'élan humain, ou l'éducation selon Alain*, préf. de Jean Château, Montréal, P.U.M., 1974.
- REIMER, Bennett, *Une philosophie de l'éducation musicale*, Québec, P.U.L., 1977.
- RENAUD, Laurent et al. *Cahier méthodologique*, par un groupe de professeurs de philosophie du Collège de Maisonneuve, Montréal, Collège d'enseignement général et professionnel de Maisonneuve, 1974 (Coll. Documents pédagogiques).
- RENAULT, Marc : *Le Singulier*. Essai de monadologie, Montréal, Bellarmin/Desclée, Coll. « Recherches », n° 22, 1979, 130 p.
- ROBERT, Serge : *Les Révolutions du savoir. Théorie générale des ruptures épistémologiques*, Longueuil, Éd. Le Préambule, Coll. Science et Théorie, 1978, 307 p.
- ROBERT, Serge : *La logique, son histoire, ses fondements*, Longueuil, le Préambule, 1978.
- ROY, Bruno (éd.). *L'Érotisme au Moyen-Âge*, Montréal, Éd. de l'Aurore, Coll. Exploration, 1977.
- ROY, Jean, *Hobbes et Freud*, Dalhousie, Philosophy in Canada : a Monograph Series, Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1976, 95 p.
- ROY, Jean-Pierre : *Bachelard ou le concept contre l'image*, Montréal, P.U.M., 1977.
- ROY, Raoul, *Marxisme : mépris des peuples colonisés*, Montréal, Les Cahiers de la décolonisation du Franc-Canada, 1977.
- SASSEVILLE, Thérèse : *Une lettre pour Harold. Maud*, Québec, Éd. le Renouveau, 1977.
- SAINT-JACQUES, Alphonse, *Le problème de l'avortement, ou le Mystère des Saints Innocents*, Québec, Institut Apostolique Renaissance, 1976.
- SAVARY, Claude, *Bibliographie sur l'idéologie*, deuxième édition, revue et augmentée, Montréal-Trois-Rivières, Université du Québec à Montréal et à Trois-Rivières, Départements de philosophie, 1976, (coll. Recherches et théories, 1^{re} éd. 1975).
- SAVARY, Claude, *Bibliographie sur l'idéologie*, Université du Québec à Montréal et Trois-Rivières, 1975.
- SAVOIE, Roger, *Le philosophe-chat*, Montréal, Parti-pris, 1979.

- SUTTO, Claude (éd.): *Le sentiment de la mort au Moyen Âge*, Montréal, L'Aurore, Coll. Explorations/Études médiévales, 1979, 279 p.
- TERRASSE, Jean, *Rhétorique de l'essai littéraire*, Montréal, P.U.Q., 1977, 156 p.
- THEAU, Jean: *La Philosophie française dans la première moitié du XX^e siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, Coll. Philosophica, 1977.
- THEAU, Jean: *La Philosophie de Jean-Paul Sartre*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, Coll. Philosophica, 1977.
- THÉRIAULT, Serge, *Jean-Jacques Rousseau et la médecine naturelle*, Montréal, L'Aurore, Les éditions de l'univers, 1979, 150 p.
- THERRIEN, Vincent: *Dynamique de la maturité et de la sagesse*, Sherbrooke, Éd. Paulines, 1978, 148 p.
- TIFFOU, Étienne, *Essai sur la pensée morale de Salluste à la lumière de ses prologues*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1975.
- TREMPE, Jean-Pierre: *Lexique de la psychanalyse*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1977.
- TRÉPANIÉ, Esther: *Introduction à la théorie marxiste des idéologies*, Choix de textes commentés, Montréal, Dépt. de philosophie de l'UQAM, coll. Recherches et Théories, 1978, VII p. et 403 p.
- VADEBONCŒUR, Pierre: *Les deux royaumes*, Montréal, Hexagone, 1978, 239 p.
- VALLIÈRES, Pierre: *La liberté en friche. De la révolution tranquille au F.L.Q.* (recueil d'articles parus entre 1962 et 1965 dans *Cité libre* et *Révolution québécoise*), Montréal, Québec/Amérique, 1979, 232 p.
- VIDRICAIRE, André (éd.). *Le Syndicalisme universitaire et l'État*, Montréal, Hurtubise HMH, 1977.
- VOLANT, Éric. *Le jeu des affranchis*, confrontation Marcuse-Moltmann, Montréal, Fides, 1976, (coll. Héritage et projet, n° 18).
- WALLOT, Hubert: *L'Accès au monde littéraire, ou Éléments pour une critique littéraire chez Merleau-Ponty*, Sherbrooke, Naaman, 1977.
- WALLOT, Hubert: *D'un sexe à l'autre, Différence entre les sexes*, Sherbrooke, Naaman, 1978, 77 p.
- WOJCIECHOWSKI, Jerzy A., (éd.). *Conceptual Basis of the Classification of knowledge. Les fondements de la classification des savoirs*. Proceedings of the Ottawa Conference 1971. Actes du Colloque d'Ottawa 1971, Munich, Verlag Dokumentation, 1974.
- WOODS, John: *Engineered Death: Abortion, Suicide, Euthanasia, and Senecide*. Ottawa, Univ. of Ottawa Press, coll. Philosophica, 1978, 167 p.

Collectifs

L'engagement politique. Cahiers de recherche éthique, n° 6, Montréal, Fides, 1978, 210 p.; textes de: R. Bélanger, G.M. Bertrand, M.A. Bertrand, S. Chaput-Rolland, R. Cliche, M. Despland, J. Doyon, F. Dumont, G. Fortin, C. Laurin, J.Y. Morin, H. Pelletier-Baillargeon, A. Rouleau, Y. Rousseau, C. Ryan, F.A. Savard, P.E. Trudeau.

(collaboration interuniversitaire), *Matériaux pour l'histoire des institutions universitaires de philosophie au Québec*, 2 vol., cahiers de l'Institut Supérieur des Sciences Humaines, Collection; Études sur le Québec, n° 4, Québec, Université Laval, 1976.

La science de la nature: Théories et Pratiques (en collab.) cahiers d'études médiévales, n° 2, Montréal, éd. Bellarmin-Vrin, 1974.

Les philosophies de la Cité, (en collab.), Montréal, éd. Bellarmin, coll. l'Univers de la philosophie, 1975, 289 p.

Rapport de la coordination provinciale de la philosophie 1975-76, Chicoutimi, 1976.

Le Pluralisme Pluralism: Its meaning today. (en collab.) Montréal, Fides, 1974, 437 p. Actes d'un symposium interdisciplinaire tenu à Pierrefonds, nov. 1972, (Histoire — Sociologie — Philosophie — Écriture sainte — Théologie — Vues prospectives).

Tâches pour la philosophie, recueil de conférences prononcées à l'Université du Québec à Montréal, éd. Hurtubise HMH, cahiers du Québec, coll. Philosophie.

Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, coll. Philosophica, 1976.

Aspects de la marginalité au Moyen Âge, Actes du premier colloque de l'Institut d'Études Médiévales, éd. de l'Aurore.

Conférence catholique canadienne: Office national pour le dialogue avec les non-croyants. *L'incroyance au Québec: approches phénoménologiques, théologiques et pastorales*. Montréal, Fides, 1973, 399 p.

Cercle de psychologie analytique de Montréal, *Transformations*, Introduction à la pensée de Jung, Montréal, Éd. de l'Aurore, 1978, 166 p.

Étudiants de philosophie de l'UQTR, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Trois-Rivières, Module de philosophie de l'UQTR, 32 p.

FRENCH, Stanley-G. (éd.). *Philosophers look at Canadian Confederation/La confédération canadienne: qu'en pensent les philosophes?* Université Concordia, 1979.

Tragique et tragédie, numéro spécial de *Études françaises*, 15/3-4, P.U.M., oct. 1979.

La longue marche à travers les institutions : de Wittgenstein à Marx

Allocution présidentielle de M. Kai Nielsen, 28^e Congrès de l'A.C.P., juin 1984

Kai Nielsen

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203305ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203305ar>

[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

Nielsen, K. (1986). La longue marche à travers les institutions : de Wittgenstein à Marx : allocution présidentielle de M. Kai Nielsen, 28^e Congrès de l'A.C.P., juin 1984. *Philosophiques*, 13 (1), 113–129. <https://doi.org/10.7202/203305ar>

INTERVENTIONS

LA LONGUE MARCHÉ À TRAVERS LES INSTITUTIONS : DE WITTGENSTEIN À MARX

(Allocution présidentielle de M. KAI NIELSEN,
28^e Congrès de l'A.C.P., juin 1984.)

par Kai Nielsen

Il arrive assez rarement qu'un philosophe canadien, francophone ou anglophone, prenne la peine d'esquisser son autobiographie intellectuelle. Plus rarement encore une telle tentative manifeste-t-elle un intérêt justifiant une ample diffusion. Le dernier numéro de *Philosophiques* contenait pourtant un tel exemple : « Figures de l'empirisme », le discours de réception de M. François Duchesneau (Université de Montréal) à la Société Royale du Canada, lu le 7 décembre 1984. Nous publions dans cette livraison un second exemple, qui mérite lui aussi attention : l'allocution présidentielle de M. Kai Nielsen (Université de Calgary), lors du 28^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, tenu à Guelph le 10 juin 1984.

Philosophiques n'a pas l'habitude d'offrir une tribune aux textes officiels de l'A.C.P. Ce cas-ci mérite exception pour de nombreuses raisons. Tout d'abord ce texte, exemplaire à plus d'un titre, examine les modalités et finalités actuelles de la philosophie et envisage, d'un certain point de vue, son destin même. Ensuite, il dresse, panorama à l'appui, un tableau éclairant de la philosophie anglo-saxonne des trente dernières années. Enfin, parce que rapproché du discours de M. Duchesneau, il permet de mettre en parallèle deux traditions intellectuelles et d'obtenir un aperçu

partiel des constellations philosophiques respectives des domaines anglophone et francophone. Cette éclaircie sur un paysage parfois peu familier aux philosophes du Québec devrait s'avérer — du moins l'espérons-nous — utile à maints égards.

La présente traduction, autorisée par l'auteur, est issue d'une première version réalisée par M.B.K. Altmann, version que nous avons, pour les besoins de l'actuelle publication, entièrement revue et très largement remaniée. Figurent parfois entre parenthèses, en regard du texte français, certaines expressions de l'original dont il nous a paru difficile de rendre en notre langue toutes les résonnances sémantiques appropriées. Les notes appelées par un chiffre sont de l'auteur. Nous avons estimé utile d'ajouter à l'occasion certaines précisions : ces notes sont, elles, appelées par une lettre et nous les avons réduites au strict minimum afin de ne pas rompre le rythme général de l'allocution.

Nous voudrions, en terminant, remercier M. Yvan Cloutier (Collège de Sherbrooke) qui a porté à notre attention l'existence de ce texte de même que M. André Morazain (Collège de Rimouski) qui a émis plusieurs remarques pertinentes touchant l'esprit général de cette traduction.

Jean-Claude Simard.

1

Cette allocution sera résolument méta-philosophique. Elle reflétera à un certain degré mon attitude ambivalente à l'égard de la philosophie. Plus encore peut-être que la majorité de ceux qui ont formé leur conception de la philosophie au cours des vingt années qui ont suivi la deuxième guerre mondiale, j'ai des doutes sur l'utilité de faire de la philosophie et sur ce qu'elle peut accomplir, et je m'interroge à propos de ce qu'elle devrait être. L'air de satisfaction béate qu'ont beaucoup de philosophes envers leur discipline me décourage et m'étonne. Ils ne se rendent pas compte apparemment à quel point notre branche de la connaissance n'a qu'une importance marginale aux yeux de beaucoup de monde (y compris l'intelligentsia) hors de son domaine¹.

1. La remarque de Peter Worsley, spécialiste d'anthropologie culturelle, dans son excellent petit livre sur Marx, est typique d'une telle attitude à l'égard de la

J'essayerai d'aborder ces problèmes et de poser quelques questions, étant donné les connaissances et la situation actuelles, touchant ce que, possiblement, la philosophie peut être, et ce à quoi elle devrait aspirer. Afin de procéder de façon rationnelle, il faut parler un peu du rôle que la philosophie a joué récemment et du succès des projets de recherche qu'elle a entrepris.

Il est évident qu'on a affaire à un sujet vaste et tendancieux. Si on veut en discuter sans se borner exclusivement à des lieux communs, on est obligé de choisir un angle spécifique sous lequel on présentera la discussion, mais inévitablement beaucoup des aspects capitaux du sujet seront passés sous silence. À mon avis, il est possible de contrebalancer ce problème en en parlant de façon autobiographique ; c'est-à-dire que je ferai quelque peu état des philosophes, des méthodes et des positions philosophiques qui m'ont formé. Une telle approche serait égocentrique s'il n'y avait de bonnes chances que ma formation ait beaucoup ressemblé à celle d'un bon nombre de mes collègues de la même génération de sorte qu'on pourra vraisemblablement en tirer une leçon. Je commence donc par quelques réflexions autobiographiques.

Vers 1950, à l'époque où j'étais en train de finir ma thèse, le monde philosophique anglophone tout entier fut pénétré rapidement par un mouvement de vaste ampleur : les idées du Wittgenstein du post-*Tractatus* ainsi que quelque chose d'apparenté quoique plus prosaïque, à savoir ce qu'on appelait la philosophie d'Oxford ou du langage ordinaire. Ce mouvement est apparu d'abord dans la philosophie d'Oxford (surtout celle de Ryle), dans les manuscrits du *Blue Book* et du *Brown Book*, et dans deux collections d'articles de John Wisdom. (Je me souviens encore de l'allégresse que j'ai ressentie quand j'ai lu le *Blue Book* d'un seul trait : il me sembla alors que les écailles me tombaient des yeux). Un peu plus tard les *Philosophical Investigations* devenaient accessibles. On en parlait avec animation, avec amertume même, chez les professeurs plus âgés. Leurs méthodes

philosophie. Dans un passage où il parle de la philosophie du milieu du XIX^e siècle par opposition à celle d'aujourd'hui, Worsley remarque, sans d'ailleurs s'y arrêter, que « Philosophy was not a rather marginal academic field of study, as it tends to be today » (La philosophie n'était pas le domaine assez marginal qu'elle tend à être présentement). Peter Worsley, *Marx and Marxism* (London : Tavistock Publications, 1982), p. 22.

étaient déjà assez bien arrêtées et ces nouvelles idées leur paraissaient un défi. Quant à moi, elles ont changé ma conception et ma pratique de la philosophie. Leur influence s'est manifestée de trois façons : d'abord, elles confirmaient et — c'est ce qu'il me semblait alors — justifiaient de manière éclatante mon rejet de la métaphysique et de l'épistémologie. C'étaient les premiers intérêts que j'avais pris à la philosophie qui m'avaient prédisposé à ce refus, et les études que j'avais entreprises, d'abord du pragmatisme et ensuite de l'empirisme logique, l'avaient renforcé l'une après l'autre. Mais c'est l'étude de Wittgenstein qui me l'imprima profondément dans l'esprit.

Deuxièmement, Wittgenstein me détourna de l'étude de la logique et de ce qu'on appelait la philosophie du langage idéal. Avant l'assaut de Wittgenstein, j'avais été influencé, en rédigeant ma thèse, par C.I. Lewis et Rudolf Carnap. Bien qu'il me semblât que ce qu'il y avait de plus important dans leurs ouvrages ne devait rien à l'application des procédés logiques, leur autorité était telle que je me sentais obligé d'utiliser ces procédés malgré ma propre inclination ; mais je n'arrivais absolument pas à comprendre comment leur usage m'aiderait à résoudre ou à dissoudre l'une ou l'autre des questions philosophiques qui m'intéressaient. Wittgenstein (aidé de Moore, Wisdom, Waismann et Austin) mirent fin à tout cela. Je compris comment on pouvait entreprendre quelque chose de rigoureux et de conceptuel sans se prévaloir de ces activités logiques qui me semblaient inutiles. L'on n'avait pas besoin d'un langage idéal strict ; ce qu'il fallait, c'était une compréhension du fonctionnement de notre propre langage, assez claire pour apporter une réponse aux perplexités philosophiques surgissant de nos méprises sur ce fonctionnement. Nous réfléchissions assez bien *avec* ce langage dans des contextes courants, mais dès qu'il s'agissait de réfléchir *sur* ce langage, des problèmes liés à certaines questions philosophiques surgissaient qui nous laissaient perplexes. (Bien entendu, la plupart des philosophes plongés dans cette perplexité voyaient la situation différemment. C'était la tâche principale des philosophes inspirés de Wittgenstein de démontrer que ces perplexités philosophiques renvoyaient au mécanisme de leur langage).

Le troisième changement que Wittgenstein m'imposa, et peut-être le plus important, ce fut un déplacement total de mon

travail en éthique. Quand j'ai commencé à étudier Wittgenstein, j'étais en train d'élaborer une défense de la théorie émotiviste de l'éthique contre les critiques rationalistes et même contre ceux qui y étaient moins opposés tels Hare et Nowell-Smith. J'étais d'avis et je le suis toujours, que les ouvrages de Stevenson et de Hägerström sont plus puissants qu'on ne pense d'habitude, bien qu'il m'ait semblé également, à l'époque, qu'ils avaient raison à peu de choses près. L'étude de Wittgenstein et du langage ordinaire changea tout cela. J'en vins à penser que nous devrions nous concentrer moins sur le statut logique des énoncés évaluatifs et davantage, dans les contextes spécifiques de la moralité et de la politique, sur ce qui constitue une bonne justification en éthique. Nous devrions nous inquiéter moins de ce que « bien » veut dire, et nous concentrer plutôt sur ce qui constitue de bonnes justifications et sur la structure sous-jacente au raisonnement moral. Il me semblait que ce que nous faisions, Toulmin, Findlay, Baier et moi (ainsi que Rawls d'ailleurs au tout début de sa carrière) c'était, dans le domaine de la philosophie morale, un travail analogue à celui que Wittgenstein et Wisdom avaient entrepris pour la psychologie philosophique, la philosophie de l'esprit et la philosophie du langage². Et je m'attendais à un développement similaire dans les domaines de la philosophie politique, sociale et du droit. (Le travail de Hart donnait l'impression d'ouvrir une telle voie).

Ces jours-là sont bien éloignés maintenant, mais les idées qui m'animaient alors ont pénétré mes premiers travaux sur l'éthique et aussi, assaisonnées d'une pointe d'empirisme logique, mon travail sur la philosophie de la religion. Il faut cependant préciser que quelques-uns des aspects de ce développement me sont tout particuliers, alors que le mouvement général d'opposition à la philosophie du langage idéal et l'élaboration de procédures inspirées de Wittgenstein sont communs aux philosophes de ma génération.

2. À ce propos, voici mes articles les plus importants : « The Functions of Moral Discourse », *The Philosophical Quarterly* Vol. 7 (July, 1957) ; « Justification and Moral Reasoning », *Metaphysics* Vol. 8, nos 33-34 (1957) ; « Good Reasons in Ethics », *Theoria* Vol. XXIV (1958) ; « Appraising Doing the Thing Done », *Journal of Philosophy* Vol. LVII (November, 1960) ; « The Good Reasons Approach Revisited », *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* (1964) ; and « Moral Truth » in *Studies in Moral Philosophy*, édité par Nicholas Rescher (Oxford, 1968).

II

Par la suite, je commençai lentement à déroger au *Weltgeist* philosophique. Cela s'est produit graduellement, et sans aucun dessein iconoclaste de ma part. Mais ce n'en est pas moins devenu une réalité.

Wittgenstein n'a pas étudié le langage de façon systématique. Il n'a pas essayé de bâtir une philosophie du langage, ni de se servir des résultats de la linguistique ou de contribuer à son développement, ni de combiner philosophie et linguistique. Il cherchait plutôt à nous libérer de l'emprise qu'une image erronée du langage peut exercer, en nous rappelant comment le langage fonctionne dans ces contextes particuliers où se vit une véritable perplexité philosophique. Mais cela ne nécessite pas une théorie de remplacement, même si nous devons nous entraîner à comprendre le fonctionnement de notre langage et être sensibles aux problèmes philosophiques.

Cependant, la philosophie commençait à prendre une nouvelle tournure sous les influences différentes d'Austin en Angleterre et de Quine et Chomsky en Amérique du Nord (dont les influences différaient aussi entre elles). On crut d'abord qu'Austin était un Wittgenstein plus exigeant, cherchant moins à faire école (less programmatic), moins passionnant; mais quand sa quête du performatif tourna court dans le dernier tiers de *How to do Things with Words*, il devint évident que l'analyse d'Austin ne se liait plus à des problèmes philosophiques identifiables mais s'intéressait plutôt au langage en tant que tel et se transférerait donc mieux à la linguistique. Même là où de nouveaux ouvrages traitaient un problème philosophique, tel *Semantic Analysis* de Paul Ziff, il devenait suffisamment clair, dès qu'on examinait attentivement le livre, que l'analyse du « bien » aurait pu se faire sans l'équipement linguistique complexe dont Ziff s'était servi. Je me retrouvai bientôt, à mesure que se développaient de tels travaux, très mal disposé à l'égard de ce virage linguistique des années 60 et 70. Même aujourd'hui il me semble que ce mouvement n'a jamais incorporé ce que Wittgenstein proposait quant au rôle du langage dans le contexte des activités philosophiques. De toute façon, j'avais l'impression que c'était une mauvaise direction et je n'en ai tenu aucun compte après ses premières manifestations.

Je cultivais de préférence mon propre jardin en continuant mon travail sur la philosophie morale, tout en m'inquiétant de moins en moins du statut logique de mes projets, et en me demandant moins fréquemment si je faisais ce que Wittgenstein aurait appelé des « remarques grammaticales », ou si je faisais de l'éthique normative ou de la méta-éthique, ou encore si les philosophes pouvaient s'occuper correctement d'éthique normative. À un moment donné, il m'avait semblé absolument essentiel de tracer ces délimitations. J'étais alors persuadé qu'il fallait circonscrire le terrain afin d'assurer des progrès dans notre examen de la moralité et d'être sûr de ce qu'était faire de la philosophie. Mais cette conviction s'est lentement dissipée. J'ai alors essayé plutôt de penser aussi soigneusement que possible aux questions morales et, graduellement, aux questions politiques, tout en me servant d'un vocabulaire philosophique très restreint même si je continuais de prêter attention au fonctionnement de notre langage et d'établir des distinctions pertinentes au contexte lorsque cela s'avérait plus clair, ce qui était souvent le cas. (C'est une leçon que j'ai tirée de Moore, Wittgenstein et Austin, bien que Sidgwick et Broad enseignent la même chose ; ce dernier a cependant tendance à le faire à l'excès et de façon pédante).

Peu après, ce fut l'entrée en scène de Quine, suivi de Sellars et Davidson. Ma prédilection pour une philosophie du langage ordinaire et ma conviction que Wittgenstein avait porté le coup fatal à toute philosophie du langage idéal m'avaient rendu, je le regrette à présent, complètement insensible à leurs méthodes. Jusqu'au milieu des années 70, je considérai leur travail comme une suite de démarches réactionnaires (philosophiquement parlant) qui nous ramenaient en arrière, faisant totalement fi et des énormes progrès que Wittgenstein avait apportés au domaine et de plusieurs des acquis qui me semblaient révolutionnaires chez les empiristes logiques. Avec son usage de la logique, Quine ne faisait que brouiller les idées ou les traiter avec pédantisme. (*Methods of Logic*, c'était une chose, *Word and Object* en était une tout autre). Et — du moins le pensais-je — Grice et Strawson avaient tout à fait détruit la sottise qui consiste à ne pas chercher l'établissement d'une distinction significative entre l'analytique et le synthétique.

C'est ainsi que j'avais l'impression, à ce moment, que la philosophie analytique des années 60 et 70 avait rétrogradé et avait complètement perdu de vue les progrès de la révolution menée par Wittgenstein. On abordait l'étude de l'histoire de la philosophie de la même façon qu'auparavant, sauf qu'on se servait maintenant plus fréquemment des procédés logiques pour expliquer des textes classiques. Il y avait une préoccupation étendue pour la philosophie de la logique et du langage tandis que la philosophie de la philosophie, terrain de Wittgenstein, était tout à fait abandonnée ; à la place, nous nous interrogeons sur le sens du mot « usage » dans Wittgenstein, ou bien nous traitons de manière scolastique l'argument du langage privé. Nous étions assez nombreux à croire que la discussion de l'usage avait aussi peu d'intérêt que celle du sens. Il se peut que l'importance particulière accordée à la philosophie de la logique et à la philosophie du langage nous ait aidés à comprendre la logique, le langage et (si une telle chose existe) les fondements des mathématiques. Mais elle nous a très peu aidés à réfléchir clairement aux problèmes spécifiquement philosophiques. La philosophie des sciences (en tant qu'elle se distingue de l'histoire des sciences) était impliquée de la même façon et était aussi moribonde. Seule la philosophie de l'esprit semblait progresser, quoique même dans ce domaine, on trouvât des gens pour la rendre obscure et l'amoindrir, à seule fin de répondre au goût de beaucoup de philosophes pour les casse-tête. (En fait, on dirait qu'elle se réduit à cela pour certains philosophes).

Les courants dominants de la philosophie morale et de la philosophie sociale étaient eux aussi agonisants, se permettant souvent d'opérer des distinctions sans but apparent et se limitant souvent à singer dans le domaine de la morale une philosophie du langage qui avait autrefois été à la mode. (La méta-éthique employait la philosophie du langage surannée de la décennie précédente).

À l'aube des années 60, alors que j'étais également en train d'étudier l'ouvrage *Thought and Action* de Stuart Hampshire, je me suis mis à examiner le travail des principaux philosophes continentaux. Tout en admirant vivement depuis cette époque plusieurs des positions politiques de Sartre et de Merleau-Ponty, et tout en appréciant de temps en temps leurs écrits politiques,

leurs grands travaux (ce que Hare a appelé leurs « big books ») m'ont toujours paru impénétrables et pleins de ce non-sens métaphysique que les empiristes logiques nous ont à juste titre appris à abandonner. (Peut-être existe-t-il également une métaphysique utile, mais le type dont eux se servaient ne l'est certainement pas). Je suis prêt à croire qu'on pourrait, faisant preuve de patience, dé-mythologiser leur travail. Qui plus est, j'ai le sentiment que ce qu'ils ont entrepris est en fait d'une importance certaine, surtout si on le compare avec les visées de ceux qui s'efforcent uniquement à résoudre des casse-tête ; mais l'obscurité et l'indiscipline de leur travail sont si épouvantables que, pour ma part, je n'ai aucune envie de m'attaquer à une telle épuration.

III

Deux événements qui ont eu lieu pendant les années 60 ont beaucoup influencé la philosophie. Le premier, extérieur au domaine, fut la guerre du Vietnam ; et le second, lié au développement de la philosophie, fut la publication en 1970 du livre *A Theory of Justice* de John Rawls. La guerre, et surtout la réaction des étudiants face à ce conflit, a obligé les philosophes à réfléchir plus sérieusement à la moralité politique et aux problèmes sociaux et politiques. C'était évident aux États-Unis en particulier mais cela se manifestait également en Europe et ici.

Nous nous sommes rendus compte tout de suite que nous n'étions pas prêts à aborder ces questions. La philosophie politique était le domaine le plus sous-développé de la philosophie analytique. En outre, la philosophie morale, son bras droit, s'était tellement limitée à l'aspect méta-éthique que les philosophes trouvaient bien peu à dire, malgré leur évidente bonne volonté. On devait reconstruire même ces analyses sociales décousues que nous avons l'habitude de rencontrer dans *Inquiry*, dans *Philosophy and Public Affairs* et dans *Ethics*. Nous sommes parvenus quelquefois à énoncer des idées dignes d'attention mais nous ne savions pas faire ce que nos collègues européens avaient appris : nous n'arrivions pas à unifier ces fragments d'analyse dans un cadre qui leur eût donné une signification plus large et qui nous eût permis par conséquent d'avoir une compréhension plus étendue de la vie sociale et de la politique.

Le livre de John Rawls, *A theory of Justice*, a redonné à la philosophie anglophone un type de philosophie socio-politique systématique et totalisante^(a). C'était aussi, en anglais, et pour la période d'après-guerre, le premier ouvrage de pensée morale et politique qui éveillât beaucoup d'intérêt en dehors des cercles philosophiques. De plus, il nous indiquait comment faire de la philosophie morale et sociale de façon systématiquement disciplinée et sophistiquée, et comment, ce faisant, nous pourrions éviter des questions renvoyant à la méta-éthique ou à l'analyse de concepts moraux. Afin de nous attaquer à une théorie sociale et morale, même à un niveau très fondamental, nous n'étions pas obligés de répondre à des questions sur le statut logique des énoncés moraux, de déterminer le sens des termes « morale » ou même « justice », de savoir si nous pouvions tirer d'un « est » un « devoir-être » ou si et comment des énoncés moraux étaient vrais ou faux. Rawls nous a également donné un très séduisant modèle consensuel de justification, grâce à sa fiction d'une position originale et à son appel à des jugements pondérés faisant preuve d'un profond équilibre réflexif, modèle qui survivra à l'échec du foundationalisme. Cette façon de procéder survivra aussi au rejet de ses principes particuliers de justice, au fait — il faut bien l'admettre — qu'un point archimédien tel qu'il l'a cherché ne saurait être découvert, et à cette prise de conscience : la méthode contractuelle souffre d'un préjugé libéral et d'une sociologie politique peu réaliste.

J'ai critiqué Rawls sur plusieurs aspects et à plusieurs reprises, mais il me semble qu'il nous a montré comment la philosophie et même la philosophie sociale peuvent aller de l'avant³. Il a dépassé de très loin l'analyse linguistique orthodoxe que pratiquaient Hare, Stevenson et Foot, mais aussi l'approche des bonnes justifications qui a toujours eu du mal à transcender une morale purement descriptive.

Selon Richard Rorty, le travail de Rawls n'a rien de spécifiquement philosophique, même s'il constitue une entreprise

(a) « holistic ». Il n'existe pas, à notre connaissance, d'équivalent exact de ce terme en français. Selon le contexte des nombreuses occurrences, nous l'avons rendu par « totalisant », « global » ou « englobant ».

3. Kai Nielsen, *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*. (Totowa, New Jersey : Rowman and Allenheld, 1984), chapitres 2-5.

considérable. Il aurait pu aussi bien être écrit par un politicologue, un économiste, un avocat ou quelqu'un d'apparenté. Il me semble que Rorty exagère, mais il y a malgré tout du vrai dans une telle évaluation. Pour écrire *A Theory of Justice*, le spécialiste d'économie ou de science politique aurait dû avoir une connaissance approfondie de l'histoire de la pensée morale et sociale. De plus, on trouve dans l'œuvre de Rawls des traces du rejet par Quine de toute interprétation significative de la distinction entre analytique et synthétique, la marque du modèle de justification consensuel et anti-fondationaliste de Goodman et une compréhension raffinée du sort de la preuve dans le domaine de la philosophie. Son ouvrage trahit un type de compétence que, vraisemblablement, seul un philosophe peut manifester. Un économiste ou un politicologue n'a habituellement pas ces conceptions à l'esprit, à moins d'avoir reçu une formation philosophique approfondie ; cela n'empêche pas cependant qu'une analogie très poussée ne puisse être implicite dans ses procédés, de sorte que le traité qu'il écrirait pourrait ressembler beaucoup, en terme de contenu, à celui de Rawls. C'est-à-dire qu'un spécialiste d'économie ou de science politique pourrait bien écrire une œuvre de structure semblable à celle du livre de Rawls, sans aucune autre connaissance de la philosophie que celle de l'histoire de la théorie morale.

Mais c'est précisément cela qui sous-tend l'exagération de Rorty. Rawls n'établit aucune distinction analytique/synthétique, distinction qui aurait pour effet de reléguer la philosophie et la théorie morale dans le domaine de l'analyse conceptuelle ; il ne réfère à aucune connaissance spécialement philosophique (quoi que cela puisse signifier) et ne fait appel à aucun de ces outils analytiques que l'on dit très puissants, contrairement à ce qu'auraient tout naturellement fait Reichenbach, Quine et Dummett. Il n'y a rien dans le travail de Rawls, que ce soit au niveau de la structure très substantielle de l'ouvrage ou au niveau de la méthodologie, qui soit spécifiquement philosophique. En fait, la plus grande partie du texte aurait pu venir de quelqu'un muni d'une formation comparable à celle de Marx, Weber ou Durkheim, plutôt qu'à celle de R.M. Hare, Peter Geach, John Searle, Gilbert Hartman ou Philipa Foot. (Les aspects inspirés de Quine et Goodman dont on a fait mention ci-dessus ne sont pas essentiellement philosophiques non plus).

À mon avis, la voie de Rawls, de même que la défaite des interprétations substantielles de la distinction analytique/synthétique, le refus de tout appel au donné, l'ébranlement des théories du vrai comme correspondance qui veulent dépasser le minimalisme de Tarski et, enfin, la reconnaissance des assertions inattaquables des historicistes touchant la connaissance, donnent à la philosophie, qui se distingue moins nettement maintenant des sciences humaines, la possibilité de nouvelles directions. (Je reviendrai sur cela dans un instant). Mais nous voyons encore une fois jusqu'à quel point la destruction du fondationalisme en philosophie est profonde et englobante.

Je n'ai pas une très haute opinion des tournants positifs de Richard Rorty en philosophie^(b) et il me semble que son travail sur l'herméneutique et le vrai est plutôt baclé. Mais je suis d'accord en général avec ses remarques touchant l'importance centrale de Wittgenstein et Dewey et avec son observation selon laquelle Quine et Sellars nous ont conduits à des résultats comparables en restant à l'intérieur de la philosophie analytique traditionnelle. Cette opinion colorait mes remarques dans le paragraphe précédent. L'essentiel de la critique de Rorty aboutit à miner tout l'édifice classique de l'épistémologie, à repousser tout fondationalisme ou tout essentialisme, même non trivial, à rejeter toute croyance en une entreprise qui pourrait porter avec quelque vraisemblance un titre tel « les fondements conceptuels » de ceci ou de cela, ou à bannir toute analyse conceptuelle qui pourrait prétendre à un résultat tel qu'on obtiendrait certaines catégories philosophiques bien définies, lesquelles jouiraient d'une place privilégiée dans la critique de la culture, y compris les catégories visant l'analyse de la science, du droit, de la moralité ou du sens commun. L'analyse conceptuelle non plus que l'analyse linguistique ne peuvent accoucher de résultats similaires à ceux dont se croyait capable la philosophie analytique classique, et la critique de la culture que les diverses traditions de la *philosophia*

(b) « Richard Rorty's positive turns in philosophy ». Allusion vraisemblablement à l'une des thèses de *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982). Habituellement négligées dans le monde anglo-saxon, certaines philosophies, dont le pragmatisme classique américain, ont contribué de manière authentique (Rorty parle de « positive contributions ») à la position du problème actuel de la philosophie. Il faut récupérer ces aspects positifs.

perennis se croyaient en mesure de réaliser a été elle aussi définitivement écartée. Ce sont Wittgenstein, Dewey et (selon Rorty) Heidegger qui ont effectué ce tournant. Il est peu surprenant que nous ayons mis si longtemps à nous rendre compte d'une révolution intellectuelle d'une telle ampleur. Après tout, nous nous sentons menacés par de pareils changements et nous dressons aussitôt des mécanismes de défense. Mais je crois que Rorty a correctement rendu compte de ce qu'a accompli Wittgenstein par ses traits rapides, courageux et ironiques (c'est ce que nous en pensions intuitivement après une première lecture), et de ce que Dewey avait fait plus tôt tout autrement et dans un langage très différent. (C'était peut-être l'effet profond que Dewey m'avait fait pendant mes premières années universitaires et la façon dont cet effet avait survécu à l'impact de l'empirisme logique et de l'analyse linguistique, qui m'avaient laissé si réceptif au travail de Wittgenstein).

Mais quand Rorty prend son tournant positif, il devient trop ampoulé. Il fait alors montre d'une attitude désinvolte. Cette attitude est appropriée lorsqu'il s'agit de discuter la façon dont nous devrions structurer les universités dans notre contexte culturel; mais comme procédure touchant le type de transformation de l'humanité que doit viser la philosophie, c'est une démission. Mais alors que pouvons-nous faire après les échecs de l'empirisme logique et de l'analyse linguistique doctrinaire (programmatic)? Peut-il y avoir à présent une renaissance philosophique telle que la souhaitait Dewey? ^(c) Peut-être que non; peut-être la philosophie est-elle condamnée à devenir une discipline de plus en plus marginale, à mesure que se poursuit le désenchantement du monde (de-mystification of the world). Il se pourrait qu'elle soit réduite au statut d'une spécialité très étroite. Si quelqu'un voulait se renseigner au sujet de la logique déontique des désignateurs rigides, la philosophie pourrait lui fournir des réponses. Mais si on ne peut pas intégrer ces considérations dans un contexte plus large, elle restera exclusivement entre les mains des spécialistes.

(c) Allusion sans doute au programme proposé par Dewey dans son ouvrage immédiatement postérieur à la Première Guerre Mondiale, *Reconstruction in Philosophy*.

Mais peut-être la philosophie n'est-elle pas complètement vouée à ne devenir qu'une petite spécialité de quelques individus. (Vous, vous faites des greffes de rein, moi je fais de la logique déontique). Rappelons le mot de Dewey selon qui la philosophie recouvre ses forces quand les problèmes de l'homme deviennent les problèmes du philosophe ; et Rawls, évitant les procédés de l'analyse linguistique, s'est servi de toutes sortes d'affirmations empiriques (y compris de quelques-unes puisées dans les sciences humaines) pour bâtir, de façon assez rigoureuse, une théorie morale englobante qui, non seulement, caractérisait nos capacités morales mais qui, systématiquement, avançait des énoncés normatifs liés étroitement à la théorie sociale.

Malgré cela, l'on se rend compte que la théorie de Rawls se limite trop à la description de nos capacités morales ; ce qu'il nous faut, c'est quelque chose qui dépasse Rawls sans se transformer en obscurantisme ou en idéologie. Nous voudrions, si possible, une théorie morale et sociale qui pourrait entreprendre une critique de la culture, de la société et de l'idéologie. En outre, elle devrait en être le compte rendu descriptif, explicatif et interprétatif. Elle devrait nous permettre de mieux comprendre ce que nous sommes, ce que nous avons été et ce que nous pourrions devenir. Mais elle devrait avoir aussi une visée émancipatrice et critique. Elle devrait nous indiquer comment arriver à nous améliorer et comment la société pourrait être non seulement plus juste (car la justice n'est pas le seul critère d'une évaluation de la société) mais aussi, réellement plus humaine. De plus, une telle théorie devrait nous aider à mieux comprendre les moyens par lesquels on atteint ces buts. Elle ne devrait pas se contenter de décrire l'émancipation de l'être humain ; elle devrait fonctionner comme la théorie naissante d'une telle société, comme quelque chose qui décrit, même en termes généraux, l'allure qu'aurait cette société, comment elle pourrait émerger et se maintenir. La théorie aurait à justifier aussi la prétention qu'une telle société est véritablement meilleure que celle que nous connaissons et même, qu'elle mérite effectivement d'être appelée humaine. Il est possible que les empiristes logiques et les tenants de la philosophie analytique aient eu raison de croire qu'on ne pourrait jamais élaborer une théorie de ce genre. Pas plus que tout autre domaine qui se veut raisonnable, la philosophie ne devrait viser si haut.

Les aspirations de Rawls ne sont certainement pas si ambitieuses. Il offre un tableau de nos capacités morales et propose une justification du libéralisme et de nos démocraties traditionnelles mais il ne va pas jusqu'à critiquer la culture ou élaborer une défensive tous azimuts contre les alternatives à une société libérale. Il donne une explication du capitalisme en vigueur dans l'État-Providence libéral, mais il ne démontre pas sa supériorité face au marxisme ou à l'anarchisme ou même face à l'élitisme réfléchi et aux sociétés qui accompagnent ces conceptions. Ce que nous aurions aimé avoir ici, c'est une évaluation de ce qu'on pourrait en dire d'une façon ou d'une autre.

Si Rorty est raisonnablement justifié de critiquer l'image basée sur l'épistémologie que le philosophe se fait de lui-même, alors nous ne pouvons pas l'obtenir de la théorie sociale d'un fondationaliste. La poursuite fondationaliste de l'épistémologie *morale* ne nous avancera pas plus que la voie d'une épistémologie plus générale. Nous ne pouvons pas emprunter la voie de Price, Hume ou Hägerström.

Je crois cependant qu'il y a une autre route qui serait peut-être plus rentable, si on s'y engageait. C'est une route dont Rorty ne tient aucun compte, malgré l'attention qu'il apporte d'habitude à toutes les alternatives. Je la formulerai indirectement. À la fin du XIX^e siècle comme de nos jours, les grands travaux à visée synthétique et interprétative que menaient autrefois des philosophes tels que Hobbes, Locke, Smith, Condorcet, Hume, Kant et Hegel ont été entrepris au bout du compte par des spécialistes des sciences humaines englobantes tels que Marx, Weber et Durkheim. Ces derniers nous donnent ce que nous trouvions jadis dans *Leviathan*. Ils font de façon totalisante une analyse interprétative, explicative et critique de la société qui est, en dépit de la position *wertfrei* de Max Weber qui affirme le contraire, descriptive, explicative et, de façon critique, normative.

Nous ne savons pas encore comment nous y prendre dans le contexte d'une théorie globale. Il faut construire le bateau tout en étant à bord, puisqu'en élaborant de telles théories, il faut évaluer de manière critique ce que nous sommes en train d'entreprendre, ou du moins y réfléchir. Les sciences humaines sont farcies d'obscurités, d'idéologies déformantes et même, souvent, d'apologies idéologiques qui peuvent se présenter ouvertement et

délibérément mais qui, plus fréquemment et plus insidieusement, s'y trouvent de façon involontaire. Pourtant ce sont ces sciences qui nous renseignent, plus que toute autre chose, sur ce que nous sommes, ce que nous avons été et ce que nous pourrions vraisemblablement devenir.

L'essentiel, c'est de comprendre qu'on est ici en présence de quelque chose qui enjambe la division habituelle des disciplines, en particulier la philosophie et la sociologie. Entre autres choses, il y a place ici pour la conception traditionnelle du travail analytique en philosophie, car les théories importantes d'autrefois ont quelquefois besoin, en même temps ou avant qu'on élabore de nouvelles théories critiques pour remplacer les anciennes, de ce qui est fait avec éclat par G.A. Cohen pour Marx et par Charles Taylor pour Hegel⁴. C'est-à-dire que nous devons reformuler de façon raisonnée les œuvres historiquement influentes et importantes qui contiennent vraisemblablement plus qu'une parcelle de vérité. Un tel travail présenterait une version mieux ordonnée de l'original et comprendrait légitimement des clarifications de son style classique : procédés destinés à établir des distinctions pertinentes en relevant les ambiguïtés et les possibilités non exprimées, reformulations plus claires et autres choses du genre. Broad, Wittgenstein et Austin en donnent l'exemple, et cela revient avant tout à être très conscient du fonctionnement de notre langage. Sur ce point, Rorty a parfaitement raison d'affirmer, s'opposant en cela à Reichenbach, que nous ne devons pas prétendre avoir des instruments analytiques puissants, ou être sur le point de nous en procurer ou d'en avoir besoin⁵. Ce qu'il nous faut, c'est une bonne compréhension de la théorie que nous retravaillons et des alternatives à cette théorie de même qu'une excellente capacité à établir des distinctions relevant du langage naturel. Ce n'est pas sans raison que je cite des exemples. Les procédés de Cohen dans son analyse et sa critique de Marx sont

4. G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Oxford, England : Oxford University Press, 1978), Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge, England : Cambridge University Press, 1975) et Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge, England : Cambridge University Press, 1979).

5. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, Minnesota : University of Minnesota Press, 1982), pp. 211-230.

très révélateurs. Son travail est une brillante application de ce dont je viens de parler⁶.

Pendant la philosophie, abordée du point de vue que je préconise, veut aller plus loin, en direction d'une théorie critique systématique. Mais où cela mènera n'est pas clair. Je crois, m'appuyant ici sur Quine plutôt que sur Wittgenstein, que nous devons, en utilisant ce qu'il y a à notre disposition et en essayant d'être aussi clairs que possible, progresser sur la voie d'une théorie sociale globale, en lien constant avec une pratique présumément émancipatrice, sans trop nous demander si ce que nous faisons est de la philosophie, de la sociologie, de l'économie, de l'histoire sociale, de la critique sociale ou autre chose encore. L'important c'est de nous préoccuper de la véracité, des justifications et de l'importance de nos dires, et de la façon dont ils correspondent aux autres choses que nous affirmons, et ainsi de suite. Mais ne nous demandons pas si c'est de la philosophie et ne nous demandons pas, comme Wittgenstein le fait dans la dernière partie des *Investigations*, si nos remarques sont « grammaticales » et donc proprement philosophiques. Demandons-nous plutôt si elles sont raisonnablement claires, s'il y a de bonnes raisons de les croire et, étant donné leur présumée véracité, si elles sont importantes — surtout pour nous donner prise sur ce que nous sommes, ce que nous avons été et ce que nous pourrions devenir. Si nous pouvons accomplir cette tâche de façon relativement rigoureuse, nous aurons sans conteste accompli quelque chose d'utile. Qu'ensuite nous décidions ou non de l'appeler philosophie n'a aucune importance. Si ce n'est pas de la philosophie, c'est quelque chose de plus important qui devrait la remplacer dans son traditionnel rôle culturel. Mais je vois mal pourquoi on ne pourrait pas dire que c'est un élément central de la philosophie : c'est ce que la philosophie devrait être une fois qu'elle sera reconstruite.

Université de Calgary.

6. G.A. Cohen, « Reply to Four Critics », *Analyse & Kritik* Vol. 5, n° 2 (December, 1983), pp. 195-221.

Hommage à Hugues Leblanc, philosophe logicien

Robert Nadeau

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203306ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203306ar>

[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

Nadeau, R. (1986). Hommage à Hugues Leblanc, philosophe logicien. *Philosophiques*, 13 (1), 131–145. <https://doi.org/10.7202/203306ar>

HOMMAGE À HUGUES LEBLANC, PHILOSOPHE LOGICIEN

par Robert Nadeau

PRÉSENTATION GÉNÉRALE

La dernière année académique a été marquée par un événement dont l'importance n'a pas échappé à notre communauté de philosophes et c'est pourquoi il fut convenu de le remémorer dans ces pages et même d'y faire suite.

Le jeudi 4 avril 1985, l'Université du Québec à Montréal, par l'entremise de son département de philosophie, avait l'insigne honneur de recevoir en ses murs le réputé logicien d'origine québécoise Hugues Leblanc. L'invitation lui avait été faite conjointement par les départements de philosophie de l'UQTR et de l'UQAM, sur l'initiative de Claude Panaccio et de moi-même.

À cette occasion, l'UQAM décerna à Hugues Leblanc un *Certificat honorifique de mérite scientifique*. Ce certificat lui fut remis lors d'une cérémonie officielle présidée par M. Claude Corbo, vice-recteur à l'enseignement et à la recherche de l'UQAM, incidemment lui-même détenteur d'un doctorat en philosophie de l'Université de Montréal (1973). Le texte du parchemin se lisait comme suit :

L'Université du Québec à Montréal, par son Conseil d'administration, agissant sur la recommandation de la Commission des Études, attribue au Professeur Hugues Leblanc la présente reconnaissance de mérite scientifique en considération de sa contribution exceptionnelle au développement des sciences formelles attestée par :

ses remarquables travaux en logique libre, en logique intuitionniste et en logique polyvalente ;

ses recherches éminentes sur la méthode de déduction naturelle, sur la quantification substitutionnelle, de même qu'en théorie des probabilités ;

et tout particulièrement son apport inestimable à la sémantique probabiliste.

Cet événement philosophique comporte des dimensions multiples. Certes, il s'est agi d'abord et avant tout d'un événement proprement intellectuel puisque nous avons eu la chance d'entendre à deux reprises un philosophe ayant acquis une réputation internationale à titre de logicien. Hugues Leblanc prononça en effet deux conférences, une première le 3 avril à l'Université du Québec à Trois-Rivières dans laquelle il proposait une nouvelle approche des « fonctions de probabilité absolue », et une seconde le lendemain à l'Université du Québec à Montréal sur les rapports entre « probabilité et intensionnalité ». Mais du fait que nous accueillons non seulement une sommité en logique mathématique mais, qui plus est, une sommité d'origine québécoise, l'événement prit d'emblée une signification toute particulière.

Nous étions nombreux à avoir déjà entendu parler de l'homme, et plusieurs d'entre nous avaient fait sa connaissance ou bien à l'occasion de sa venue à l'Université de Montréal en 1980 à titre de professeur invité, ou bien encore à l'occasion de sa venue à Québec, au congrès de la S.P.Q. de mai 1984, alors qu'il avait été invité comme conférencier de marque grâce à des subsides provenant de l'ACFAS. Néanmoins, cette fois-ci, parce que l'invitation avait été davantage lancée au chercheur qu'au professeur, et parce que nous lui avions laissé carte blanche quant aux sujets à traiter, nous avions vraiment la conviction que la situation dans laquelle nous étions était inédite et que l'événement philosophique auquel nous prenions part avait quelque chose d'exceptionnel.

Il était d'ailleurs difficile d'oublier que c'était précisément la spécialité scientifique de Hugues Leblanc qui l'avait en quelque sorte contraint, sous l'effet des circonstances, à faire carrière depuis maintenant trente-sept ans aux États-Unis plutôt qu'ici : à l'époque, le Québec, pour ne pas dire le Canada tout entier, ne semblait pas requérir les services d'un philosophe logicien. Or en avril dernier, nous eûmes l'occasion de constater, et Hugues Leblanc fut également de cet avis, que notre milieu philosophique avait considérablement évolué au cours des derniers vingt ans et

que l'exil n'est plus maintenant, du reste depuis un certain temps déjà, la condition forcée de la personne qui choisit une telle spécialisation.

La visite de Hugues Leblanc fut donc aussi bien l'occasion d'une prise de conscience que l'occasion d'une réjouissance. On ne peut plus ignorer que le milieu philosophique québécois a connu une mutation profonde dans le sillage de la « Révolution tranquille », et nous sommes de plus en plus nombreux à nous réjouir de ce que notre petite communauté philosophique s'avère non seulement davantage réceptive au genre de préoccupations théoriques auxquelles Hugues Leblanc a consacré sa carrière de chercheur, mais encore de mieux en mieux préparée pour les faire siennes.

C'est pourquoi le présent dossier aimerait contribuer à sa façon à faire connaître Hugues Leblanc, moins l'homme lui-même peut-être que le professionnel, professeur et chercheur. Ce mini-dossier comprend, en premier lieu, une mise en perspective de l'œuvre ; on doit y voir quelque chose comme une biographie intellectuelle, trop brève, certes, et fort incomplète, mais qui a le mérite de tenter de cerner globalement l'histoire d'une carrière et de mettre en relief les principales lignes de force des travaux scientifiques qui en sont les points de repère les plus saillants.

On trouvera en second lieu une bibliographie exhaustive des publications de Hugues Leblanc de 1949 à nos jours. Cette liste a été compilée par Hugues Leblanc lui-même. On pourra ainsi juger de l'ampleur et de la fertilité intellectuelles de quelqu'un qui, dans un secteur fondamental de la philosophie contemporaine, occupe un des tout premiers rangs.

1. Perspectives sur la vie et l'œuvre

Né le 19 mars 1924 à Sainte-Marie de Beauce, Hugues Leblanc fit ses études classiques au *Séminaire de Saint-Hyacinthe* où il obtint son baccalauréat ès arts en 1944. En 1945, l'*Université de Montréal* lui décerna un diplôme de maîtrise ès arts en philosophie et il obtint un doctorat en philosophie de *Harvard University* en 1948. Cette recherche doctorale fut faite sous la direction de Willard V.O. Quine, que d'aucuns considèrent comme

le plus grand philosophe américain vivant. Le contexte intellectuel et institutionnel était tel à cette époque que Hugues Leblanc n'avait pratiquement d'autre choix que de s'exiler aux États-Unis pour y parfaire sa formation en logique, domaine de recherche auquel il avait déjà commencé de s'intéresser alors qu'il travaillait à son mémoire de maîtrise à Montréal. Ce mémoire de maîtrise, fait sous la direction de M. Lucien Martinelli, fut consacré à l'étude des syllogismes modaux d'Aristote. La thèse de doctorat, intitulée *Two Calculi of Individuals*, concerna plus particulièrement la méréologie de Leśniewski ainsi que les travaux des logiciens qui, comme Quine et Goodman entre autres, s'intéressèrent au nominalisme.

Une fois ses études complétées, Hugues Leblanc entreprit de faire carrière aux États-Unis. Car en 1948, aussi bien au Canada français qu'au Canada anglais, il n'existait apparemment aucun poste dans un département universitaire de philosophie qui puisse être offert à un logicien, laïc par surcroît. Hugues Leblanc accepta donc un poste au *Bryn Mawr College* (Bryn Mawr, Pennsylvanie), où il enseigna jusqu'en 1967, année où il se joignit au département de philosophie de *Temple University* (Philadelphie, Pennsylvanie), institution à laquelle il est encore rattaché aujourd'hui.

Voici une liste partielle des divers postes qu'il occupa ou qu'il occupe encore à titre de professeur ou de chercheur. Cette liste comprend également les bourses et distinctions importantes qu'il s'est jusqu'ici vu octroyer :

- | | |
|-----------|---|
| Été 1949 | Professeur invité, Columbia University (New York, N.Y.) ; |
| 1953-1954 | <i>Fulbright Research Scholar</i> ; séjour en Belgique, à l'Université de Louvain, et travaux en collaboration avec le chanoine Robert Feys en logique modale ; |
| 1958-1959 | Détenteur du <i>Eugenia Chase Research Fellowship</i> , Bryn Mawr College (Bryn Mawr, Pennsylvanie) ; |
| 1958-1961 | Membre du comité exécutif, <i>Association for Symbolic Logic</i> ; |
| 1961 | Professeur invité, Haverford College (Haverford, Pennsylvanie) ; |

- Été 1961 Professeur invité, University of Pennsylvania (Philadelphie, Pennsylvanie) ;
 1962 Professeur invité, Swarthmore College (Swarthmore, Pennsylvanie) ;
 1965-1966 *Guggenheim Fellowship* ;
 1965-1966 Subvention de la *National Science Foundation* ;
 1968-1978 Membre du comité éditorial de l'*American Philosophical Quarterly* ;
 Été 1969 Professeur invité, University of Calgary (Calgary, Alberta) ;
 1970-1978 Membre du comité éditorial du *Notre Dame Journal of Formal Logic* ;
 1971 Co-fondateur de la *Society for Exact Philosophy*, société savante fondée à Montréal lors d'une rencontre qui eut lieu les 4 et 5 novembre 1971 à l'instigation de Mario Bunge ;
 1973-1979 Directeur du département de philosophie, Temple University ;
 1974- Membre du comité éditorial du *Philosophy Research Archives* ;
 1976- Membre du comité éditorial du *Journal of Philosophical Logic* ;
 1977- Membre du comité de consultation éditoriale de *Science, Psychotherapy and Ethics* ;
 1978-1980 Subvention de la *Foundation for the Advancement of Interdisciplinary Studies* ;
 1978-1980 Vice-président de la *Society for Exact Philosophy* ;
 Été 1979 Professeur invité, Dalhousie University (Halifax, Nouvelle-Écosse) ;
 Hiver 1980 Professeur invité, département de philosophie, Université de Montréal (Montréal, Québec) ;
 1980 Doctorat honorifique de l'Université de Montréal ;
 Été 1980 Chercheur invité, University of Victoria (Victoria, Colombie Britannique) ;
 1980-1981 Professeur invité à titre honorifique, City College of CUNY (New York, N.Y.) ;

- 1980-1981 Subvention de la *National Science Foundation* ;
- 1980-1982 Président de la *Society for Exact Philosophy* ;
- 1982 Doctorat honorifique, Dalhousie University ;
- 1982 *Paul W. Eberman Research Award*, distinction accordée par la Temple University pour reconnaître la contribution de Hugues Leblanc à titre de chercheur ;
- 1985 *Certificat de reconnaissance de mérite scientifique*, distinction accordée seulement pour la deuxième fois par l'Université du Québec à Montréal.

Au plan scientifique, la production de Hugues Leblanc est absolument remarquable. On s'en convainc aisément en considérant les *douze* titres de livres et les *quatre-vingt-quinze* titres d'articles que comporte la bibliographie publiée plus loin dans ces pages. Peut-être n'est-il pas de meilleur moyen d'en donner un aperçu fidèle que de citer un long extrait d'une lettre que Hugues Leblanc m'adressait le quatorze février dernier et dans laquelle, à ma demande, il dressait une sorte de bilan de ce qu'il estimait lui-même être ses contributions principales :

« Voici(...), écrivait-il, une liste des sujets auxquels je crois avoir contribué de quelque façon :

- 1) la logique dite « libre », proposée dans mon article de 1959 avec Hailperin — dans la vingtaine d'années qui suivirent, j'ai découvert des axiomatisations « libres » pour un bon nombre de logiques et ai exploité une idée intéressante au point de vue technique et philosophique ;
- 2) la sémantique des valeurs de vérité qui m'est venue en 1966. J'ai découvert par la suite que Beth et Schütte avaient eu en bonne part la même idée, mais ne l'avaient pas développée en détail. Ceci je l'ai fait dans plusieurs articles et dans mes volumes *Truth, Syntax, and Modality* (1973), *Deductive Logic* (avec W.A. Wisdom, 1972), et *Truth-Value Semantics* (1976). Le dernier de ces ouvrages a souffert un peu des ennuis que m'a causés mon cœur, mais on y trouve du bon ;

- 3) la logique intuitionniste et la logique multivalente pour lesquelles j'ai fourni des preuves simplifiées de « soundness » et de « completeness » *. — Dans le premier cas j'ai aussi étudié en détail la ligne de démarcation entre la logique classique et la logique intuitionniste, un sujet qui m'a toujours intrigué ;
- 4) la méthode des séquences de Gentzen et la méthode de déduction naturelle auxquelles j'ai consacré plusieurs travaux à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix. M'ont intéressé aussi les « consistency trees » de Smullyan, une méthode que j'ai poussée plus loin il y a quelques années ;
- 5) la théorie des probabilités à laquelle j'ai consacré un ouvrage de débutant (*Statistical and Inductive Probabilities*, 1962) et consacre actuellement un ouvrage écrit avec Peter Roeper de Canberra (*Absolute Probability Functions and their Semantic Payoff*). Divers articles ont paru depuis les années cinquante en plus de ces deux ouvrages ;
- 6) la sémantique probabiliste, esquissée en 1960 et qui, depuis 1975, est devenue mon sujet préféré. Plusieurs textes apparaissent dans *Essays in Semantics and Epistemology* (1983) ; le livre avec Roeper s'y consacre aussi, comme le fait *Probabilistic Semantics*, un livre auquel je travaille présentement. La sémantique probabiliste s'avèrera peut-être mon plus important apport à la logique contemporaine.(...)»

Un exemple à suivre, un modèle à imiter, une source authentique d'inspiration : voilà ce qu'est pour nous Hugues Leblanc, philosophe logicien. Aux amateurs de filiations historiques et de généalogie que nous sommes et qui feront de lui un philosophe québécois, il insistera avec humour sur son origine

* On dit d'un ensemble de règles d'inférence formant un système logique particulier qu'il est *correct* (« sound »), quand à partir de prémisses données, il permet de déduire *seulement* des conclusions découlant de ces prémisses. On dit qu'il est *complet* ou *saturé* (« complete ») quand il permet de déduire *toutes* les conclusions en question. *Correction* et *complétude* sont, avec la *consistance*, parmi les propriétés métalogiques les plus importantes que peuvent avoir les méthodes de preuve utilisées dans les différents systèmes déductifs. (R.N.)

beauceronne. À ceux qui le voudront montréalais, il rappellera avec la sagacité qui le caractérise qu'on devrait plutôt le dire mascoutain. Et à ceux qui voudront voir en lui un grand canadien, il insistera pour dire, non sans quelque nostalgie mais avec beaucoup de fierté, qu'il est citoyen américain. Peu importe au fond puisque son œuvre transcende ces frontières.

Université du Québec à Montréal.
(juillet 1985)

2. Hugues Leblanc : bibliographie (1949–1985)

LIVRES

An Introduction to Deductive Logic, John Wiley and Sons, Inc., New York, 1955,
xii + 244 pp.

Logica Matematica (en collaboration avec Jose Ferrater Mora, Collège Bryn Mawr), Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1955, 210 pp. ; 2^e édition revue et corrigée, 1962, 227 pp.

Statistical and Inductive probabilities, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1962, xii + 148 pp.

Techniques of Deductive Inference, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1966, vii + 216 pp.

Deductive Logic (en collaboration avec W.A. Wisdom, Université Temple), Allyn and Bacon, Inc., Boston, 1972, xii + 367 pp. ; *Exercise Solutions*, 1972, 79 pp. ; 2^e édition revue et corrigée de *Deductive Logic*, 1976, xiv + 443 pp.

Truth, Syntax and Modality: Proceedings of the Temple University Conference on Alternative Semantics, édité par Hugues Leblanc et publié comme Volume 68 des *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, North-Holland, Amsterdam-Londres, 1973, vii + 317 pp.

Truth-Value Semantics, North-Holland, Amsterdam-Londres, 1976, xii + 319 pp.

Existence, Truth and Probability, Université d'État de New York, 1982, x + 466 pp.

Essays in Epistemology and Semantics, édité par Hugues Leblanc, R.D. Gumb et R. Stern, Haven Publications, New York, 1983, vi + 221 pp.

Foundations : Logic, Language and Mathematics, édité par Hugues Leblanc, E. Mendelson et A. Orenstein, Reidel, Dordrecht, 1984, 282 pp. (reprise de *Synthese*, vol. 60, n^{os} 1 et 2, 1984).

En préparation :

Absolute Probability Functions and their Semantic Payoff (en collaboration avec P. Roeper, Université Nationale d'Australie), Reidel.

Probabilistic Semantics, Reidel.

ARTICLES

« The Semiotic Function of Predicates », *The Journal of Philosophy*, vol. xlv, n^o 26 (1949), pp. 838-844.

« A Modernistic Approach to Hume's Theory of Induction and Causation », résumé, *Bulletin of the Eastern Division of the American Philosophical Association*, publié à l'occasion de son 46^e Congrès annuel à l'Université Clark, Worcester, Mass., 1949, pp. 13-14.

« On definitions », *Philosophy of Science*, vol. 17, n^o 4 (1950), pp. 302-309.

« Positions and Propositions on Universals », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. xii, n^o 1 (1951), pp. 95-104.

« Evidence Logique et Degré de Confirmation », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 52 (1954), pp. 619-625.

« Three Types of Scientific Explanations », résumé, *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 20, n^o 1 (1955), p. 93.

« Two Probability Concepts », *The Journal of Philosophy*, vol. liii, n^o 2 (1956), pp. 679-688.

« On Logically False Evidence Statements », *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 22, n^o 4 (1957), pp. 345-349. (Résumé du même dans *Year Book 1958, The American Philosophical Society*, p. 345.)

« The Contemporary Logic of Statements », in *Readings in Logic*, R. Houde, éd., William C. Brown Company, Dubuque (Iowa), 1958, pp. 243-275 et 301-302. (Cet article est une reprise légèrement modifiée du chapitre I de *Introduction to Deductive Logic*.)

« Nondesignating Singular Terms » (en collaboration avec T. Hailperin, Université Lehigh), *The Philosophical Review*, vol. lxviii, n^o 2 (1959), pp. 239-243. (On trouvera une traduction italienne du même sous le titre « Termini singolari non denotanti » dans *Le Logiche Libere*, E. Beneivenga, éd., Boringhieri, Torino, 1976, pp. 192-197.)

« On Chances and Estimated Chances of Being True », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 57 (1959), pp. 225-239.

« Professor Darlington and the Confirmation of Laws », *Philosophy of Science*, vol. 24, n^o 4 (1959), pp. 364-366.

- « On Requirements for Conditional Probability Functions », *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 25, n° 2 (1960), pp. 238-242. (Résumé du même dans *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 24, n° 4 (1959), p. 318.)
- « On a Recent Allotment of Probabilities to Open and Closed Sentences », *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 1 n° 4 (1960), pp. 171-175. (Résumé du même dans *Abstracts of Contributed Papers, International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Université Stanford, Stanford, Californie, 1960, pp. 84-85.)
- « A Note on the Intuitionist and the Classical Propositional Calculus » (en collaboration avec E.W. Beth, Université d'Amsterdam), *Logique et Analyse*, vol. 11-12 (1960), pp. 174-176.
- « On So-called Degrees of Confirmation », *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 10, n° 4 (1960), pp. 312-315.
- « A New Interpretation of the c(h, e) », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. xxi, n° 3 (1961), pp. 373-376.
- « An Extension of the Equivalence Calculus », *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, vol. 7, n° 2 (1961), pp. 104-105.
- « Probabilities as Truth-Value Estimates », *Philosophy of Science*, vol. 28, n° 4 (1961), pp. 414-417.
- « The Algebra of Logic and the Theory of Deduction », *The Journal of Philosophy*, vol. lviii, n° 19 (1961) pp. 533-558. (Repris dans *Alfred North Whitehead, Essays on his Philosophy*, G. Kline, éd., Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1963, pp. 27-32.)
- « Boolean Algebra and the Propositional Calculus », *Mind*, vol. lxxi, n° 283 (1962), pp. 383-386.
- « Études sur les Règles d'Inférence dites Règles de Gentzen, Première Partie », *Dialogue*, vol. 1, n° 1 (1962), pp. 55-66.
- « Intuitionism Reconsidered » (en collaboration avec N.D. Belnap Jr., Université Yale), *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. iii, n° 3 (1962), pp. 201-205.
- « Proof Routines for the Propositional Calculus », *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. iv, n° 2 (1963), pp. 355-367.
- « A Revised Version of Goodman's Paradox on Confirmation », *Philosophical Studies*, vol. xiv, n° 4 (1963), pp. 49-51.
- « Statistical and Inductive Probabilities », in *Induction: Some Current Issues*, H.E. Kyburg Jr. et E. Nagel, éd., Presses de l'Université Wesleyan, Middletown, Conn., 1963, pp. 3-26.
- « That Positive Instances are no Help », *The Journal of Philosophy*, vol. lx, n° 16 (1963), pp. 453-462. (Repris dans *Probabilities, Problems, and Paradoxes: Readings in Inductive Logic*, S.A. Luckenbach, éd., Dickenson Publishing Co., Encino, Californie, 1972, pp. 253-263.)
- « Études sur les Règles d'Inférence dites Règles de Gentzen, Deuxième Partie », *Dialogue*, vol. 1, n° 4 (1963), pp. 355-367.

- « On Not Strengthening Intuitionistic Logic » (en collaboration avec N.D. Belnap Jr. et R.H. Thomason, Université Yale), *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. iv, n° 4 (1963), pp. 310-320. (Résumé du même dans *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 28, n° 4 (1963), p. 297.)
- « On the Definition of "Formal Deduction" », Résumé, *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 29, n° 3 (1964), p. 150.
- « Marginalia on Gentzen's Sequenzen-Kalkule », in *Contribution to Logic and Methodology in Honor of J.M. Bochenski*, A.T. Tymieniecka, éd., North-Holland, Amsterdam, 1965, pp. 73-83.
- « Minding One's X's and Y's », *Logique et Analyse*, vol. 18 (1965), pp. 209-210.
- « The Demarcation Line between Intuitionist Logic and Classical Logic » (en collaboration avec R.H. Thomason, Université Yale), *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, vol. 12, n° 4 (1966), pp. 257-262.
- « Two Separation Theorems for Natural Deduction », *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 7, n° 2 (1966), pp. 159-180.
- « Two Shortcomings of Natural Deduction », *The Journal of Philosophy*, vol. lxxviii, n° 2 (1966), pp. 29-37.
- « All or None: A Novel Choice of Primitives for Elementary Logic » (en collaboration avec R.H. Thomason, Université Yale), *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 32, n° 3 (1967), pp. 345-351. (Résumé du même dans *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 31, n° 4 (1968), p. 683.)
- « Completeness Theorems for some Presupposition-Free Logics » (en collaboration avec R.H. Thomason, Université Yale), *Fundamenta Mathematicae*, vol. 62 (1968), pp. 125-164. (Résumé du même dans *The Journal of Philosophy*, vol. lxxii, n° 21 (1966), pp. 699-700; une traduction italienne est parue sous le titre « Theoremi di completezza peralcune logiche libere da presupposizioni » dans *Le Logiche Libere* de Bencivenga, pp. 270-313.)
- « Subformula Theorems for N-Sequents », *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 33, n° 2 (1968), pp. 161-179. (Résumé du même dans *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 31, n° 4 (1966), pp. 693-695.)
- « A Simplified Account of Validity and Implications for Quantificational Logic », *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 33, n° 2 (1968), pp. 231-235.
- « On Meyer and Lambert's Quantification Calculus FQ », *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 33, n° 2 (1968), pp. 275-280.
- « Syntactically Free, Semantically Bound: A Note on Variables », *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 9, n° 2 (1968), pp. 167-170.
- « A Rationale for Analogical Inference », *Philosophical Studies*, vol. 20, n° 1-2 (1969), pp. 29-31.
- « A Simplified Strong Completeness Theorem for QC », *Akten des xiv. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Vienne, 2-9 septembre 1968, vol. iii (1969), pp. 83-95.

- « Open Formulas and the Empty Domain » (en collaboration avec R.K. Meyer, Collège Bryn Mawr), *Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung*, vol. 12 n° 1-2 (1969), pp. 78-84. (Traduction italienne du même sous le titre « Formule aperte e dominio vuoto » in Bencivenga, *Le Logiche Libere*, pp. 161-171.)
- « Three Generalizations of a Theorem of Beth's », *Logique et Analyse*, vol. 47 (1969), pp. 205-220. (Résumé du même dans *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 34, n° 1 (1969), p. 155.)
- « A Liberated Version of S5 » (en collaboration avec R.K. Meyer, Collège Bryn Mawr et Karel Lambert, Université de Californie à Irvine), *Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung*, vol. 12, n° 3-4 (1969), pp. 151-154.
- « Truth-Value Semantics for the Theory of Types » (en collaboration avec R.K. Meyer, Université d'Indiana), in *Philosophical Problems in Logic: Some Recent Developments*, Karel Lambert, éd., Reidel, 1970, pp. 77-101. (Résumé du même dans *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 34, n° 3 (1969), p. 181.)
- « A Semantical Completeness Result for Relevant Quantification Theories » (en collaboration avec R.K. Meyer, Université d'Indiana), résumé, *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 35, n° 1 (1970), p. 181.
- « On Prefacing $(\forall X) A \supset A(Y/X)$ with $(\forall Y)$: A Free Quantification Theory without Identity » (en collaboration avec R.K. Meyer, Université d'Indiana), *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, vol. 12, n° 2 (1971), pp. 153-168. (Résumé du même dans *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 34, n° 1 (1970), p. 180; traduction italienne sous le titre « Sul premettere $(\forall Y) a (\forall X) A \supset A(Y/X)$: una teoria libera della quantificazione senza identità » dans Bencivenga, *Le Logiche Libere*, pp. 314-336.)
- « Truth-Value Semantics for a Logic of Existence », *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 12, n° 2 (1971), pp. 153-168.
- « Truth-Value Semantics for the Modal Logics QM, QS4, and QS5 », Résumé, *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 36, n° 3 (1971), pp. 581-582.
- « Matters of Separation » (en collaboration avec R.K. Meyer, Université d'Indiana), *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 13, n° 2 (1972), pp. 229-236.
- « Duals of Smullyan Trees » (en collaboration avec D. Paul Snyder, Université Temple), *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 13, n° 3 (1972), pp. 387-393.
- « Wittgenstein and the Truth-Functionality Thesis », *American Philosophical Quarterly*, vol. 9, n° 3 (1972), pp. 271-274.
- « Matters of Relevance », *Journal of Philosophical Logic*, vol. 1, n° 3 (1972), pp. 269-286. (Repris dans *Exact Philosophy: Problems, Tools, and Goals*, M. Bunge, éd., Synthese Library, Reidel, 1973, pp. 3-20.)

- « Semantic Deviations », in *Truth, Syntax and Modality*, North-Holland, 1973, pp. 1-16.
- « Truth-Functionality and the Ramified Theory of Types » (en collaboration avec George Weaver, Collège Bryn Mawr), in *Truth, Syntax, and Modality*, pp. 148-167.
- « On dispensing with Things and Worlds », in *Logic and Ontology, Studies in Contemporary Philosophy*, vol. 2, M.K. Munitz, éd., Presses de l'Université de New York, 1973, pp. 241-259.
- « Deux Rêves de Leibniz : Réflexions sur une lecture de Skolem et de Gödel », in *La Communication, Actes du XV^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, vol. II, Montréal, 1973, pp. 119-139.
- « Completeness of Relevant Quantification Theories » (en collaboration avec R.K. Meyer et J.M. Dunn, Université d'Indiana), *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 15, n° 2 (1974), pp. 97-121.
- « A Strong Completeness Theorem for 3-Valued Logic » (en collaboration avec H. Goldberg, Université Temple et G. Weaver, Collège Bryn Mawr), *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 15, n° 2 (1974), pp. 325-330.
- « That *Principia Mathematica*, First Edition, is Predicative After All », *Journal of Philosophical Logic*, vol. 4 (1975), pp. 67-71.
- « A Henkin-type Completeness Proof for 3-Valued Logic with Quantifiers », *Proceedings of the 1975 International Symposium on Multiple-Valued Logic, Indiana University*, IEEE Computer Society, Long Beach, Californie, 1975, pp. 388-398. (Version révisée du même sous le titre « A Strong Completeness Proof of 3-Valued Logic. Part II », in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 17, n° 1 (1977), pp. 107-116.)
- « Queries on Truth-Conditions », *Dialogue*, vol. xiv, n° 3 (1975), pp. 410-419.
- « A Completeness Result for Quantificational Tense Logic » (en collaboration avec R.P. McArthur, Collège Colby), *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, vol. 22, n° 1 (1976), pp. 89-96.
- « Rules of Deduction and Truth-Tables » (en collaboration avec J.A. Paulos, Université Temple et G. Weaver, Collège Bryn Mawr), *Reports in Mathematical Logic*, n° 8 (1977), pp. 71-79.
- « Truth-Value Assignments and their Cardinality », *Philosophia*, vol. 7, n° 2 (1978), pp. 305-316.
- « A Note on Popper and Carnap Probability Functions » (en collaboration avec B.C. Van Fraassen, Universités de Toronto et de Californie du Sud), *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 44, n° 3 (1979), pp. 369-373.
- « Probabilistic Semantics for First-Order Logic », *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, vol. 25 (1979), pp. 498-509.
- « Generalization in First-Order Logic », *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 20, n° 4 (1979), pp. 835-857.
- Préface à R.D. Gumb : *Evolving Theories*, Haven Publications, New York, 1979.

- « Probabilistic Semantics : An Overview », *Philosophia*, vol. 8 (1980), pp. 231-249.
(Version plus élaborée du même dans *Essays in Epistemology and Semantics*, Haven Publications, New York, 1983, pp. 57-71.)
- « What Price Substitutivity : A Note on Probability Theory », *Philosophy of Science*, vol. 48, n° 2 (1981), pp. 317-322.
- « Free Intuitionistic Logic : A Formal Sketch », in *Scientific Philosophy Today : Essays in Honor of Mario Bunge*, R.S. Cohen et J. Agassi, eds., Reidel, 1982, pp. 123-138.
- « Popper's 1955 Axiomatisation of Absolute Probability », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 63, n° 2 (1982), pp. 133-145.
- « Probabilistic Semantics for Intuitionistic Logic » (en collaboration avec C.G. Morgan, Université de Victoria), *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 24, n° 2 (1983), pp. 161-180.
- « Probability, Theory, Intuitionism, Semantics, and the Dutch Book Argument » (en collaboration avec C.G. Morgan), *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 24, n° 3 (1983), pp. 289-304.
- « Unary Probabilistic Semantics », in *7th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Salzburg, Austria, July 11-16, 1983, *Abstracts*, vol. 2, pp. 99-102.
- « Smullyan Trees : Their Model-Theoretic Uses », *Abstracts of Papers Presented to the American Mathematical Society*, vol. 4, n° 1 (1983), p. 6.
- « The Assumption Sets of Probability Functions », résumé, *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 48, n° 2 (1983), pp. 507-508.
- « Of Truth-Value Functions and Probability Ones », résumé, *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 48, n° 3 (1983), p. 902.
- « Alternatives to Standard First-Order Semantics », in *Handbook of Philosophical Logic*, vol. 1, D.M. Gabbay et F. Guenther, eds., Reidel, 1983, pp. 189-274.
- « On Characterizing Popper and Carnap Probability Functions » (en collaboration avec W.L. Harper, Université Western Ontario et B.C. Van Fraassen, Université de Princeton), in *Essays in Epistemology and Semantics*, Haven Publications, 1983, pp. 140-152.
- « Satisfiability in Probabilistic Semantics » (en collaboration avec C.G. Morgan, Université de Victoria), in *Essays in Epistemology and Semantics*, pp. 153-159.
- « Soundness and Completeness Proofs for Three Brands of Intuitionistic Logic » (en collaboration avec R.D. Gumb, Université d'État de Californie, Northridge), in *Essays in Epistemology and Semantics*, pp. 163-197.
(Résumé du même dans *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 46, n° 1 (1981), pp. 201-202.)
- « Identity-Elimination in Various Free Quantificational Logics » (en collaboration avec R.F. Barnes Jr., Université Lehigh), in *Essays in Epistemology and Semantics*, pp. 204-209.

- « Probability Functions and their Assumption Sets: The Singulary Case », *Journal of Philosophical Logic*, vol. 12, n° 4 (1983), pp. 379–403.
- « Probability Functions and their Assumption Sets: The Binary Case » (en collaboration avec C.G. Morgan), in *Foundations*, Reidel, 1984, pp. 91–106. (Paru aussi dans *Synthese*, vol. 60, n° 1 (1984), pp. 91–106.)
- « A New Semantics for First-Order Logic, Multivalent and Mostly Extensional », *Topoi*, vol. 3, n° 1 (1984), pp. 55–62.
- « Unary Probabilistic Semantics » in *Foundations of Logic and Linguistics: Problems and their Solutions*, Plenum Press, New York, 1985, pp. 319–344.
- « On characterizing Unary Probabilistic Functions and Truth-Value Functions », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 15, n° 1 (1985), pp. 19–24.

À paraître

- « Quantification in Deductive Logic and Probability Theory », in *Proceedings of the Boston Colloquium for the Philosophy of Science*, Reidel.
- « Popper's Formal Contributions to Probability Theory », in *Psychologism*, J. Agassi et M.A. Notturmo, eds.

Un bilan du marxisme?

Maurice Lagueux : *Le marxisme des années soixante — Une saison dans l'histoire de la pensée critique*, Ville LaSalle (Qué.), Hurtubise HMH 1982, collection « Brèches ».

Gérard Raulet

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203307ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203307ar>

[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

Raulet, G. (1986). Un bilan du marxisme? / Maurice Lagueux : *Le marxisme des années soixante — Une saison dans l'histoire de la pensée critique*, Ville LaSalle (Qué.), Hurtubise HMH 1982, collection « Brèches ». *Philosophiques*, 13 (1), 147–152. <https://doi.org/10.7202/203307ar>

ÉTUDES CRITIQUES

UN BILAN DU MARXISME ?

MAURICE LAGUEUX : *Le marxisme des années soixante — Une saison dans l'histoire de la pensée critique*, Ville LaSalle (Qué.), Hurtubise HMH 1982, collection « Brèches ».

par Gérard Raulet

« Achevé en 1980, au cours d'une semaine d'automne où Ronald Reagan fut élu président des États-Unis », *Le marxisme des années soixante* se présente comme un bilan. Que reste-t-il au lendemain des années soixante de l'héritage marxiste ? Quel est « l'avenir de la pensée critique » (Conclusion) ?

Cette désignation plutôt vague de « pensée critique » recouvre plusieurs ambiguïtés que l'ouvrage ne parvient pas à dissiper, même s'il a le mérite de les éclairer à partir de textes rédigés par l'auteur entre 1976 et 1980. La première de ces ambiguïtés consiste manifestement à mesurer « la » pensée critique à l'aube des années soixante sans chercher, à l'inverse, à confronter le marxisme des années soixante à une définition de la pensée critique. On cherchera en vain une telle définition dans l'ouvrage, dont l'introduction semble de plus assimiler un peu hâtivement les mouvements de protestation et les apports théoriques en prenant prétexte de leur coïncidence dans le temps ; pour qu'une telle assimilation se justifiait, il eût fallu montrer que dans l'un et l'autre cas on parle bien de la même chose — sur ce point l'ouvrage ne nous permet pas de nous faire un jugement. Peut-être, car nous connaissons moins bien le contexte québécois que M. Lagueux, fut-ce le cas au Québec. Mais c'est précisément en ce point que se manifeste une deuxième ambiguïté ; le livre a un double dessein : esquisser une histoire idéologique du Québec et inscrire cette rétrospective dans l'horizon plus large de la « pensée occidentale » — dont le Québec apparaît en quelque sorte comme un carrefour (p. 26).

Or, et l'auteur le constate du reste en manière d'avertissement, « l'histoire [...] n'est nullement réglée à l'heure universelle » (p. 22). Du même coup, la pertinence du titre choisi pour l'introduction pourrait bien

ne concerner que le Québec : « Une saison où la gauche avait le vent dans les voiles » (p. 19).

Comme le montre finalement le livre, une rétrospective critique de la pensée marxiste française des années soixante (dont la productivité théorique est par ailleurs évidente) n'autorise pas un bilan aussi optimiste. L'épistémologisation du marxisme — dont M. Lagueux signale très pertinemment les effets pervers — porta à ce dernier un coup mortel, du moins à terme ; quant aux naïvetés gauchistes, elles moururent de leur belle mort dans l'orgasme soixante-huitard ; ce qui se passa en 1968 n'était déjà plus concevable dans les termes du marxisme hérité, et l'était encore moins au moyen de sa variante épistémologique. J'ai tenté de montrer que cette dernière a bien forgé des catégories (idéologie théorique, idéologie pratique, surdétermination, etc.) qui auraient dû lui permettre de saisir la complexification des contradictions mais qu'elle ne les utilisa que pour purifier la « Science » matérialiste-historique des contradictions dont est inséparable toute philosophie de la praxis¹. Ce qui eut « le vent dans les voiles » ne fut certainement pas le marxisme comme *philosophie pratique de l'histoire* ; or, c'est bien à lui, semble-t-il, que sont consacrées les trois parties du livre.

Il reste qu'on peut partager globalement le bilan tiré par l'ouvrage : un bilan « morose » (p. 21), constatant l'« essoufflement » (p. 20) d'espoirs marxistes dont il reste aujourd'hui, de fait, « bien peu de traces » (p. 11). On n'en regrettera pas moins que M. Lagueux se concentre beaucoup trop exclusivement sur *une* variante du marxisme pour pouvoir véritablement répondre à la question qu'il se pose : celle de l'avenir de la pensée critique. Comment le peut-on — je reviens sur cet argument — en argumentant de façon aussi immanente et en ne faisant pas des contradictions repérées chez les penseurs étudiés les *brèches* dans lesquelles peuvent intervenir d'autres approches ? Comment le peut-on sans opposer aux théories que l'on déconstruit (et M. Lagueux est en la matière un lecteur qu'on ne saurait soupçonner de s'en laisser conter), à défaut d'une position personnelle consistante, du moins des éclairages concurrents dont une telle position pourrait naître ? Il y a là dans l'ouvrage, malgré toute son érudition, un horizon de références un peu étriqué : comme si « le marxisme des années soixante » se bornait à la France, et en France à Althusser, Balibar, Poulantzas. Même en se limitant à la pensée française il eût assurément fallu s'interroger sur l'hétérogénéité du « melting pot » théorique qui éclaboussa les murs de mai '68, il eût aussi fallu questionner impitoyablement la capacité de l'althussérisme à récupérer, dès avant '68 et plus encore après, les dissidences qui couvaient et qui imprimeront leur marque aux années soixante-dix. Disons pour faire court que c'est à notre avis conclure bien hâtivement que de prendre au mot la (fausse ?) conscience qu'eut la

1. RAULET, *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme*, Paris, Klincksieck 1982 ; « Ungleichzeitigkeit und Philosophie der Praxis — Zur Kritik der Philosophie Althusser's », in Schmied-Kowarzik, W. (dir.), *Grundlinien einer Philosophie der Praxis*, Kasseler Philosophische Schriften, 1982.

contestation des années soixante d'être dans « le mouvement de l'histoire » et de ne pas se demander si l'« explosion des signes » et l'« économie libidinale » ne préparaient pas déjà souterrainement un changement de paradigme. Bien qu'il diagnostique dans les années soixante-dix ce que nous appellerons, en usant d'un terme que M. Lagueux n'introduit pas, le passage à la post-modernité, l'ouvrage faillit à en déceler la préparation dans la modernité des années soixante et à montrer que la société « post-industrielle » avait déjà trop profondément imprégné l'idéologie de ces années-là pour qu'on puisse faire œuvre de sociologie en limitant son propos à une discussion immanente d'Althusser, Balibar et Poulantzas.

À cet égard l'introduction et la conclusion du livre plaquent après coup et artificiellement une ambition démesurée sur ce qui n'est qu'un recueil de monographies en elles-mêmes fort intéressantes. Tout auteur reconnaîtra là l'écueil quasiment insurmontable qui sépare un livre écrit d'un seul souffle et une collection d'essais. Le hors d'œuvre servi en introduction est à la fois trop riche et trop allusif (ainsi le tableau fort conventionnel de la « pensée continentale » et de la « pensée nord-américaine », sans parler de schématisations comme celle d'une « pensée germano-française » [?]) pour que le plat de résistance ne déçoive pas. Il eût mieux valu le dire clairement : c'est un débat avec Althusser et son école, et les analyses souvent sagaces de M. Lagueux doivent être lues mais elles restent prisonnières de l'argumentation de leurs protagonistes. Leur intérêt est plus philologique qu'actuel. « Cette nouvelle lecture préconisée surtout par Althusser et ses nombreux disciples demeurerait franchement philosophique... » (p. 52).

Un exemple caractéristique : le « démontage » — au reste fort perspicace — des théories de Balibar et Poulantzas concernant la détermination en dernière instance par l'économique. M. Lagueux tente de découvrir des lacunes dans l'argument selon lequel cette détermination ultime par l'économie laisse à certaines époques à d'autres instances le rôle *dominant* — par exemple à l'idéologie et au politique en régime féodal — lorsque les forces productives sont loin d'avoir atteint le niveau de développement propre au capitalisme. La critique de cet argument se ramène à une question : « Tout le problème est là. L'argument est-il capable de rendre compte de ce rôle privilégié de l'instance économique ou se contente-t-il de le postuler au départ ? » (p. 199).

Si on peut s'inquiéter de voir les constructions théoriques étudiées ici reposer sur la réaffirmation plutôt dogmatique de l'histoire des modes de production proposée par Marx sans se demander si elle n'a pas au bout du compte une validité « idéal-typique », les arguties de M. Lagueux quant à la cohérence interne de ces théories nous semblent passer à côté de la démarche marxienne parce qu'il est en quelque sorte trop modeste pour opposer aux auteurs qui le fascinent sa propre lecture de Marx. En affirmant que c'est l'anatomie de l'homme qui donne la clef de l'anatomie du singe, Marx faisait du *présent*, de la reconstruction par la théorie du fonctionnement du mode de production capitaliste le centre de gravité de son raisonnement.

Jamais il n'a dit que cette référence au présent était empirique, puisqu'il souligne bien au contraire qu'elle est une totalité *pensée*, mais jamais il n'a dit non plus que la primauté de l'économique qu'elle établit est un pur postulat. À force de pratiquer une lecture immanente des exégètes de Marx au détriment d'un retour personnel aux textes, M. Lagueux, lorsqu'il prend enfin position, ne trouve de salut que dans/par un argument que dans un contexte moins sérieux on accepterait pour une boutade : un postulat, c'est quand même mieux que rien. « Ce postulat en vaut bien un autre et, de plus, il vaut toujours mieux expliquer franchement un postulat que de le dissimuler » (p. 206).

Certes, cette plate rechute dans le néo-kantisme permet encore de reconnaître que la position de Marx a été « vérifiée » par l'histoire, du moins pendant un temps (p. 146). Elle a a contrario pour vertu salutaire de requérir que la question soit réexaminée à nouveaux frais (p. 207 sq). Reste qu'elle passe précisément à côté d'une relecture de *la méthode de Marx*, et on s'étonnera qu'un ouvrage en partie consacré aux efforts d'Althusser pour dégager cette dernière ne se pique pas de donner sa propre lecture et, en cherchant péniblement un angle d'attaque, oscille lorsqu'il critique les positions des autres entre la postulation et ce qu'en bien des passages du livre on est tenté d'interpréter comme la nostalgie d'une scientificité du type de celle des sciences de la nature : « L'assimilation à des lois scientifiques des présumées lois de l'histoire ainsi dégagées a d'ailleurs été le fait de la plupart de ces entreprises comme celle de Comte qui met sur le même plan sa loi des trois états et celle de la gravitation de Newton. Chez Marx, la loi de l'histoire qui paraît se dégager n'a pas clairement cette prétention, mais comme elle renvoie à des phénomènes économiques assez clairement repérables sinon mesurables, on a d'autant plus fréquemment tenté de la rapprocher des lois scientifiques. Cette dimension de caractère nomologique pourra assez commodément être qualifiée de "dimension régulatrice" » (p. 214 sq). Dans un tel passage bien malin qui dégagera de la position de M. Lagueux une distinction claire entre le constitutif et le régulateur ; on a plutôt l'impression que l'auteur impose silence à son désarroi en introduisant une « façon de dire » *commode* (mais pas pour autant rigoureuse). Pour éviter ce genre de confusionnisme on souhaiterait une réflexion sur la façon dont s'articulent dans le matérialisme historique le constitutif et le régulateur (problème capital depuis le programme d'Erfurt : si l'auteur veut étayer la dualité qu'il établit entre « marxisme dénonciateur » et « marxisme annonciateur », on conçoit mal qu'il en tienne si peu compte) et dont le marxisme entend dépasser ainsi les dualismes kantien ou néo-kantien. Une telle réflexion, solidement appuyée sur l'histoire du marxisme, constituerait sans nul doute un arrière-plan éclairant de façon plus convaincante la question débattue à perte de vue dans la première partie et dans le chapitre VI : en quel sens le marxisme est-il scientifique ?

Ne fallait-il pas du reste se demander de façon plus courageuse — en hommage au courage d'Althusser, même si on ne partage pas ses conclusions — si la théorie marxienne n'est pas justement le projet d'une autre

scientificité, rompant avec la coupure sciences de la nature/sciences humaines. L'opposition entre sociologie de la connaissance et épistémologie s'enferme au chapitre II dans un cercle en refusant de chercher l'épistémologie marxienne dans la méthode de la *Critique de l'économie politique* et du *Capital* et en entretenant du même coup l'ambiguïté d'une assimilation aux sciences physiques — laquelle n'est évidemment défendable que fondée sur l'universalité d'un « point de vue du prolétariat » (p. 105).

Pour qui estime cependant que l'althussérisme n'a pas été un épisode superflu (opinion que partage manifestement M. Lagueux — sinon son ouvrage n'a pas de raison d'être), la relecture des textes méthodologiques de Marx est essentielle — on la cherchera en vain dans un ouvrage produisant de la littérature secondaire sur de la littérature secondaire.

Pour la même raison l'antinomie du marxisme annonciateur et du marxisme dénonciateur — qui structure tout le chapitre III — est un faux problème. Certes, le marxisme dénonce *et* annonce tout à la fois, mais uniquement en saisissant des tendances, *en appréhendant le présent selon les forces qui le transforment*, c'est-à-dire en excluant que puissent être établies par là des lois du type de celles des sciences physiques. Quand il envisage ce point, M. Lagueux n'adopte le point de vue critique des sciences physiques que pour se replier en désespoir de cause sur la postulation ; le lecteur est en droit d'attendre une position moins indécise. Qu'une loi soit dite tendancielle (loi tendancielle sur le taux de profit) n'invalide sûrement en rien son utilité pour la connaissance du présent (cf. p. 141), même si se trouve restreinte son universalité dans le temps. S'étonner que les choses n'aient pas tourné comme Marx pouvait le prévoir à partir des tendances de *son* époque, c'est faire peu de cas d'un autre principe de la méthode marxienne : la contradiction entre la pensée et le réel (cf. Introduction de 1857 à la *Critique de l'économie politique*) et le moment de la praxis éclairée et *organisée* par la théorie (la postface de 1873 à la seconde édition allemande du *Capital* renvoie clairement la théorie au critère de son action concrète, non au sens d'une vérification mais au sens d'une transformation constante de la théorie elle-même). Si elles ne tombaient pas dans le panneau du relativisme, les pp. 211 sq. seraient à cet égard intéressantes : « Les lois donc demeurent importantes, mais la différence est de taille : ce ne sont plus des "lois de l'histoire" qui permettraient de prévoir l'avenir des sociétés humaines, ce sont des lois visant à rendre compte de certains rapports économiques qui s'établiraient nécessairement à l'intérieur de tel type de société dont la réalisation effective n'est qu'une possibilité parmi d'autres [...] Il serait absurde de voir dans [la théorie marxiste de l'histoire] une sorte de théorie scientifique de l'histoire sujette à vérification » (p. 221 et p. 228).

Avant de conclure, ajoutons que nous n'avons pas compris la fonction dans l'ouvrage du chapitre sur l'« homo sobrius », qui semble reposer sur une certaine érudition mais néglige d'exposer ses fondements économiques et sociologiques et traite du même coup bien naïvement de l'évolution du

mode de production « post-industriel » (le mot est utilisé, p. 246). On a le sentiment que cet appendice n'a été rédigé que pour donner un petit côté « actuel » à des essais qui datent.

C'est là la dernière ambiguïté : l'introduction et la conclusion du livre — de ce livre qui est *théorique et philosophique* — évoquent, mais comme par remords, la dimension sociologique et l'articulation entre l'économique, le politique et l'idéologique (p. 26, p. 290 sq) ; leur intérêt est de situer la réflexion théorique et philosophique de l'ouvrage dans un cadre plus large dont on aurait pu attendre des *critères*, leur défaut de ne pas réussir à démontrer que cette réflexion a encore un intérêt aujourd'hui. Mais peut-être n'en a-t-elle aucun : « Quoi qu'il en soit, c'est ce dogmatisme parfois arrogant en matière théorique qui semble bien, dix ans plus tard, ne pas avoir porté de fruits très viables et s'être révélé assez illusoire au moment où paraît se perdre la moisson attendue » (p. 319).

Alors, pourquoi publier ce livre ? Les ultimes justifications de M. Lagueux en appellent au « rêve » (toujours la « postulation » et l'espérance !) : « L'idéologie fatiguée, dont l'essoufflement semble aujourd'hui paralyser passablement la pensée critique, pourrait bien retrouver un jour une vitalité nouvelle si, par exemple, une génération épargnée par l'amère désillusion qui a émoussé l'enthousiasme de ceux qui lui auront consacré le meilleur de leur vie — mais excédée à son tour par l'attristante médiocrité des idéologies conservatrices au milieu desquelles elle aura grandi — se tourne à son heure vers un avenir encore vierge pour y porter ses espoirs de renouveau social. Seulement, s'il est bien difficile de supposer probable ce vague déroulement des choses, bien malin serait celui qui pourrait en prévoir la date, l'ampleur ou les caractères spécifiques » (p. 320).

Ce rêve du « retour » s'exprime par la métaphore, plutôt marquée depuis l'Antiquité (et dont on doit regretter que l'auteur l'ait imposée à son ouvrage sans s'en justifier) des saisons. M. Lagueux ne peut nous convaincre d'avoir apporté sa pierre au redéploiement de la « pensée critique » puisqu'aussi bien « l'histoire se moque assez du retour régulier des saisons et, comme pour se jouer des prophètes de tout accabit, s'obstine à demeurer pratiquement imprévisible » (*ibid*).

On aurait encore préféré que M. Lagueux se fit prophète. Car c'est finalement l'ouvrage d'un sceptique qui réussit (assez) bien à rendre tout flou mais a le tort de laisser entendre qu'il apporte des éléments de réponse à qui se demande « en quel sens se dire encore marxiste ? », car il ne nous propose dans le meilleur des cas qu'un *credo quia absurdum* : postulons !

Université de Paris-Sorbonne

Un « bilan » vite parcouru

Maurice Lagueux

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203308ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203308ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lagueux, M. (1986). *Un « bilan » vite parcouru*. *Philosophiques*, 13 (1), 153–155.
<https://doi.org/10.7202/203308ar>

Un « bilan » vite parcouru.

par Maurice Lagueux

À propos de ces années soixante qui nous ont tous marqués au point où leur seule évocation ne laisse personne indifférent, Gérard Raulet est de ceux qui, à n'en pas douter, auraient beaucoup à nous dire. Toutefois le souci bien légitime de faire part aux lecteurs de *Philosophiques* de ce que cette période toute proche de nous aurait pu lui inspirer n'excuse que partiellement une lecture aussi fantaisiste de mon livre qui, en l'occurrence, servait de prétexte à son intervention en la matière.

Le quiproquo majeur qui explique l'étrange conclusion de son texte tient apparemment à ce qu'il a *postulé* que j'étais marxiste et supposé en conséquence que, même si j'ai consacré un livre à dénoncer (parfois avec un rien d'ironie que d'autres n'ont pas manqué de me reprocher) nombre d'absurdités associées au marxisme, ce devait être pour inviter tacitement à y *croire* quand même ! À vrai dire, le fait que je n'ai jamais été marxiste ni été tenté de le devenir a bien peu d'importance en tant que tel ; ce qui importe cependant, c'est le droit pour qui n'est pas lui-même marxiste, et qui au surcroît est un peu « sceptique », de prendre pour objet et de chercher à *expliquer* un phénomène aussi insolite et aussi caractéristique des années soixante que la tendance à se dire « néanmoins marxiste », alors omniprésente chez ceux que, sous toutes ses formes conventionnelles, le marxisme avait déçus.

Mais Gérard Raulet a trouvé plus commode de me stigmatiser comme l'homme du « rêve », de la « postulation » et de « l'espérance ». Ainsi, au terme de ma critique plutôt sévère de l'argument de Balibar sur la dernière instance, un scrupule de logique m'amenait à concéder — avant de montrer, à la page suivante, que, selon moi, la seule voie valable était ailleurs — qu'on pouvait naturellement *postuler* ce que manifestement on ne parvenait pas à justifier. C'en était assez pour permettre à Raulet de cueillir là une « clé » qu'il pouvait ensuite promener allègrement dans mon livre pour déverrouiller par son action magique tous les passages qu'il aurait été un peu fastidieux de lire attentivement.

L'espace me manque ici pour souligner tous les aspects du texte de Raulet qui m'ont littéralement laissé pantois, que ce soit à propos de « l'ambiguïté » qu'entreprendrait ma condamnation, que je croyais sans appel, de tout recours pour fin épistémologique au « point de vue du prolétariat », que ce soit à propos du présumé dessein de mon livre qui serait d'« esquisser une histoire idéologique du Québec » (sic) ou même à propos de cette « érudition » qu'avec une amabilité vraiment excessive Raulet, à deux reprises, prétend déceler dans mon travail.

Je lui concède volontiers une seule chose, c'est que le titre de mon livre pouvait prêter à équivoque : il ne porte pas sur *tout* ce qui a pu être associé

au marxisme au cours des années soixante. Aussi, à défaut d'avoir trouvé la façon d'exprimer dans un titre qui sonne agréablement aux oreilles d'un éditeur le programme précis de mon ouvrage, j'y ai ajouté un avant-propos de moins de six pages que, faute de faire plus, Gérard Raulet aurait pu, au moins, lire avec attention. L'eût-il fait, il y aurait trouvé (p. 12-13) la définition de la « pensée critique » qu'il se plaint d'avoir cherché en vain « dans l'ouvrage ». Par la même occasion, il aurait appris que le livre prétendait porter avant tout sur *un choix d'arguments* représentatifs de cette époque. Surtout — mais il aurait dû alors renoncer à le ridiculiser en le présentant comme un « bilan du marxisme » — il ne se serait pas contenté de glaner un seul mot d'une formule quand même un peu moins prétentieuse : « [...] une sorte de bilan provisoire ou mieux un retour lui-même critique sur une période encore très proche de nous [...] » (p. 13, soulignés ajoutés). Enfin, il aurait été renvoyé à une note soulignant que mon texte sur l'*homo sobrius* est celui qui remonte le plus loin dans le temps (1974), et aurait pu s'épargner ainsi de rater d'aussi loin la marque en lançant à tout hasard l'hypothèse voulant que je l'aie rédigé à seule fin de donner plus d'« actualité » à mon livre, tout ça, parce que j'y emploie (une seule fois et sur un ton amusé) l'épithète « post-industriel » qui constituerait pour lui le fin mot d'une analyse des années '70.

Manifestement, Raulet est déçu de voir que je me situe aussi mal dans un cadre approprié à l'examen des débats qui l'intéressent. Fallait-il en conclure que je me refuse à toute position personnelle ? J'avoue m'y perdre un peu dans la comptabilité à laquelle il recourt sur le caractère secondaire, tertiaire ou secondaire au carré de la littérature sur ces questions. Pour ma part, sans revendiquer plus que ça de faire œuvre de littérature « primaire », j'ai voulu prendre pour objet un *phénomène culturel* récent que, à ma connaissance, personne n'avait encore examiné *en tant que tel*. Et je ne vois aucun paradoxe à ce que, *de ce point de vue*, je me sois intéressé à l'épisode althusserien bien que, je dois le reconnaître, je serais peu enclin à soutenir qu'il n'a rien de « superflu ».

Car dire que la pensée critique avait « le vent dans les voiles » au cours des années '60, ce n'est pas se montrer bêtement « optimiste », c'est dire qu'il fallait bien que la gauche jouisse à l'époque d'une faveur exceptionnelle pour que des énormités comme celles que l'on rencontre si abondamment chez Althusser et ses disciples aient pu susciter un peu partout, en Europe et en Amérique, un enthousiasme qu'on parvient mal à s'expliquer depuis que ce vent est tombé. Au risque de brusquer quelques idées reçues sur le sujet ou — pour employer le langage volontiers pictural de Gérard Raulet — au risque de « rendre tout flou », j'ai cru que ce phénomène insolite méritait bien d'être examiné pour lui-même. Raulet, pour sa part, estime qu'un livre qui se consacre à une tâche aussi peu inspirée — s'il ne peut se targuer d'avoir « apporté sa pierre au redéploiement de la "pensée critique" » et s'il ne débouche même pas sur une « relecture des textes méthodologiques de Marx » — « n'a pas de raison d'être » et, en conséquence, ne mérite pas d'être « publié ». À plus forte raison, et cette conclusion, semble-t-il ne lui a

pas échappé, ne mérite-t-il pas d'être lu. Tout au plus mérite-t-il de faire l'objet d'une étude critique.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Jean-Guy Meunier, *Genèse du matérialisme dans les écrits de jeunesse de Karl Marx*, Collection « Philosophica », V. 19, Ottawa, Canada, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1981, 131 p.

François Tournier

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203309ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203309ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tournier, F. (1986). Jean-Guy Meunier, *Genèse du matérialisme dans les écrits de jeunesse de Karl Marx*, Collection « Philosophica », V. 19, Ottawa, Canada, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1981, 131 p. *Philosophiques*, 13 (1), 155–164.
<https://doi.org/10.7202/203309ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1986

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

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

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

JEAN-GUY MEUNIER, *Genèse du matérialisme dans les écrits de jeunesse de Karl Marx*, Collection « Philosophica », V. 19, Ottawa, Canada, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1981, 131 p.

par François Tournier

Paru depuis bientôt cinq ans, ce petit livre fascinant et novateur n'a pas reçu à notre avis l'attention qu'il mérite du milieu intellectuel dont il est issu. Dans le but de corriger cette situation et de souligner l'originalité de cette entreprise théorique, nous voudrions entreprendre ici une discussion qui dépasse le cadre habituel d'un simple compte rendu.

J.G. Meunier propose en fait un nouveau « mode de réflexion », une nouvelle perspective analytique et rigoureuse pour ce secteur des études marxiennes. Sur la base de cette nouvelle approche, il soulève un ensemble de questions tout à fait pertinentes et originales dont il nous faudra désormais tenir compte. En ce sens, l'A. a atteint son but. Essentiellement, Meunier nous invite à « relire » d'une façon nouvelle les écrits de jeunesse de Marx afin de reformuler plus adéquatement la thèse déjà ancienne selon laquelle ce dernier a fait œuvre « scientifique » en mettant en pratique (sans la théoriser) une nouvelle « méthode scientifique ».

1. Qu'est-ce que « dé-lire » Marx ?

L'A. appartient à un courant de pensée qui considère la lecture spontanée et intuitive des écrits de Marx comme une façon nettement insuffisante d'en comprendre la véritable « signification ». À la manière de physiciens de laboratoire testant systématiquement des « hypothèses » de lecture en les confrontant aux « faits » de l'écriture, ces penseurs exigent une « re-lecture » des textes de Marx afin d'en déceler le « non-dit » au moyen d'un outillage intellectuel des plus sophistiqué. Alors qu'Althusser suggère une lecture « symptomale » fondée en partie sur le structuralisme, la psychanalyse et l'épistémologie bachelardienne, Meunier propose une lecture « logico-sémantique » s'appuyant en partie sur la grammaire générative et transformationnelle et en partie sur son épistémologie « analytico-constructiviste ».

À vrai dire, pourquoi pas ? Certes cela change les habitudes de pensée mais si nous avons accepté déjà une lecture « symptomale », sur quelle base pourrions-nous bien nous objecter à une lecture « logico-sémantique » ou même « thermodynamique » de ces écrits ? Après tout, il ne s'agit que de « métaphores », c'est-à-dire de « modèles » (ou d'instruments d'analyse) empruntés à des disciplines ayant des objets différents. Nous conviendrons certainement qu'il n'est guère plus « réaliste » de considérer les écrits de Marx comme un « rêve » à déchiffrer que de soutenir qu'ils sont structurés comme un « langage » (au sens de la linguistique contemporaine). Faisons néanmoins « comme si », car l'important n'est pas le réalisme des suppositions fondamentales de ces « re-lectures » mais bien leurs implications, c'est-à-dire la qualité des nouvelles interprétations ainsi obtenues. En ce sens, on pourrait presque parler d'une aile « instrumentaliste » du marxisme.

Meunier retrace habilement la genèse du système conceptuel « profond » des écrits de jeunesse de Marx en l'organisant autour d'un noyau central appelé « matérialisme ». Cependant, le matérialisme dont il est ici question ne doit plus être regardé comme une « thèse » explicite ou un « thème » de réflexion manifeste. Il s'agit plutôt d'un « mode de réflexion », c'est-à-dire une réflexion fondée sur les catégories d'un système conceptuel. L'analyse linguistique proposée entend passer des « structures de surface » (le vocabulaire, les objets, les thèmes et les problèmes explicitement formulés) aux « structures profondes » (le système permettant de « générer » — pour reprendre la métaphore de Chomsky — la signification des énoncés manifestes du discours). Ce système profond ne s'étant pas constitué d'un seul coup, Meunier en raconte le développement historique afin de mettre en évidence le champ sémantique et la grammaire textuelle qui régit le discours de surface du jeune Marx.

Le germe de cette structure conceptuelle est une attitude critique à ce point caractéristique de la pensée marxienne qu'elle ne cessera jamais d'être à l'œuvre même dans ses écrits de maturité. À ses débuts, Marx tente un peu maladroitement de définir cette attitude dans le schème conceptuel traditionnel de la matière et de la forme. Sa grande originalité consiste à dire que la matière et la forme constituent une unité indissociable. Une analyse ne peut donc s'en restreindre aux propriétés de ces deux éléments mais doit également considérer leurs *relations* réciproques dont la compréhension passe nécessairement par l'intermédiaire de *concepts*. C'est pourquoi, dans sa *Dissertation doctorale* de 1841, Marx préfère le système d'Épicure qui dépasse la simple « matérialité » de l'atome à laquelle se limitait Démocrite, en considérant également sa « forme » (ou son « essence »). Pour le jeune Marx, cela signifie dépasser les apparences premières afin de dégager l'essence de la réalité. Cependant, à l'arrière-plan de cette terminologie aristotélicienne et hégélienne, se tient une attitude critique face à la « substantification » des concepts. Il est clair pour Meunier que, dès cette époque, l'usage que fait Marx des termes de « matière » et de « forme » en fait des concepts non pas « métaphysiques » (synthétique *a priori*) mais *analytiques*. Comme il l'écrit (p. 34) :

« Ils sont les catégories d'un langage analytique et non les corrélats métaphysiques d'une ontologie spiritualiste. Ils définissent un schème d'analyse, un ordre de raisonnement que Marx reprendra dans de nombreux écrits, mais dans un tout autre vocabulaire et sans l'opposition formelle de la matière et de la forme. »

À l'aide de ce schème conceptuel traditionnel, le jeune Marx pose les bases d'un nouvel « instrument d'analyse » dans lequel le concept de « matière » prendra de plus en plus d'importance par rapport à celui de « forme ». On ne peut pas analyser la forme d'une situation sans reconnaître qu'elle est nécessairement liée à la matière (ou à ses « conditions matérielles d'existence »).

Mais ne nous y trompons pas. La « problématique » véritable de Marx n'est pas « métaphysique » (ou ontologique) mais épistémologique et gnoséologique. En profondeur, il faut comprendre ce matérialisme naissant comme une thèse méthodologique voulant que dans toute analyse la forme soit « réduite » à la matière — Meunier parle même de son discours « réducteur ». C'est pourquoi le jeune Marx reproche aux économistes classiques d'en rester uniquement à la forme des phénomènes (à des lois abstraites et à des généralisations descriptives) et de ne pas « critiquer » (c'est-à-dire « expliquer ») ces apparences premières : « *Expliquer n'est pas décrire.* » (p. 39).

Tel est donc le discours « critique » du jeune Marx : il consiste maintenant à « réduire » les formes apparentes (comme la monnaie, l'argent, le profit, le capital, etc.) à leur « matérialité », c'est-à-dire aux relations réciproques entre les différents éléments composant le système social dont ces formes ne sont que l'expression la plus manifeste. Au cours de cette seconde période (*Manuscrits de 1844* et *Idéologie allemande*), le système conceptuel marxien d'origine se modifie considérablement. Non seulement Marx abandonne-t-il la dualité matière et forme avec le vocabulaire qui lui est lié, mais il redéfinit son « matérialisme » comme une théorie des *rapports*. Ce nouveau concept de « rapport social » s'inscrit au cœur d'un autre système conceptuel et ne peut en conséquence être compris que par rapport à un ensemble d'autres concepts qui lui sont sémantiquement liés.

Malgré ces profondes transformations, la problématique du jeune Marx demeure foncièrement épistémologique. En effet, il ne refuse pas tant les objets, le vocabulaire, les thèmes et les problèmes des économistes classiques que leur façon d'aborder les phénomènes économiques. Ceux-ci considèrent les notions économiques purement descriptives qu'ils ont élaborées comme des réalités objectives alors que ce ne sont que des *concepts* nous permettant de faire apparaître des « rapports » déterminant les agents sociaux en apparence « libres ». Smith et Ricardo sont donc coupables de « substantification » de concepts.

Ainsi se constitue progressivement un réseau conceptuel « profond » se manifestant à la « surface » par un renouveau du vocabulaire de Marx. En

surface, le matérialisme marxien devient une théorie des conditions matérielles d'existence, c'est-à-dire une théorie des rapports et des modes de production.

« Cette proposition, écrit Meunier (p. 68), de l'*autonomie des rapports de production et leur détermination* dans une forme quelconque nous apparaît une des caractéristiques les plus fondamentales du matérialisme du jeune Marx. »

Ce second réseau conceptuel subira à nouveau des transformations importantes dans les écrits subséquents de Marx — l'histoire logico-sémantique de ses écrits de maturité reste encore à écrire. L'important pour Meunier (et pour nous qui ignorions cet aspect implicite de sa pensée) est que le jeune Marx utilise son système conceptuel comme s'il s'agissait d'un simple « instrument d'analyse » (un langage) permettant de « critiquer » (expliquer) les apparences premières.

2. Profits et pertes

Puisque nous ne pouvons « évaluer » ces « re-lectures » que par la « richesse » des interprétations qu'elles permettent de formuler, considérons à présent ce que nous gagnons (G) et ce que nous perdons (P) avec celle proposée par Meunier.

(G₁) : Il ne fait aucun doute que son entreprise théorique réhabilite les écrits de jeunesse de Marx qui, depuis l'intervention d'Althusser, ont été largement dévalorisés. Une comparaison avec la façon dont les historiens des sciences ont systématiquement dévalorisé la science médiévale avant le XX^e siècle n'est pas sans rapport ici. C'est certainement un « gain » majeur que de dénoncer de tels « préjugés » qui consistent à croire que l'œuvre de maturité de Marx et la science moderne se sont constituées sur le mode d'une « génération spontanée » ou d'une « conversion ».

(G₂) : En proposant sa lecture logico-sémantique des écrits du jeune Marx, l'A. fait apparaître le caractère largement « métaphorique » de la lecture « symptomale » et, de ce fait, le caractère « instrumentaliste » de l'épistémologie althussérienne. En ce domaine, Althusser fait exactement ce qu'il reprochait à Jacques Monod de faire en ce qui a trait à la biologie et à l'étude des sociétés humaines.

« Le processus de pensée et son organisation conceptuelle en discours théorique ne sont compris ici qu'à travers les concepts physique de "coupure" et psychanalytique de "symptôme".
(p. 20)

Or, il n'est pas du tout évident que ce soient là les métaphores les plus appropriées pour parler du discours de Marx. En effet, c'est sur le modèle de l'analyse d'un « rêve » (ou d'un « symptôme ») qu'Althusser fait ressortir le « non-dit » des textes de Marx ou des

jeux de mots de Lénine. En ce sens, comme le suggère avec justesse Marx, des instruments logico-sémantiques paraissent beaucoup plus appropriés pour parler de la « structure interne » d'un discours — il ne s'agit tout de même pas d'analyser sa « personnalité ».

- (G₃) : En considérant les écrits de Marx comme un « langage » (au sens linguistique et « non-marxiste » du terme) avec ses aspects syntaxiques, sémantiques et pragmatiques (donc comme des énoncés de surface régis par une grammaire textuelle profonde), Meunier est à même de « démontrer » formellement que certaines interprétations « classiques » de ces écrits, sont *incompatibles* avec son réseau conceptuel profond et, en conséquence, ne peuvent appartenir au champ sémantique de ses écrits de jeunesse. Ainsi sont disqualifiées les interprétations suivantes du matérialisme de Marx :
- (I₁) : la « matière » (au sens de la physique contemporaine) est le fondement explicateur de la réalité ;
 - (I₂) : la « matière » (au sens de la métaphysique et de l'ontologie traditionnelles) est la « cause première » de toute chose — l'interprétation en termes de « Hegel renversé » ;
 - (I₃) : le matérialisme est une attitude « positiviste » devant la connaissance (la description rigoureuse de la réalité objective en termes de « lois », construites et acquises à partir de l'expérience et de la *vérification*) ;
 - (I₄) : le matérialisme est un « humanisme » (en parlant d'« aliénation », le jeune Marx proposerait un discours éthique et philosophique) ;
 - (I₅) : le matérialisme du jeune Marx n'est que le prolongement du matérialisme de Feuerbach — selon Meunier (p. 41), « c'est avant tout ce (son) mode critique de pensée que Marx retiendra ».
- (G₄) : L'entreprise théorique de Meunier permet enfin de « démontrer » formellement et d'une façon beaucoup plus élégante que ne l'avait fait Althusser avant lui, que le « matérialisme » de Marx est une « épistémologie », une conception de l'étude « scientifique » des faits sociaux. Tout au long de ses écrits de jeunesse, Marx se serait conformé à cette « méthodologie » implicite qui, selon Meunier, consiste à ne pas « substantifier » des concepts. L'application d'un modèle linguistique conduisant à mettre en évidence le « nominalisme » du jeune Marx est certainement l'apport le plus original et intéressant de la recherche menée par Meunier.

Considérons les pertes à présent. Ce qu'on gagne d'un côté, on le perd évidemment de l'autre. Ainsi sont « perdues » :

- (P₁): les interprétations « classiques » (I₁) à (I₅) du matérialisme de Marx que Meunier vient de disqualifier ;
- (P₂): l'épistémologie althussérienne qui est remplacée par l'épistémologie « analytico-constructiviste » de Meunier ;
- (P₃): la méthode de lecture « symptomale » et la catégorisation du développement intellectuel de Marx qu'elle implique.
- (P₄): Enfin, si les occasions ont gagné un partisan, les « réalistes » viennent d'en « perdre » un. L'interprétation de Meunier conduit en effet à reléguer à l'arrière-plan le « réalisme » (une autre interprétation « classique ») du discours de surface en opérant une scission entre son « instrument d'analyse » (syntaxe et sémantique) et ses actions et ses buts explicites (pragmatique).

On imagine facilement la réplique « réaliste ». En s'engageant concrètement dans des luttes idéologiques et politiques (la « surface » des écrits de Marx, devons-nous dire), il est certain que ce dernier voulait dépasser le simple plan « épistémologique » et « scientifique ». En travaillant, par exemple, à la création d'un parti communiste international, il n'avait certainement pas l'impression d'élaborer (« en profondeur ») un « système conceptuel ». Si les « classes sociales », le « prolétariat », l'« exploitation », l'« aliénation », etc., ne sont que des concepts, c'est nécessairement les « substantifier » que de prétendre les « transformer » concrètement par l'action politique. Pour préconiser un changement dans les « rapports sociaux » par une révolution politique, ne faut-il pas postuler à un endroit ou à un autre de la chaîne de notre raisonnement que cette expression fait référence à une réalité objective autre qu'à une simple façon de se représenter la réalité ? En fait, il ne s'agit pas tant, pour Marx, de décrire ou même d'« expliquer » scientifiquement ces rapports sociaux. Marx ne voulait pas tant « transformer » des « systèmes conceptuels » que la réalité économique et sociale de son temps. D'ailleurs, dans ses écrits, son petit ton sarcastique n'est-il pas là pour nous rappeler qu'il est à l'extrême opposé de l'attitude neutre, objective et entièrement rationnelle du physicien de laboratoire. Marx a clairement un « parti pris ».

Faisons les comptes. Formellement, il y aura « profit », c'est-à-dire que l'interprétation de Meunier (I^M) est « acceptable si et seulement si » (accpt ssi),

$$I^M \text{ accpt ssi } G_n^M - P_n^M > 0, \quad (1)$$

où « G_n^M » représente les gains (G_1 à G_4) de son interprétation et « P_n^M » représente ses pertes (P_1 à P_4). En d'autres termes, si les gains et les pertes de l'interprétation de Meunier s'équivalent (≤ 0), alors il ne reste que la beauté de la « métaphore ». On pourrait « adoucir » ce critère d'acceptabilité *absolu* avec un critère d'acceptabilité *relatif* comme le suivant :

$$I^M \text{ accpt ssi } G_n^M - P_n^M > G_k^A - P_k^A: I^A, \quad (2)$$

où « I^A » représente l'interprétation d'Althusser, « G_k^A » et « P_k^A » les gains et les pertes de cette interprétation. En se fondant sur de tels critères d'acceptabilité, on pourrait décider «rationnellement» d'adopter la «méta-phore» de Meunier plutôt que celle d'Althusser.

Mais nous touchons évidemment ici aux *limites* des «démonstrations» formelles. En effet, pour donner une signification au symbole « $>$ » dans les formules (1) et (2), il faudrait déterminer un ordre de grandeur pré-établi et comparer la «valeur» des variables substituées aux constantes dans ces formules. Cependant, pour accorder une «valeur» plus grande au «nominalisme» de Marx (G_4) qu'à son «réalisme» (P_4), il ne faut pas tant une «échelle de grandeur» qu'une «échelle de valeur». L'impasse est d'autant plus infranchissable qu'on peut considérer la première échelle comme un sous-ensemble de la seconde : en effet, la préférence pour les «démonstrations» formelles et l'utilisation de «modèles» abstraits présupposent une telle «échelle de valeur».

3. La «scientification» de Marx

Si Meunier conteste la méthode de lecture et l'interprétation d'Althusser, ce n'est pas sans reprendre, par ailleurs, le projet fondamental de son école de pensée : celui de «scientificiser» le discours de Marx non pas en y apportant des améliorations théoriques mais en lui apposant une «étiquette» *contrôlée* (si on peut dire). En effet, l'A. prétend montrer «comment, dans ses premiers écrits, le fonctionnement intellectuel de Marx et la production de ses idées instaurent déjà dans le domaine du discours scientifique, une pratique théorique» (p. 101), voire même «une pratique nouvelle de la science» (p. 117).

Nous pourrions surnommer cette nouvelle méthodologie de la science le «nominalisme critique» si ce n'est que l'A. préfère les qualificatifs d'«analytique» et de «constructiviste». Dans cette approche «formalisante», il semble inconcevable de vouloir évaluer la «scientificité» du discours de Marx avec des «règles» de construction autres que les siennes propres. Ainsi, il est inapproprié de confronter ce discours à des critères épistémologiques comme ceux de Russell, des néo-positivistes contemporains ou de Popper. Marx tout jeune s'est opposé (pour ne pas dire qu'il a «dépassé») cette forme d'«empirisme naïf» qui conduit à de simples généralisations descriptives sans explication véritable. Le danger est de «substantifier» des concepts et de s'engager ainsi dans des confusions de «niveaux» de langage. Meunier (note 19, p. 106) croit même avoir repéré une telle confusion dans le modèle D-N de l'explication scientifique élaboré par la tradition anglo-saxonne. À son avis, on y identifie l'«explication» (la déduction réglementée à partir d'une prémisse) à l'«explication» («l'affirmation de la vérité d'une prémisse»). Cependant, à notre avis, Meunier n'est pas justifié d'imputer une telle confusion à cette tradition de recherche qui distingue très nettement l'«*explication*» (expression anglaise) de l'«*explanation*» (expression anglaise).

Dès ses écrits de jeunesse, Marx aurait donc mis en pratique cette épistémologie « formalisante » qui consiste à élaborer des « systèmes conceptuels » (des « instruments d'analyse ») permettant d'« expliquer » (en dépassant les « apparences ») la réalité tout en évitant de les substantifier. On ne peut évidemment espérer « vérifier » ces systèmes à partir de « ce que l'expérience immédiate "positive" pourrait en saisir » (p. 112) — comme le suggèrent les « empiristes naïfs ». Pour Marx, comme pour Meunier semble-t-il, la science ne doit pas se limiter à décrire abstraitement des « prétendus faits » mais à démontrer les liens, les rapports et les relations qui les unissent : « *le véritable lieu du discours scientifique qui est analyse de rapports.* » (p. 112). C'est donc une telle épistémologie « analytico-constru-ctiviste » et « pragmatique » (parce qu'au service de l'action) qui serait déjà en « germe » dans les écrits de jeunesse de Marx. Ce n'est pas peu dire car, de continuer Meunier (p. 113) :

« Le formalisme, comme discours de la science n'est pas une question de vogue, mais une règle constitutrice du discours scientifique contemporain. »

Meunier et les althussériens ont certainement tort de ranger aussi rapidement les néo-positivistes et les popperiens sous le même vocable d'« empirisme naïf » : d'une part, parce que ces deux courants de pensée soutiennent des thèses *incompatibles* sur ces questions et, d'autre part, parce que ces épistémologues ne donnent pas la même signification que Meunier au mot « empirisme » et ne sont donc pas aussi « naïfs » qu'on voudrait bien le faire croire. Force nous est de reconnaître que Popper ne partage pas non seulement l'argumentation « anti-empiriste » de Meunier mais également ce que nous pourrions appeler son « échelle de valeurs » :

« En cet âge postrationaliste que nous vivons, un nombre d'ouvrages toujours plus grand sont écrits dans des langages symboliques et il est de plus en plus difficile de voir pourquoi : quel est, en définitive, leur propos et pourquoi il devrait être nécessaire ou avantageux de consentir à être assommé de volumes constitués de banalités présentées sous une forme symbolique. On dirait presque que le symbolisme devient une valeur en soi, qu'il faut vénérer pour sa sublimité « exactitude ». Il s'agit là d'une nouvelle expression de la vieille recherche de la certitude, un nouveau rituel symbolique, un nouveau substitut de la religion. »

(*La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973, p. 401)

Popper n'hésiterait pas, semble-t-il, à recourir au mot « idéologie » pour faire référence à cette nouvelle « religion de l'exactitude ». Non pas qu'il s'oppose aux définitions rigoureuses et aux formulations précises mais il est très au fait de ce que certains avant lui ont surnommé le « scientisme en science sociale ». L'apparence la plus immédiate des discours scientifiques respectés d'aujourd'hui étant une utilisation « massive » de formalisme et de modèles abstraits, il est tentant de les imiter superficiellement, c'est-à-dire

en copiant simplement cet aspect, dans les sciences sociales. Des transpositions un peu trop rapides d'instrument d'analyse d'un secteur de la recherche à un autre (sans tenir compte de la spécificité de leur objet respectif) n'est pas sans inquiéter ce grand maître de l'épistémologie contemporaine. En bref, l'épistémologie « analytico-constructiviste » de Meunier est tout à fait dans le ton de cette « idéologie » de la science dont Popper voit croître la popularité non sans entretenir certaines craintes.

La difficulté que nous voudrions soulever est la suivante : en omettant, comme Meunier, d'indiquer clairement les *limites* d'une analyse « logico-sémantique » et en imputant cette « idéologie » *contemporaine* de la science au jeune Marx, ne commettons-nous pas tout simplement un *anachronisme* — tout en profondeur soit-il ? Il est généralement reconnu que Marx a très certainement cherché à faire œuvre « scientifique » mais cela ne pouvait être que conformément à l'« idéologie » de la science *de son époque* et non à celle qui prévaudra cent ans plus tard. Sans nécessairement les assimiler à des choses aussi éphémères que des changements de « mode », il faut néanmoins reconnaître que les conceptions de la science (les « épistémologies ») changent comme les théories scientifiques. L'« idéologie » de la science du XIX^e siècle était frappée sur le modèle de la mécanique newtonienne. Or, s'il est une chose qui distingue les physiques newtonienne et einsteinienne (surtout depuis son interprétation dite de Copenhague), c'est bien le « réalisme » de leurs « suppositions ».

Marx vivait à une époque de « révolutions sociales » importantes où l'on pouvait presque observer les « luttes de classes », c'est-à-dire des masses d'individus (des « forces sociales ») s'affrontant dans des guerres civiles. De là à penser que le résultat de l'*interaction* de ces « forces sociales » donne lieu à ce que nous appelons l'« histoire humaine » et que cette histoire pouvait s'expliquer un peu à la manière dont Newton expliquait la trajectoire d'une planète par la combinaison des actions d'une force d'inertie et d'une force d'attraction, il n'y avait qu'un pas à franchir. Découvrir les lois de combinaison des « forces sociales » devint donc son « rêve » scientifique. Cependant, ce que Marx emprunta ainsi à la science de son temps, ce n'est pas le « formalisme » de la théorie newtonienne mais bien son idée principale, c'est-à-dire le « réalisme » de ses suppositions. Bien au contraire, ce sont ses contradicteurs « marginalistes » qui reprendront le calcul intégral et différentiel et proposeront, un peu plus tard, une épistémologie « instrumentaliste » assez similaire à celle, « analytico-constructiviste », de Meunier.

Cependant, ces propos ne sont pas pour contredire la thèse centrale de l'A. selon laquelle le « matérialisme » du jeune Marx est une nouvelle façon « critique » (sans substantifier les concepts) de comprendre les phénomènes sociaux. C'est un acquis majeur de son analyse que de montrer la présence d'une forme de « nominalisme » dans les écrits de jeunesse de Marx. La méthode de lecture de Meunier apporte un éclairage nouveau sur ces questions et met ainsi en évidence un aspect jusque-là ignoré de sa pensée. Mais, à trop vouloir insister sur cet aspect, nous risquons de reléguer à

l'arrière-plan l'aspect historique (« pragmatique » pour reprendre l'expression de Meunier) de ces écrits. Il y a chez le jeune Marx non seulement une philosophie *implicite* de la pratique théorique (une épistémologie) mais également une « philosophie sociale » *explicite*.

L'importance à accorder à chacun de ces aspects semble complètement déterminée, chez Meunier, par le « rapport » (purement linguistique) entre des structures de « surface » et des structures « profondes ». N'est-ce pas là cependant, prendre la « métaphore » linguistique un peu trop au sérieux — voire même la substantifier ? À vouloir expliquer, comme le grammairien générativiste, les structures de surface (l'explicite dans les écrits de Marx) par des structures profondes, ne risquons-nous pas de perdre à nouveau ce qui nous semblait un acquis important de sa recherche, à savoir de réhabiliter les écrits de jeunesse de Marx ? Encore une fois, comme dans le cas de la lecture althussérienne, les écrits de Marx sont « dévalorisés ». En effet, dans les deux cas, ces écrits ne sont pas pris au sérieux, pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des appels à l'équité sociale — peu importe le « vocabulaire » et les « catégories » utilisées. Afin de ne pas devoir renier les apports souvent intéressants et novateurs de ces « re-lectures » des écrits de Marx, il importe, pensons-nous, de bien spécifier les *limites* des « métaphores » que l'on impose ainsi aux textes.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

Sur le matérialisme du jeune Marx (réponse à François Tournier)

Jean-Guy Meunier

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203310ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203310ar>

[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

Meunier, J.-G. (1986). *Sur le matérialisme du jeune Marx* (réponse à François Tournier). *Philosophiques*, 13 (1), 164–169. <https://doi.org/10.7202/203310ar>

* * *

Sur le matérialisme du jeune Marx (réponse à François Tournier)

par Jean-Guy Meunier

Lorsqu'un auteur est appelé à défendre certaines de ses positions, il doit souvent inviter le critique à relire le texte et à modifier son interprétation en conséquence. Or, dans l'étude que fait François Tournier de mon livre *Genèse du Matérialisme dans les écrits de Karl Marx*, ce n'est pas le cas pour l'essentiel de sa lecture. Il a réussi à cerner les points importants du texte et à en expliciter les thèses principales. Plus que cela, il réussit à lancer un débat intéressant sur certains points qui n'avaient peut-être pas reçu toute l'attention qu'ils méritaient. Trois points retiendront mon attention : la nature et le statut du nominalisme, de l'explication et de la formalisation dans une théorie scientifique.

La question du réalisme et du nominalisme

La première question que soulève Tournier touche le problème du nominalisme de Marx. Comment en effet, demande-t-il, concilier chez Marx la co-présence d'un nominalisme et d'un réalisme ? Répondre à cette question implique que nous précisions le statut du langage dans une théorie et l'interprétation ontologique des expressions généralisantes.

Comme je l'ai souligné à plusieurs reprises dans mon livre, il faut se rappeler l'importance de l'aspect langagier dans la démarche de Marx. C'est une thèse répétée à satiété, mais rarement relevée par les interprètes et lecteurs de Marx, que toutes les théories qu'elles soient politiques, philosophiques, économiques, passent à travers le langage (non la langue) c.-à d. qu'elles se constituent à travers des concepts et des énoncés exprimés dans un langage.

« La réalité immédiate de la pensée est le langage » (*L'Idéologie allemande*, p. 59).

Aucune théorie n'est l'expression directe et isomorphique des objets dont elle parle. Les théories mettent toujours en jeu une opération langagière, qui est, comme Marx l'a montré dans *L'Idéologie allemande*, un lieu privilégié pour le travail idéologique. Avant même de se demander si une théorie est vraie ou fausse, il faut voir comment elle fonctionne dans sa structure langagière.

Une fois cependant qu'on accepte l'importance du langage dans la théorie, reste à savoir quel statut théorique ont les expressions de ce langage. Si un langage théorique met en jeu des expressions ou des termes et par conséquent s'ils expriment des concepts et des idées, comment doivent-ils être interprétés sur le plan ontologique ? Ne réfèrent-ils qu'à des choses, des entités ou substances empiriques individuelles (positions nominalistes) ou réfèrent-ils à des substances générales (positions réalistes) ? La question est importante pour la théorie marxiste parce que, d'une part, si toutes les expressions d'un langage théorique réfèrent à des réalités ou des substances, alors les expressions générales aussi le feront. Si des noms comme « Bauer », « Feuerbach » réfèrent concrètement à des individus réels concrets, les expressions comme « idéologie », « économie », « argent », « capital » ont-elles un statut analogue ? Ces termes généraux nomment-ils des substances ?

À l'inverse, si ces expressions générales ne sont pas interprétables en termes réalistes, ne sont-elles que des abstractions sans lien avec la réalité ? Les concepts théoriques que Marx met en place comme « classes sociales », « prolétariat », « bourgeoisie », etc. ne sont-ils que des « abstractions » ?

Poser la question en ces termes généraux, c'est placer Marx au cœur du débat nominalisme/réalisme. Il faut cependant, pour voir plus clair dans ce débat, le reformuler avec un plus de précision et lui donner au moins la formulation qu'il a dans le débat technique. Dans ce débat, la question

centrale porte sur le statut ontologique des expressions du langage et plus spécifiquement sur l'interprétation à donner aux expressions nominales et aux expressions prédicatives. Or, le nominalisme et le réalisme ont des réponses assez similaires sur la fonction sémantique des expressions référentielles du type nom-propre ou variable. Ces expressions nomment des individus dans l'univers de référence.

Le véritable lieu cependant de l'opposition entre le réalisme et le nominalisme est la question des prédicats, c.-à d. des expressions généralisantes, celles où précisément s'inscrivent les « idées » ou les « concepts ». Il y a là ferme opposition. Chacun n'accorde pas un même statut ontologique au référent de ces expressions. Pour les réalistes, ces expressions sont interprétables en termes d'entités et de substances appartenant à un univers d'ordre abstrait ou logique. Pour les nominalistes, les prédicats sont interprétables en termes d'opérations sur les individus. Ils ne désignent aucun objet ou substance particulière de l'univers concret ou abstrait.

Or Marx prend une position ferme dans ce débat. Il prend la position réaliste et (évidemment nominaliste) quant à l'interprétation des expressions du type nom-propre ou variable. Car il est clair, pour Marx, qu'il y a « du réel » au-delà de la conscience et donc qu'il existe des objets et des individus empiriques. Mais sa position nominaliste porte sur le statut des expressions du type prédicat ou « concept » c'est-à-dire les expressions généralisantes. Pour lui, ces types d'expressions nomment non pas des substances mais des rapports et des relations. Les référents de ces expressions ne sont jamais des substances autonomes. Leur fonction dans la théorie est de nommer des rapports :

« Un rapport, ce que les philosophes appellent une idée » (*Idéologie Allemande*, p. 107)

« Si ces concepts généraux prennent valeur de puissances mystérieuses, c'est la conséquence nécessaire du fait que les rapports dont ils sont l'expression sont devenus autonomes » (*Ibid*, p. 399)

« Dans le langage, tout rapport ne peut s'exprimer que sous forme de concept » (*Ibid*, p. 399)

Ainsi, le conflit entre réalisme et nominalisme chez Marx n'est-il qu'apparent. Il est réaliste sur le plan des expressions d'individus, position qui n'est pas contradictoire avec celle des nominalistes. Il est cependant clairement nominaliste quant au statut des expressions prédicatives et généralisantes. Cette position est très bien illustrée par l'analyse que Marx fait du concept d'*homme* et d'*humain*. Il est évident que pour Marx ce qui est existant ce sont les individus-hommes. Mais le concept d'*homme* et d'*humain* réfère non à des substances, mais à des rapports entre ces individus :

— « l'expression positive "humain" correspond à un système déterminé... »

— « Cette somme de forces productives, de capitaux, de formes, de relations sociales, que chaque individu et chaque génération trouve comme données existantes, est la base concrète de ce que les philosophes se sont représenté comme substance et "essence" de "l'homme" » (*Manuscrits de 1844*, p. 89).

— « Donc d'emblée se manifeste un système de liens matériels entre les hommes... système de liens qui prend sans cesse de nouvelles formes... » (*Ibid*, p. 59)

Ces rapports n'« existent » pas en dehors et au-delà de l'homme concret. Ils n'ont pas d'existence autonome. Ils ne sont que nommés dans les théories. Ainsi, pour Marx, toutes les expressions générales ou les concepts ne nomment pas des substances, mais des rapports entre individus concrets. Il ne peut être que nominaliste. Je ne vois pas d'ailleurs comment la structure conceptuelle et l'argumentation de Marx pourraient être différentes. Comment Marx pourrait-il, de manière cohérente, donner un statut ontologique de type substance à ces concepts généraux sans tomber dans une métaphysique. Et surtout je ne vois pas comment il pourrait faire jouer à ces expressions les rôles sémantiques et logiques qu'il leur fait jouer dans l'ensemble de sa théorie. [Cf., toutes les relations d'identité qu'il établit entre les concepts au sein de la théorie économique.] Ceci ne serait pas possible si ces concepts étaient interprétés de manière réaliste.

Bref, nous pourrions dire que Marx maintient un discours réaliste (acceptable par ailleurs pour les nominalistes) quant au statut des expressions d'individus, mais une position nominaliste quant au statut des expressions généralisantes. Mais pour démontrer davantage cette thèse, il faudrait une étude plus approfondie des textes.

Sur la pratique scientifique de Marx

Le deuxième point important que souligne Tournier touche la question du type de pratique scientifique que je prête à Marx. Selon Tournier, les positions que je tiens sur la critique de l'empirisme naïf et du formalisme de la méthode de Marx sont discutables.

En effet, Tournier croit que j'ai tort de placer Russell et Popper dans la classe-type des empiristes naïfs que critique Marx : « (Ceux-ci) ne sont pas aussi naïfs qu'on voudrait le faire croire » (Tournier). Pour répondre à cette critique, il faut préciser dans quel contexte Marx parle de l'empirisme naïf. Ce que Marx reproche aux « positivistes » *de son époque* et ce qui pourrait être reproché aussi à certains praticiens contemporains de la science est leur tendance à prendre l'*observation* contrôlée et surtout le discours *descriptif* dans lequel elle s'explicite pour une *explication* du phénomène. C'est à cet empirisme naïf que Marx s'oppose.

Or, j'ai comparé cet empirisme naïf que critique Marx avec certaines positions épistémologiques contemporaines, mais cela ne survient que sur la

question de l'observation et de la description et non de l'explication dans le discours scientifique. Et il n'est pas question de situer Popper et Russell dans cet empirisme naïf. Si j'ai repris ces auteurs, c'est pour montrer que sur cette question spécifique de l'explication, c'est-à-dire là où précisément l'empirisme naïf est dépassé, il y a une différence théorique importante entre Marx et ces épistémologues contemporains. Cette question dans cette épistémologie s'explicite dans les termes de la *vérification* (Ayer) et de la *falsification* (Popper) alors que chez Marx elle ne semble pas (du moins dans les écrits de jeunesse) s'orienter dans une telle voie. En effet, bien que les textes de cette époque soient relativement silencieux sur cette question, on peut voir, par plusieurs remarques critiques de Marx, que sa théorie de « l'explication » se déploie beaucoup plus vers la *nature et le contenu* des propositions que sur la question de leur validation. Pour Marx, un discours explicatif est celui qui se caractérise avant tout par l'analyse des rapports et des relations au sein de la réalité.

« Pour Marx, ce que la science doit démontrer ce sont des "liens", des "rapports", des "relations". Un discours scientifique est la mise en rapport de concepts et de propositions qui doivent exprimer des relations matérielles (...) C'est la structure des relations dans un phénomène qui est l'essentiel et non ce que l'expérience immédiate "positive" pourrait en saisir ». (Meunier, p. 112).

En d'autres termes, pour Marx, le débat épistémologique sur l'explication ne porte pas sur une opposition à des critères de validation (ce n'est pas une question qu'il pose) mais sur la nature des propositions scientifiques c.-à d. leur contenu. C'est une focalisation différente de la problématique.

À propos de la méthode analytico-constructiviste

Abordons maintenant un dernier point important relevé par Tournier. Il semble que la position « analytico-constructiviste » que j'ai prêtée à Marx le situe dans une démarche formalisante qui ne lui sied aucunement et que cela serait même une lecture très idéologique de Marx. On tomberait ainsi dans le reproche d'hypersymbolisation si propre à la normativité épistémologique contemporaine.

« L'épistémologie "analytico-constructiviste" de Meunier est tout à fait dans le ton de cette "idéologie" de la science dont Popper voit croître la popularité non sans entretenir certaines craintes. » (Tournier)

Cette remarque est intéressante, car elle me permet de préciser la question du formalisme dont il est question dans le dernier chapitre. Il y a une nette différence entre formuler un problème en termes de rapports et de relations et formaliser dans un symbolisme ces rapports et ces relations. Et sur cette question Marx est clair. Il insiste en effet sur la nécessité pour une théorie de *décrire* les relations et les rapports, mais il ne dit jamais qu'il est nécessaire de les exprimer dans un formalisme ou une symbolisation. Au

contraire Marx craint le formalisme et le jeu des formules qui lui sont propres (cf. sa critique de Bauer dans *L'Idéologie allemande*). Il y a là une différence nette entre le discours marxiste et certains discours scientifiques contemporains. Tant pour Marx que pour la science contemporaine, l'analyse des rapports et des relations est une priorité. « Autant pour Marx que pour l'épistémologie contemporaine, la science n'est pas simplement identification et classification des phénomènes. » (Meunier, p. 178) Mais la différence entre les deux est dans le type de langage utilisé pour parler de ces rapports et relations. Pour Marx, il n'est aucunement question de privilégier le formalisme ou la symbolisation. Tout au plus y a-t-il formulation mais non formalisation. Alors que dans la science contemporaine le formalisme est synonyme de formulation adéquate.

Il m'apparaît évident que le formalisme entendu comme symbolisation univoque et non ambiguë n'est pas le seul langage ou discours qui puisse décrire les rapports et les relations de l'univers matériel. Théoriquement, on peut penser qu'un bon formalisme peut exprimer adéquatement des rapports et des relations (cf. les prédicats relationnels, les opérateurs, etc.). Mais certains de ces rapports sont si complexes qu'il devient difficile de les exprimer dans des formules simples et univoques. Le langage naturel, à cause de sa capacité de généralisation et d'abstraction, est souvent plus en mesure d'exprimer adéquatement la structure de ces rapports. Certes, il peut être ambigu et prêter le flanc à des interprétations diverses. Mais il possède aussi des moyens de correction et de contrôle pour arriver à ces fins. Le formalisme n'est pas le fin mot de toute science. Même les écrits mathématiques les plus formels sont introduits en langage naturel !

Bref, la méthode « analytico-constructiviste » que nous prêtons à Marx ne signifie aucunement un privilège accordé au formalisme et à la symbolisation. Cette méthode signifie essentiellement qu'une démarche théorique de type scientifique, dans un premier temps, doit (via l'analyse) se soucier du langage dans lequel la réalité est exprimée et deuxièmement elle doit centrer son attention sur les rapports et relations existant dans cette réalité et ceci dans une finalité pragmatique de transformation de cette réalité.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Claude Savary et Claude Panaccio, (éds). *L'idéologie et les stratégies de la raison*. Ville LaSalle, Éditions Hurtubise HMH, Collection Brèches, 1984, 236 p.

Maurice Lagueux

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203311ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203311ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lagueux, M. (1986). Claude Savary et Claude Panaccio, (éds). *L'idéologie et les stratégies de la raison*. Ville LaSalle, Éditions Hurtubise HMH, Collection Brèches, 1984, 236 p. *Philosophiques*, 13 (1), 170–177.
<https://doi.org/10.7202/203311ar>

CLAUDE SAVARY et CLAUDE PANACCIO, (éds). *L'idéologie et les stratégies de la raison*. Ville LaSalle, Éditions Hurtubise HMH, Collection Brèches, 1984, 236 p. *

par Maurice Lagueux

Ce n'est pas une somme sur la question de l'idéologie que nous propose cet ouvrage collectif, mais bien plutôt le souvenir encore frais d'un colloque remarqué qui s'est tenu, en 1980, dans la lancée de travaux dont plusieurs étaient rattachés à un projet de recherche qui a fait date au département de philosophie de l'Université du Québec à Trois-Rivières.

Sans doute la notion d'idéologie se retrouve-t-elle un peu partout dans l'ouvrage, mais comme une notion mal circonscrite à laquelle il est demandé de constituer le point de ralliement de contributions qui parfois ne s'y rattachent qu'assez indirectement. Ce problème d'unité, comme il se devait, est au cœur de l'intervention liminaire de Claude Savary qui avertit au départ les lecteurs de « certains de ces textes » que « l'on y parle quelquefois rarement d'idéologie ». La suite de son propos consistera à atténuer avec habileté les conséquences possibles de ce constat. Ne faut-il pas voir un « signe de santé » dans cette apparente recherche de concepts nouveaux pour parler d'un objet aussi fuyant et aussi « chargé » émotivement ? Oui, sans doute, si toutefois se trouve mieux cerné par là cet « objet » si mal servi par son propre « concept ». Voilà donc une question qu'il convient d'avoir à l'esprit en parcourant cet ouvrage consacré à l'*idéologie*.

L'introduction de Savary mise à part, le livre se compose de trois parties regroupant des textes consacrés respectivement à la théorie de l'idéologie, à ses rapports à la science et à des analyses de situations où l'idéologie intervient. Commençons par examiner la troisième partie qui est elle-même composée de deux ensembles, soit une réflexion de Marcel Fournier sur la mutation qui, entre 1920 et 1950, a permis au Québec d'entrer dans la « modernité » et une discussion où s'engagent David Braybrooke et Georges François à propos des difficultés qu'engendre la valorisation simultanée en Occident du travail gratifiant et du progrès technique qui tendrait à le rendre impossible.

Le texte de Fournier intéressera tous ceux qui se préoccupent de l'histoire des idées au Québec. Il met en relief la façon dont quelques « générations » d'intellectuels ont pu, en fonction de conjonctures socio-politiques elles-mêmes en mutation, contribuer à une « reconversion » des idées, résolument orientée vers la modernité. On pourra demeurer sceptique devant certaines conclusions qui sont censées s'imposer sur la foi de

* Une première version de cette étude a été présentée à l'occasion d'une table ronde consacrée à cet ouvrage et organisée conjointement par l'Association canadienne de philosophie et la Société canadienne de philosophie politique et de philosophie du droit (Montréal, mai 1985).

quelques exemples pas toujours aussi éloquentes qu'on le souhaiterait, mais les rapprochements proposés où, pour chaque génération, se répondent les préoccupations des peintres, des pédagogues et des promoteurs des sciences sociales paraîtront, à tout le moins, fort suggestifs.

Est-ce à dire, comme l'assure Savary, que, dans cette étude, « l'idéologie joue un rôle explicatif » (p. 10) ? La chose est loin d'aller de soi. Quand Fournier recourt au terme « idéologique », c'est généralement pour se référer sans plus aux *idées*, par opposition aux actions ou aux conditions sociales. Il est bien question quelque part d'« idéologie libérale » (p. 218) et d'idéologie « du progrès » (p. 220), mais c'est pour décrire, au passage, l'atmosphère intellectuelle où évoluaient les intellectuels considérés. Or, il ne suffit pas de contribuer à l'analyse des *idées* ou de rappeler l'*existence* d'idéologies pour faire jouer à celles-ci un rôle explicatif. Dans son explication sociologique cependant, Fournier soutient que groupes et classes sociales doivent à point nommé « recourir à la science pour maintenir ou améliorer leur position sociale » (p. 230 et p. 228). Il soulignait par là l'existence d'un rapport ambigu entre la science et la société qui, on le verra, est au cœur du mécanisme idéologique. Si l'idéologie joue un quelconque rôle explicatif dans cette analyse, c'est donc beaucoup plus dans ces quelques passages que dans ceux où il y est expressément fait référence.

De même, le thème de l'idéologie n'affecte qu'indirectement l'importante question que pose David Braybrooke à propos du travail et du progrès technique. Le terme « idéologie » revient pourtant souvent dans ce texte et il renvoie chaque fois à une « idéologie bourgeoise » qui se présente comme « idéologie technologique » ; tout comme l'idéologie libérale du marché qu'elle a relayée, cette dernière idéologie inciterait à la résignation devant un progrès technique qui tend à rendre caduc l'idéal du travail-estimé-pour-lui-même. Seulement la contribution essentielle de Braybrooke porte sur les rapports entre ce travail gratifiant et le progrès technique dont, par exemple, il est mis en évidence qu'ils sont curieusement similaires dans la pensée bourgeoise et dans le marxisme (p. 189-192). Ici encore, si l'on ose dire, le concept d'« idéologie » fait partie beaucoup plus du décor théorique que de l'argumentation, qui, pour l'essentiel, aurait pu être identique en son absence. L'unique rôle du rappel de l'envoûtement qu'exercerait « l'idéologie technologique » est, en effet, d'expliquer comment l'humanité a pu s'engager dans la contradiction que l'auteur a voulu mettre en relief de façon d'ailleurs éclairante et assez originale.

Apparemment, c'est ce qu'a bien vu Georges François dont la réponse à Braybrooke, sobrement intitulée « Le progrès technique et l'avenir du travail », ne fait aucunement appel aux mots « idéologique » et « idéologie », à une seule exception près où est fidèlement rapporté le contenu d'un passage du texte discuté (p. 203). En rapprochant la question soulevée par Braybrooke des thèses de Kant et surtout de celles de Hegel, François a le mérite d'en faire ressortir toute la dimension philosophique. Avouons

cependant qu'il est difficile de se laisser convaincre par sa tentative (p. 208-209) de retrouver, pour fonder la « dignité » du travail, une « nécessité » (nécessité d'inventer, de se renouveler, etc.) susceptible de se substituer à celle que, selon Braybrooke, le progrès technique lui aurait fait perdre.

Cette troisième partie de l'ouvrage comporte donc des analyses théoriques fort intéressantes, mais elle ne permet que modérément d'éclairer le fonctionnement des idéologies. Aussi est-ce surtout vers les deux autres parties du livre que le lecteur doit se tourner pour y chercher la réalisation des objectifs de « dédramatisation » et de « clarification » du problème de l'idéologie qui, selon Claude Savary (p. 10) assurerait son unité.

La première partie consacrée aux « approches théoriques » devrait, en principe, le satisfaire davantage, mais s'il cherche une théorie de l'idéologie, c'est une douche froide que, sur ce plan, lui réserve le premier texte qui, dès sa deuxième phrase, refuse carrément toute pertinence aux théories de l'idéologie. Dans un style dont il faut admirer les formules brillantes, Nicole Laurin, Frénette, en effet, part en croisade contre la métaphysique qui se cacherait dans toutes les théories de l'idéologie. Pourtant l'impitoyable métathéorie de l'idéologie qu'elle est bien obligée de mettre au point à cette fin ne fait grâce qu'à une seule théorie, la « critique du langage et de ses discours » qui est même présentée comme « la seule et authentique science (et théorie) de l'idéologie » (p. 32). Serait-ce parce que celle-ci échappe à cette métaphysique qui corrompt toutes les autres ? On a du mal à s'en convaincre quand on constate que la théorie ainsi épargnée est celle qui nous assure que l'idéologie a un « endroit » et un « envers » (p. 32), qu'elle est le lieu où « le sens est produit » (p. 33), qu'il importe d'être à l'écoute de ce qu'elle « dit » et de « ce sur quoi elle fait silence » (p. 29) car, somme toute, « le dehors de l'idéologie n'est que silence, vide et, pour la conscience, absence d'elle-même et du monde » (p. 33). Les relents métaphysiques d'un tel langage aurait même pu laisser le lecteur tout à fait déconcerté si Nicole Laurin-Frenette n'avait pris soin de l'avertir qu'un « théoricien » (dignité, il est vrai, qu'elle s'est refusée à réclamer pour elle-même) ne manque « jamais de récuser d'abord, comme une grossièreté inadmissible, le mode de réductionnisme auquel il va s'abandonner ensuite. » (pp. 25-26).

Le texte suivant, celui de Claude Panaccio, se présente au contraire, comme une tentative de « reconstruction de la problématique de l'analyse des idéologies » (p. 36). Aussi, me paraît-il indiqué d'en réserver l'examen pour la fin de la présente étude, de manière à parcourir un peu plus, au préalable, la problématique qu'il sera alors question de reconstruire.

Les deux autres textes de la première partie sont respectivement consacrés à la tradition dite « interprétative » discutée par Roberto Miguelez et à la tradition « herméneutique » examinée par Alfred Dumais. En fait, il s'agit, sinon de la même tradition, de deux traditions beaucoup plus apparentées que ne le suggère la discrète observation de Claude Savary (p. 14). Pour Miguelez, qui parle volontiers de « la méthode compréhensive,

interprétative ou herméneutique», la « philosophie herméneutique » n'est qu'une branche de la tradition interprétative, dont il ne considère ici que les premiers moments, associés à la transformation par Dilthey de l'héritage hégélien. Dumais, pour sa part, s'intéresse davantage à l'herméneutique au XX^e siècle, en faisant place volontiers à la « démarche interprétative » (p. 78) de Mannheim lequel, comme Miguelez lui-même le rappelait (p. 70), a explicitement mis en rapport le concept d'« idéologie » et les concepts de Dilthey. C'est donc par une différence d'accent mais aussi d'approche qu'il faut expliquer le fait que, curieusement, Miguelez parle d'une *évacuation* de la problématique de l'idéologie dans la tradition interprétative (p. 68), alors que Dumais présente l'herméneutique comme une pensée *obsédée* par la même problématique au point où il conclut son texte en observant qu'on « a parfois tendance à confondre herméneutique et idéologie » (p. 82).

La différence de perspective entre Miguelez et Dumais pourrait bien tenir davantage à leur conception de l'idéologie qu'à leur évaluation de la tradition interprétative. Pour Dumais, l'idéologie est « une interprétation possible du monde » (p. 82), toute chargée de « sens » (p. 78), que l'herméneutique doit « dépasser » et même « surmonter » (p. 79) sans quoi elle risque d'y « succomber » (p. 81). Peut-être est-ce l'attribution de tels traits à l'idéologie qui amenait Savary à rapprocher (p. 14) cette conception de celle de Nicole Laurin-Frenette et à y opposer celle de Panaccio et aussi celle de Miguelez. Ce dernier, en effet, présente plutôt l'idéologie comme un « phénomène » à deux dimensions dont l'une suppose que « nos pensées sont la conséquence nécessaire des sociétés dans lesquelles nous vivons » (p. 67) et l'autre que nos idées ont, inversement, des « effets (idéologiques) [...] sur les rapports sociaux » (p. 68).

Cette dernière conception a, en tout cas, le mérite de distinguer clairement deux acceptions de la notion d'idéologie correspondant à deux orientations opposées de la causalité qui peut s'exercer entre nos *idées* et la *société*. La première (appelons-la « A ») va de la société vers « nos idées », la seconde (qui sera désignée ici par « B ») va, en sens inverse, de ces idées vers la société. L'action « A » de la société sur le développement de nos idées constitue l'objet de la « sociologie de la connaissance », mais on sait que depuis Mannheim, au moins, elle est étroitement associée à la notion d'idéologie. L'action « B » de nos idées sur les « rapports sociaux », devient, pour sa part, décisive si ces idées trouvent une efficacité réelle dans l'autorité que leur reconnaissent de larges couches de la société comme ce fut le cas des idées religieuses à diverses époques et comme c'est manifestement le cas des idées scientifiques à notre époque. On voit donc l'importance de la question à laquelle est consacrée la deuxième partie du livre, soit celle des rapports de la science et de l'idéologie ; on voit aussi la forme que prend, dans ce contexte, la question de la double orientation de la causalité (idéologique) évoquée par Miguelez : dans la direction « A », l'état de la *société* déterminerait jusqu'à un certain point les *idées scientifiques*, dans la

direction « B », on prendrait au contraire appui sur les *idées scientifiques* pour agir sur les rapports *sociaux*.

C'est essentiellement à la première de ces deux orientations inverses que s'est intéressé Normand Lacharité dans son examen de « la thèse de la non-neutralité de la science ». Plus précisément, prenant pour cible une interprétation de cette thèse proposée par un groupe de physiciens marxistes italiens dans un ouvrage intitulé *L'Araignée et le tisserand*, Lacharité en vient à la conclusion (pp. 97 et 106) que, dans un premier temps, ces auteurs illustrent de façon convaincante un état de choses qui toutefois ne menace en rien les « présumées thèses de neutralité » des « épistémologues bourgeois » qu'ils sont censés attaquer et, dans un deuxième temps, mettent subrepticement ce premier acquis au service de thèses nullement fondées qui sont alors appelées à jouer un rôle mobilisateur et stratégique dans la « lutte idéologique » qu'ils mènent au nom d'une prétendue « science critique ». L'argumentation, toujours soigneuse mais parfois un peu laborieuse, devrait assez aisément emporter l'adhésion du lecteur ; à celui qui s'étonnerait néanmoins de voir un tel arsenal théorique déployé pour dénoncer une thèse qui n'en méritait peut-être pas tant, Lacharité pourrait sans doute répondre qu'il s'agissait pour lui de dénoncer moins une thèse qu'une tentation qui guette constamment ceux qui s'engagent dans la « lutte idéologique ». Seulement, cette répudiation décisive de sophismes auxquels recourent souvent ceux que leurs luttes idéologiques amènent à discréditer la science laisse ouverte la question fondamentale d'une « fonction sociale de la science » que Lacharité évoque à quelques reprises (pp. 101, 108 et 109) comme un « problème différent » de celui de la neutralité qui l'intéresse au premier chef. Or ce problème de la « fonction sociale de la science » doit, à mon sens, être examiné à nouveaux frais puisqu'il concerne moins la question de l'action (« A ») exercée par la société sur la pensée scientifique que celle de l'usage (« B ») qui peut être fait de l'autorité reconnue à cette dernière.

Robert Nadeau, à son tour, part d'une distinction analogue à celle de Miguelez. Il pose la question de savoir si la science peut « se laisser structurer » par les « intérêts d'un groupe » (« A ») en la distinguant bien de celle (« B ») de savoir si la science a « une *fonction* idéologique » en ce sens qu'une « classe sociale » se servirait « de certains résultats ou hypothèses scientifiques pour défendre ou mousser ses intérêts économiques propres » (p. 121). Nadeau se propose cependant de traiter de la *première* de ces deux questions ou, plus exactement, d'une variante un peu affaiblie de cette première question. Celle-ci suggérerait, en effet, que la science se laisse déterminer et structurer par des intérêts particuliers et qu'il faut, en conséquence, relativiser les connotations de neutralité, d'objectivité et de rationalité qu'on est porté à lui associer. On comprend, dès lors, que toute mise en cause par un épistémologue d'une telle conception de la science risquait d'être mise sur le compte de l'*idéologie*, même si elle ne pouvait que fort indirectement être rattachée aux intérêts particuliers d'un quelconque groupe social. Or c'est à ce problème de « l'épistémologie comme idéologie

de la science» (p. 121) que Nadeau consacre sa contribution en dénonçant, à titre d'exemple, la critique kuhnienne de l'« idéologie » de Popper. Plus précisément, il discute le sens que Thomas Kuhn donnait au mot « idéologie » quand il utilisait ce terme pour reprocher à l'épistémologie de Popper, pourtant perçue comme peu « relativiste », de faire libéralement appel à des *maximes* de procédure. Son étude, étayée d'utiles précisions sur les notions de « norme », de « critère », de « règle » et de « maxime », jette un éclairage intéressant sur un aspect différent d'un débat qui a déjà fait couler beaucoup d'encre ; mais, si elle suggère qu'un tel usage par Kuhn du terme « idéologie » est « trompeur et malvenu » (p. 135), on ne voit pas clairement si c'est en vertu d'un usage abusif du terme ou en vertu du fait qu'il s'applique mal à Popper.

Des précisions auraient été d'autant plus utiles ici que la suite du texte met l'accent (p. 137) sur l'opposition d'une « idéologie de la rationalité scientifique » et du « scientisme » conçus comme deux « idéologies de la science » ; or, on observera qu'on a affaire, cette fois, à des idéologies au second sens (« B ») puisque le problème n'est plus que la science soit précarisée par des actions ou des décisions qui l'affectent de l'extérieur mais bien qu'elle exerce au contraire une sorte d'empire plus ou moins légitime qui se fonde sur la haute crédibilité qui lui est associée. Et c'est parce que cette crédibilité est souvent mise au service d'une « opinion reçue et dominante » que Nadeau se permet même, pour prendre le contre-pied de Kuhn, de présenter comme une « contre-idéologie » (p. 137) l'épistémologie popperienne qui, à ses yeux, parviendrait à mettre cette crédibilité de la science au service d'un « renversement » d'idées trop « bien ancrées ».

Dans un texte qui éclaire avant tout le problème de l'évolution de la pensée scientifique tout en évitant de recourir à un concept honni comme celui d'« influence », Jean-Claude Guéron examine la façon dont la science se redéfinirait « constamment » elle-même (p. 164) en délogeant, tout au long de son histoire, les idéologies les plus hétérogènes. Pour exposer ce point de vue, il entend ouvrir une voie qui se situerait entre l'opposition de la science et de l'idéologie conçue comme « science inauthentique » que suggère Canguilhem (pp. 149–152) et la quasi-identification de la science et de l'idéologie à laquelle se résoudraient Marcuse et Habermas (p. 153). Cette voie que l'on voudrait voir balisée davantage, Guéron se contente de montrer un peu comment elle pourrait être empruntée, en recourant, pour ce faire, à une étude sur les activités de la *British Association for the Advancement of Science* (B.A.A.S.) où on retrouvera d'ailleurs les deux directions selon lesquelles l'idéologie se manifeste. Le développement des sciences en Grande-Bretagne, à l'époque étudiée, répond à nombre de considérations extra-scientifiques (direction « A »), mais, comme le souligne un bref alinéa, cette activité scientifique remplissait d'importantes « fonctions sociales » (p. 161) en favorisant la réconciliation de la noblesse et de la bourgeoisie (direction « B »). Seulement, pour qui s'intéresse à une *théorie de l'idéologie*, par opposition à une *théorie du développement des sciences*, le texte de Guéron demeure assez ambigu : même s'il entend « remettre en

question» la « démarcation entre science et idéologie » acceptée par Canguilhem (p. 152), il se contente de remettre en question l'image indûment puriste d'une science qui ne devrait rien aux idéologies, mais il ne renonce pas vraiment à l'hypothèse « dure » d'une « identité totale entre le non-scientifique et l'idéologique » (p. 162) ou, si l'on préfère, à l'identité entre « idéologie » et « science inauthentique ».

Mais comment penser que la science qui peut contribuer efficacement à réconcilier et à reconforter idéologiquement la société soit forcément *inauthentique* ? Une science ne cesse pas de remplir la fonction cognitive, explicative ou prédictive qui la définit parce qu'on la mobilise au service d'une cause idéologique. Elle sera même d'autant plus susceptible d'apporter le réconfort recherché qu'on reconnaît sa parfaite authenticité de telle sorte que sa *crédibilité* ne soit nullement affectée. C'est alors que s'exerce pleinement la fonction idéologique de la science qui est, à mon sens, la dimension idéologique essentielle des rapports entre science et société et c'est, sans doute, la principale faiblesse de ce livre que d'avoir accordé aussi peu d'attention à cette dimension. Certes la science qui exerce une telle fonction idéologique est constamment alimentée (direction « A ») par la société à laquelle elle contribue à donner bonne conscience (direction « B »), mais c'est parce qu'elle agit dans cette dernière direction qu'il faut faire appel à une analyse des idéologies plutôt qu'à une simple sociologie de la connaissance, qui s'intéresse tout autant à nombre de phénomènes, tel le développement du calcul différentiel dans tel contexte donné, qui ont bien peu à voir avec l'idéologie au sens habituel du terme.

C'est en ayant à l'esprit cette façon de poser la question que je m'arrêterai maintenant à la contribution de Claude Panaccio. Cette tentative de définir de façon rigoureuse un ensemble de concepts permettant de reconstruire, grâce à un recours astucieux à la notion d'attitude propositionnelle, la problématique de l'analyse des idéologies a certes le mérite de la précision et de la cohérence logique. De plus, elle va droit à la dimension essentielle dont il vient d'être question puisqu'en télescopant les définitions (D5) à (D7) proposées par Panaccio, on peut affirmer qu'un système idéologique (qui peut fort bien inclure un discours scientifique) a pour fonction essentielle de permettre des justifications intéressantes « un groupe social, une institution sociale ou une entreprise sociale ». Enfin le système de définitions proposé est heureusement élargi de manière à permettre d'explicitier la façon dont les systèmes idéologiques sont « véhiculés » et « diffusés » socialement.

Là où des difficultés peuvent apparaître, c'est dans la volonté de circonscrire, à l'aide de l'analyse du discours, le contenu d'un système idéologique et les règles des arguments qui le composeraient. Ce qui, en effet, confère son efficacité à un système idéologique, c'est un ensemble de *traits culturels* (comme le prestige associé tantôt à une langue étrangère, tantôt à une tradition immémoriale, tantôt au formalisme mathématique, tantôt aux ordinateurs, etc.) qui contribuent à accroître l'autorité de la

science mais qui se réduisent difficilement à un discours explicite ou à des règles d'inférence. Si la science exerce une « fonction idéologique » importante, ce n'est pas, généralement, parce qu'en vertu de « règles » suspectes elle autoriserait des « conclusions idéologiques », comme ce fut exceptionnellement le cas avec les théories de Lyssenko, c'est que, *sans qu'on puisse lui reprocher, sur ce plan, la moindre complaisance* qui aurait tôt fait, normalement, de miner son impact idéologique avec sa crédibilité, elle contribue à accréditer les opinions des divers groupes sociaux qui, immanquablement, parviennent à en tirer parti. L'analyse de Panaccio pourrait sans doute faire place à ces phénomènes, mais si on doit reconnaître le grand intérêt que présente le système de définitions qu'elle propose, dans la mesure où celui-ci peut contribuer, *après coup*, à clarifier l'« incroyable imbroglio conceptuel » (p. 35) que constitue la vaste littérature consacrée aux idéologies, il est douteux, justement parce que l'essentiel se situe rarement au niveau du discours explicite, que ce système puisse constituer un outil suffisamment adapté au travail de ceux qui se proposent de débusquer les mécanismes idéologiques qui demeurent inaperçus.

Quoi qu'il en soit, cet ouvrage collectif, malgré et peut-être à cause de sa diversité et de son manque d'unité (qui explique en partie le fait que les textes qui le composent ne vont pas toujours à ce qui me paraît être l'essentiel de la question traitée), malgré aussi ses coquilles trop nombreuses qui ternissent un peu une présentation matérielle qui autrement aurait été fort satisfaisante, constitue une contribution importante qui offre des aperçus généralement critiques et bien documentés — peut-être pas sur les « stratégies de la raison » dont la nature demeure assez mystérieuse même au sortir du livre — mais sur quelques-unes des facettes multiples du problème de l'idéologie.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

Philosophiques

philosophiques

A.H. Armstrong, *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin. Une étude analytique et historique.* Traduit de l'anglais par Josiane Ayoub et Danièle Letocha. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984 (Philosophica, 25), 134 p.

Georges Leroux

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203312ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203312ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leroux, G. (1986). Compte rendu de [A.H. Armstrong, *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin. Une étude analytique et historique.* Traduit de l'anglais par Josiane Ayoub et Danièle Letocha. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984 (Philosophica, 25), 134 p.] *Philosophiques*, 13 (1), 179–182. <https://doi.org/10.7202/203312ar>

COMPTES RENDUS

A.H. ARMSTRONG, *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin. Une étude analytique et historique*. Traduit de l'anglais par Josiane Ayoub et Danièle Letocha. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984 (Philosophica, 25), 134 p.

par Georges Leroux

Les bonnes introductions à la pensée de Plotin ne sont pas si nombreuses en langue française pour qu'on ne remercie pas la collection Philosophica d'accueillir une traduction de l'ouvrage du professeur Armstrong. Ce petit livre, publié d'abord en 1940, puis réimprimé en 1967, appartient à la génération pré-critique des travaux néo-platoniciens ; il a été écrit à une époque où l'édition Henry-Schwyzler n'était pas disponible et au cours de laquelle le texte de Bréhier, de même que sa traduction, faisaient autorité¹. Ce fait explique en quelque sorte son succès. Comme l'indique son sous-titre, le livre avait l'ambition d'être une étude analytique et historique. Cela signifiait, en clair, que l'auteur se proposait de souligner au crayon rouge l'ensemble, selon lui assez nourri, des contradictions du texte plotinien. L'approche analytique était d'abord une approche questionnante, soucieuse de relever les ambiguïtés et les incohérences de la métaphysique de Plotin. Par là, Armstrong prenait ses distances vis-à-vis des synthèses qui évitaient les difficultés du texte. Lui-même, par contre, ne s'est pas privé de donner dans l'excès contraire, en grossissant des incongruités qu'une étude plus attentive pouvait aisément réduire. Bref, en 1940, le livre de Armstrong amorçait au sujet de Plotin une lecture analytique, qui devait avoir une grande fécondité par la suite, notamment dans les travaux de Blumenthal.

L'auteur a donné à la traduction française une préface, curieusement datée de 1976, dans laquelle il tente d'évaluer à distance son travail de jeunesse. « Mon livre n'est peut-être pas aussi mauvais que je l'avais cru dans l'intervalle. », écrit-il. En fait, il le juge assez durement, en rejetant notamment les conclusions auxquelles l'analyse des contradictions liées à la

1. A.H. ARMSTRONG. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study*. London, Cambridge University Press, 1940 ; Reprint, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1967.

description de chacune des hypostases (l'Un, l'Intellect et l'Âme) l'avait conduit et en s'en remettant à la fonction de l'ineffable en métaphysique. En renonçant au souci de la cohérence (et non pas de la « cohésion », comme le traduisent malheureusement trop souvent les traductrices), Armstrong répudie sans doute l'essentiel de son livre, sa volonté analytique de rigueur. Il faut dire que la réception critique de l'ouvrage n'avait pas manqué d'en souligner les excès. À cette époque cependant, les aspects proprement textuels, philosophiques et historiques, de plusieurs problèmes d'interprétation ne pouvaient être référés à une édition ou à un lexique satisfaisant. Depuis, plusieurs études ont insisté sur le mode de composition des *Ennéades*, et notamment sur la relative autonomie des traités. Chacun est le résultat d'une réflexion particulière, d'un questionnement singulier. La projection de l'architecture d'un système sur cet ensemble mouvant de questions, comme le tentait Armstrong, ne pouvait que produire une somme considérable de problèmes d'interprétations insolubles. L'approche contemporaine procède de manière moins globale et si elle doit discuter une contradiction, elle tente de le faire dans le cadre restreint du questionnement d'un traité ou d'une suite identifiée de traités. Ceci permet de faire intervenir le but du traité, les interlocuteurs (particulièrement importants, par exemple, dans les traités anti-agnostiques) et les circonstances. Ces aspects, entre autres, permettent de comprendre pourquoi Plotin adopte en un endroit un langage auquel il renonce dans un autre contexte. La reconstruction analytique de Armstrong était sans doute aussi précipitée que les synthèses auxquelles elle s'adressait.

Ceci ne signifie pas qu'elle soit sans mérite, bien au contraire. Ce petit livre est une mise en place claire et nette des affirmations principales du néoplatonisme. Il expose la structure d'ensemble avec beaucoup de perspicacité. La dimension historique est présente, mais les études de l'arrière-plan moyen-platonicien se sont tellement développées depuis qu'on doit la considérer comme une introduction sommaire. Mais là n'est pas l'essentiel de la contribution de Armstrong, dont la force réside surtout dans l'effort pour cerner la métaphysique et la traiter comme système. Que ce système ne puisse être restitué sans contradictions est en soi une conclusion intéressante. Qu'on doive procéder autrement pour l'aborder sera le fait de la génération suivante d'interprètes.

La traduction française de Mmes Ayoub et Letocha est excellente. Il y a lieu de regretter cependant qu'une attention particulière n'ait pas été portée au vocabulaire logique (cohésion, cohérence, consistance sont utilisés indifféremment). De même, de manière confuse, on parle tantôt de livre, et tantôt de traités, là où l'original ne donne que des indications numériques. Les *Ennéades* sont une suite de 54 traités, divisés en chapitres ; on n'y trouve pas de livres. Il faut féliciter l'éditeur d'avoir accepté de reproduire le texte grec, partout où cela était nécessaire. Malheureusement, de multiples erreurs se sont glissées dans la transcription de l'original, surtout pour ce qui est de l'accentuation. Armstrong ayant choisi de ne pas traduire le

vocabulaire du *NOUS* (l'Intellect), les traductrices l'ont suivi. En ce qui concerne l'Un, on sait que Plotin en parle souvent au moyen d'un pronom, qui doit être traduit par une majuscule de majesté (par exemple, *Lui*). Dans la traduction française, la majuscule disparaît et cela est regrettable, le pronom perdant sa fonction de nom propre.

L'avant-propos des traductrices, très court, contient plusieurs inexactitudes. On parle d'abord de la « première grande édition critique des œuvres de Plotin destinée au public francophone ». Cette formulation peut induire le lecteur en erreur. Plus loin, on lit : « Au moment où s'achevait ce travail de traduction, la seule édition disponible du texte plotinien était celle de Bréhier. » En fait, l'édition critique de Henry et Schwyzler a commencé de paraître en 1951, et s'est poursuivie en 1959 et 1973, et cette édition ne comporte aucune traduction, ce qui ne la destine pas spécialement au public francophone. Il n'y a aucune traduction française nouvelle en vue pour l'ensemble des traités, mais le professeur Jean Pépin a commencé de recueillir des traductions de traités particuliers, assorties de commentaires dans sa collection « Histoire des doctrines de la fin de l'Antiquité classique ». Enfin, il y aurait lieu de citer non seulement l'editio minor, publiée à Oxford et qui comporte les corrections à l'editio major, mais surtout le travail de Armstrong lui-même au sein de la Loeb classical Library. En 1966, il a fait paraître le premier volume de sa propre traduction anglaise des *Ennéades*, précédée de la Vie de Plotin de Porphyre. Ce tome contient une remarquable préface. Le tome II paraissait la même année, puis le tome III en 1967 et les tomes IV et V en 1984. Il ne manque à cette traduction que la sixième *Ennéade*².

Les traductrices présentent la préface de l'auteur comme si elle avait été rédigée lors d'un séjour à l'Université Dalhousie de Halifax en 1976. Cela est certainement vrai, mais fait oublier que Armstrong fait partie du corps professoral de cette université, et qu'il est aussi canadien, en un sens, que John Rist ou John Whittaker. Depuis 1977, il anime à partir de Dalhousie une splendide revue d'études sur la tradition du platonisme et du néoplatonisme, *Dionysius*. Cette revue paraît une fois l'an, en décembre³.

Enfin, curieusement, les traductrices invoquent comme motif pour traduire le livre de Armstrong le fait qu'il se situe dans une tradition plus sûre et plus continue. Que la tradition française ? C'est une affirmation légère. Armstrong, dans sa nouvelle préface, rend hommage aux travaux de Paul Henry, de Pierre Hadot et de Jean Trouillard. À ces noms, il faudrait ajouter celui de Jean Pépin, et de nombreux autres. Non, c'est plutôt, comme ils disent, « the other way around ».

2. PLOTINUS. With an english Translation by A.H. Armstrong. In six volumes. London, William Heinemann Ltd & Cambridge, Mass., Harvard University Press, (The Loeb Classical Library) ; 1966-.

3. *Dionysius*. Department of Classics, Dalhousie University, Halifax ; Vol. I (1977) .

La vraie raison de traduire Armstrong, c'est la qualité de son œuvre. Les traductrices ont fait un choix excellent et elles contribuent à faire connaître au monde francophone un érudit et un historien de la philosophie absolument remarquable. Le travail de A.H. Armstrong ne s'est pas arrêté en 1940. En plus de sa traduction dans la collection Loeb, Armstrong a signé l'important article Plotin dans la *Cambridge History of Later Greek and early Medieval Philosophy*, en 1967⁴. Ses articles les plus importants ont été réimprimés dans un volume, en 1979⁵. On y trouvera, constant, le souci de confronter la synthèse néoplatonicienne avec sa postérité chrétienne. Il y aurait tout un chapitre de l'histoire intellectuelle de notre siècle à écrire sur la fonction du néoplatonisme dans le développement de la pensée chrétienne, par exemple dans les travaux du doyen Inge. Les travaux du professeur Armstrong sont une partie capitale de cette histoire. Dans le volume d'hommages, offert en 1981 par ses élèves et amis, cette double dimension du christianisme et du néoplatonisme est partout active, témoignant ainsi de la riche portée de l'œuvre de Arthur Hilary Armstrong⁶.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Peter Royle, *The Sartre-Camus Controversy. A Literary and Philosophical Critique*. Ottawa : University of Ottawa Press, 1982 (Collection Philosophica).

Walter Moser

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203313ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203313ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Moser, W. (1986). Compte rendu de [Peter Royle, *The Sartre-Camus Controversy. A Literary and Philosophical Critique*. Ottawa : University of Ottawa Press, 1982 (Collection Philosophica).] *Philosophiques*, 13 (1), 182–188.
<https://doi.org/10.7202/203313ar>

PETER ROYLE, *The Sartre-Camus Controversy. A Literary and Philosophical Critique*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1982 (Collection Philosophica).

par Walter Moser

Voulez-vous présenter, comprendre et peut-être même arbitrer le conflit entre deux grands auteurs et penseurs? — Choisissez la méthode comparative. Mettez-les face à face, sur un terrain qu'ils ont en commun et faites ressortir ce qui les oppose. Braquez votre attention sur l'un et sur l'autre, à tour de rôle, tout en faisant la navette argumentative entre le fond commun et les différences. Engagez-vous dans le jeu logique de l'invariance et des variations. Et, si possible, profitez de votre position extérieure, et

-
4. A.H. ARMSTRONG. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, University Press, 1967. [Armstrong est l'éditeur de ce collectif, dont il signe la troisième partie, consacrée à Plotin, aux pages 195-268.]
 5. A.H. ARMSTRONG. *Plotinian and Christian Studies*. London, Variorum, 1979; 384pp. [Recueil de 24 études]
 6. H.J. BLUMENTHAL and R.A. MARKUS, Editors. *Neoplatonism and Early christian Thought*. Essays in honour of A.H. Armstrong. London, Variorum, 1981; X-251 pp.

peut-être supérieure, de « troisième personne » (p. 92) pour couronner vos efforts d'une synthèse qui neutralisera différences et hostilités en réunissant vos deux adversaires sous un chapeau que vous leur aurez confectionné.

Ce procédé a fait ses preuves, et P.R. a bien fait de le suivre pour explorer ce qu'il appelle la controverse entre Sartre et Camus. Il part de la rupture qui s'annonce entre les deux auteurs français après la publication de *L'homme révolté*. Il refuse cependant d'expliquer ce fait exclusivement sur le plan de leurs différences politiques. Il élargit la question et inclut dans son analyse des considérations sur les deux personnalités, mais surtout sur leur pensée philosophique. Voici donc l'objectif de son travail : « The object of this book is to bring out and to elucidate these philosophical differences, and to do so as far as possible through philosophical exegeses of works of literature » (p. 1).

Et le résultat ? Eh bien, sa configuration est prévisible, puisqu'elle est donnée par le procédé adopté. L'auteur constate d'abord l'identité du terrain commun : « Sartre and Camus are involved with the same issues, and use many of the same terms and techniques » (p. 87), ensuite il marque les différences : « Sartre is an existential phenomenologist in the grand European philosophical tradition which starts with Descartes ; Camus is a disabused heir of the Enlightenment » (p. 87), ce qui se reflète dans leur attitude à l'égard de la littérature : « Sartre lost interest in ethics, so he progressively abandoned art » et se convertit à l'action directe et à l'analyse marxiste (p. 90), tandis que Camus « retained intact a belief in the power of the word », c'est-à-dire il n'abandonne pas la création littéraire dans laquelle se réalise son imagination utopique (p. 88). Finalement il fait des affirmations visant à substituer, sous différentes formes, au « Sartre vs Camus » un « Sartre et Camus ». La forme peut être celle de la complémentarité : « On philosophical questions Sartre is generally closer to the truth than Camus, whereas on practical political ones it is generally the reverse » (p. 92). Cette complémentarité prend la forme d'un chiasme si l'on affirme que Sartre est davantage philosophe mais moins humaniste, et Camus moins philosophe mais plus humaniste, surtout dans ses essais et œuvres littéraires. Finalement l'auteur n'hésite pas à donner la forme de l'*oxymoron* à cette synthèse : « If Sartre (...) is a romantic rationalist, Camus is a classical anti-rationalist ; and the oxymoron in the label points to equivalent tensions in each of them » (p. 87).

Voilà donc le projet et le résultat de ce livre. Décrire les développements qui relient ces deux moments extrêmes n'est pas chose facile, car l'auteur suit une argumentation doublement zigzagante entre l'analyse philosophique et l'interprétation littéraire d'une part et entre les deux auteurs d'autre part.

Le premier chapitre est consacré à l'œuvre de Camus, *L'homme révolté*, qui serait à l'origine du conflit avec Sartre. Il présente l'argument de Camus et en critique la nature peu logique et peu philosophique. L'auteur insiste

sur les erreurs qui montrent le manque d'expérience et les malentendus de Camus philosophe.

L'Étranger, dans le deuxième chapitre, fait également l'objet d'une présentation très critique, plus élaborée cependant. Cette œuvre littéraire est traitée comme un roman à thèse ; elle proposerait une représentation personnifiée de la notion philosophique de l'absurde. Meursault devait être le héros absurde, mais P.R. s'engage à prouver que toute représentation romanesque de l'homme absurde se solde par un échec, car — pour aller vite — tout acte d'écrire comporte toujours une production de sens et, par conséquent, la négation de l'absurde. L'auteur conclut : « the absurd is inviable literarily » (p. 22) et, plus généralement : « Camus's early philosophy is both literarily and philosophically inviable » (p. 23).

L'auteur semble donc endosser, même radicaliser la critique que Sartre a adressée au roman de Camus. On est curieux alors de connaître le sort qu'il réserve aux œuvres littéraires de Sartre. En fait, à travers le traitement qui lui est accordé dans le troisième chapitre, le roman *La Nausée* apparaît comme une œuvre plus intéressante et plus importante. Sartre aurait évité les pièges de la représentation littéraire (P.R. rappelle souvent que pour Sartre faire de la littérature, c'est tricher) dans lesquels aurait donné Camus. De nouveau, même s'il semble attribuer à la littérature une « valeur intrinsèque » (p. 28), l'auteur prend le roman comme un univers fictionnel où se trouvent mises à l'épreuve des notions philosophiques. Il lit donc *La Nausée* sur l'arrière-plan de *L'Être et le néant*. Il s'agit de trouver « la philosophie de *La Nausée* » (p. 27). Ou plus exactement, de vérifier l'adéquation des moyens de la représentation littéraire (formes narratives, style, personnages, thèmes) aux notions philosophiques que ces moyens sont censés véhiculer. Une analyse thématique du réseau des images récurrentes de *La Nausée* constitue peut-être le moment le plus intéressant de cette lecture, mais elle amène le critique à admettre que toutes ces images ne sont pas au service d'idées philosophiques et que certaines renvoient aux fantasmes personnels de leur auteur.

Imperceptiblement l'analyse glisse de l'examen de la manifestation littéraire des catégories philosophiques à ces dernières elles-mêmes. Malgré son préjugé favorable à l'égard de Sartre philosophe (selon P.R. le plus grand philosophe français de notre siècle), l'auteur lui adresse cette critique : « his vision of the world, which is a dark if not a pessimistic one, has contaminated his ontology and led him to false philosophical conclusions » (p. 35). Cependant, convaincu que, contrairement à *L'Étranger*, *La Nausée* est une réussite littéraire, il formule cette conclusion sur le mode interrogatif : « Does this mean that, paradoxically, success depends at least in part, on philosophical error ? » (p. 40).

Le prochain texte retenu pour l'analyse est *Le Mur*, dans le chapitre quatre. P.R. qualifie ce récit de « histoire kantienne » (pp. 41 et 45), car elle pose, à l'instar de Kant, la question du mensonge utile. Cependant, *Le Mur*

prend une tournure peu kantienne à la fin et sert plutôt à illustrer la doctrine sartrienne de la responsabilité totale de l'individu.

Suit un chapitre intitulé « Nature » qui porte sur plusieurs textes de Sartre, dont aucun n'est littéraire. Il s'agit donc d'un *intermezzo* philosophique qui met notre auteur aux prises avec Sartre philosophe. « Aux prises » est le terme approprié, car P.R. commence par élaborer une position très critique à l'égard de Sartre, en particulier quant à son traitement des concepts de « nature », « homme » et surtout « nature humaine » qui joue un rôle important chez Camus, mais est rejeté par Sartre.

Un véritable reproche est formulé à l'adresse de Sartre : d'être au fond un cartésien antihistorique (pp. 55-56), ce qui ne lui permettrait pas d'être à la hauteur de Hegel, Husserl, Heidegger auxquels il se réfère explicitement. Toutefois, après avoir montré ce que P.R. appelle les erreurs de Sartre (« Why does Sartre go wrong? », p. 55), il les fait disparaître en réconciliant les éléments potentiellement contradictoires grâce à l'introduction de différents niveaux de rationalité (p. 54). L'intégrité philosophique de Sartre est ainsi sauvée et sa supériorité sur Camus philosophe définitivement établie, pendant que s'annonce déjà le chiasme de la synthèse finale : meilleur comme philosophe, Sartre doit céder le pas à Camus dans le domaine de la politique : « the political views he [Camus] held in the immediate post-war years seem to me to have been sounder on the whole than those of Sartre » (p. 51).

Le chapitre le plus long du livre est consacré à *La Peste* de Camus. Il s'agit à nouveau d'identifier les contenus philosophiques sous les formes littéraires. Cette interprétation accorde une grande place à une certaine rhétorique didactique. Question : quelle est la signification de la peste, de l'isolement de la ville d'Oran ? Réponse, donnée après avoir testé et rejeté trois réponses fausses ou incomplètes : « Just as the close society of Oran is an image of all societies, including open ones, so, then, the situation depicted in *The Plague* is an image of the human condition » (p. 71). Après avoir donné de la sorte dans l'interprétation allégorique, l'auteur cherche à identifier le message du roman : « The message of *The Plague* isn't that we shouldn't remember and shouldn't hope, but that we shouldn't entertain illusory hopes based on apocalyptic conceptions of rosy, if distant, future. » (p. 70).

Finalement, il passe en revue tous les personnages de *La Peste* afin de vérifier avec quelle fidélité ils véhiculent les idées de leur créateur. Ceci mène à la question de la mauvaise foi de Camus auteur (pp. 84-85), question qui trouvera une réponse étrange : « Bad faith, then, may well be at the root of seriousness (...). Camus is in the position of the man who knows all his efforts are doomed to failure, yet believes he has a duty written in Heaven » (p. 85). La thèse du mauvais philosophe se confirme : la pensée de Camus n'a pas la rigueur nécessaire pour un philosophe, mais, à la fin, la fausseté

des réponses philosophiques est rachetée par une forme artistiquement cohérente (p. 86).

La rupture entre Sartre et Camus est-elle pour autant expliquée? Certes le scénario — visible et caché — de cette brouille a été élargi et approfondi par rapport à la version simpliste qui réduit tout à l'antagonisme des positions politiques. P.R. a le mérite d'avoir opéré cet approfondissement en incluant dans son analyse les personnalités et les engagements pratiques de Camus et de Sartre. Mais surtout d'avoir exploré l'interaction difficile à décrire entre la philosophie et la littérature chez les deux auteurs.

Comme l'objectif explicite de son auteur l'indique, cette étude sur Sartre et Camus se situe dans la région frontalière où philosophie et littérature se séparent et se côtoient à la fois. Comment concevoir cette relation? — c'est là une des grandes questions sous-jacentes à ce livre. Conscient de sa portée, P.R. l'aborde explicitement dans son introduction, mais les réponses implicites qu'il fournit tout au long de ses analyses, sont tout aussi importantes. En réunissant les éléments pertinents, et en schématisant, voici ce qu'on trouve.

Si la philosophie est le domaine des idées, des concepts et de leur articulation qui vise toujours la vérité, la littérature, pour sa part, est plus difficile à cerner, peut-être à cause d'une polyvalence intrinsèque qui lui est attestée par le philosophe (« I believe that works of literature are polyvalent », p. 3). Contrairement à la philosophie qui a le souci de transmettre les pensées avec un maximum de clarté et de transparence, la nature esthétique de la représentation littéraire fait en sorte que ces mêmes pensées sont déformées, mystifiées. Serait-ce parce qu'elle transpose le général (les concepts, la vérité) dans le particulier (les situations, les personnages), ou parce que, en plus d'exprimer la pensée de l'auteur (ce qui semble être la fonction principale du texte littéraire), la littérature exprime aussi ses fantasmes? Ou encore à cause de son souci esthétique pour la cohérence interne de l'œuvre? Quoi qu'il en soit, l'usage qui est fait du langage en littérature inspire de la méfiance au philosophe.

Il est évident que P.R. aborde cette relation en philosophe (cf. son crédo de philosophe : « my object is truth », p. 4), non sans charger cette identité d'un certain pathétique : « as philosophers we have the right and the duty... » (p. 15). Il en découle un programme précis et univoque quand il aborde le texte littéraire : « My desire to extract from literature truths and falsehoods about man and his world » (p. 3). Faire une critique philosophique d'une œuvre littéraire veut donc dire retraduire le particulier en généralité, extraire concepts et vérité de leur enveloppe littéraire. Oserait-on dire : racheter les contenus philosophiques de leur chute dans une forme esthétique? — le ton presque moralisateur du philosophe qui décrit sa tâche fondamentale en face du texte littéraire semble justifier une telle formulation : « literature needs to be demystified » (p. 2).

Le parcours méthodologique qui découle de ces présuppositions théoriques peut être reconstruit ainsi :

- 1) le philosophe étudie les œuvres philosophiques de Sartre et de Camus. Il connaît leur philosophie au point de pouvoir en articuler une critique et dire ce qui y est vrai et faux, bonne procédure et erreur.
- 2) il aborde les œuvres littéraires des mêmes auteurs pour en extraire le contenu philosophique et pour évaluer si la forme littéraire, et plus spécifiquement narrative, exprime adéquatement ce contenu.
- 3) les idées philosophiques ainsi récupérées et épurées sont réintroduites dans l'analyse philosophique.

Il va sans dire que, dans un tel procédé, la littérature ne constitue qu'un détour que ferait l'idée ou le concept philosophique dans une zone périlleuse. C'est à peine si l'auteur se pose des questions sur les raisons d'être de cette zone périlleuse du langage et sur sa fonction particulière chez Sartre et Camus.

Il est vrai que la critique philosophique de P.R. comporte des pages intéressantes ; par exemple quand il analyse concrètement la forme narrative de *L'Étranger* pour évaluer si celle-ci peut rendre la notion philosophique de l'absurde (pp. 14-22). Mais il y a dans un tel procédé le danger de substantier une forme littéraire par rapport à une notion philosophique qu'elle serait, en principe, capable ou disqualifiée de manifester.

Un tel procédé présente aussi le désavantage de produire des critiques négatives, dans le sens qu'il a tendance à aboutir au constat d'échec de la mission philosophique que l'œuvre littéraire aurait eu la tâche d'accomplir. Ce type de critique donne des résultats particulièrement décevants dans le cas de *L'Étranger* qui, philosophiquement réussi ou non, a eu un grand impact auprès du public. Les lecteurs auraient-ils eu tort de lire une œuvre déclarée non-viable par la critique philosophique ?

C'est dans un cas pareil que la critique pratiquée par P.R. me paraît particulièrement improductive. Ce qui est en partie dû au fait que l'auteur s'est volontairement enfermé dans le circuit concept philosophique-forme littéraire-concept philosophique. Un coup d'œil jeté par-dessus la barrière, du côté de la critique littéraire — catégorie dont l'auteur reconnaît l'existence de principe (cf. p. 15) — aurait été profitable. Par exemple dans les travaux de Pierre V. Zima (*L'Ambivalence romanesque*, Paris : Le Sycomore, 1980, et *L'Indifférence romanesque*, Paris : Le Sycomore, 1982) qui, en analysant l'indifférence de Meursault avec les instruments de la critique sociologique et idéologique, le rapproche des personnages de Sartre, Moravia, Musil. Il peut ainsi faire apparaître le paradigme du héros indifférent dont l'importance culturelle et historique ne dépend pas seulement des vérités ou erreurs philosophiques de leurs auteurs ou de l'adéquation à des notions philosophiques.

Certes, ce n'était pas là le projet de P.R. Et pourtant la lecture de son ouvrage nous porte à poser des questions fondamentales sur la « rentabilité » intellectuelle d'une approche si unilatérale, et en quelque sorte en circuit fermé, à une problématique qui est essentiellement bilatérale. D'ailleurs, l'auteur semble avoir une trace de mauvaise conscience, car il renvoie à plusieurs reprises à l'autre critique qu'on peut faire des œuvres littéraires et aux qualités intrinsèques du texte littéraire auxquelles se réfère cette critique. C'est une manière indirecte de tracer les contours de tout ce dont il a amputé une problématique frontalière qui connaît aujourd'hui d'intenses interactions entre philosophes et littéraires : les littéraires articulent des questions d'esthétique philosophique, des réflexions philosophiques sur l'écriture, alors que les philosophes s'intéressent de plus en plus aux questions de la mise en texte et de la matérialité discursive en les appliquant à leur propre activité. Même en philosophie les jours du mythe du langage comme transparence et comme véhicule neutre de l'Idée ou de la Vérité pure sont comptés. La critique philosophique du langage n'est pas passée inaperçue, un de ses résultats concrets nous montre que la philosophie est, elle aussi, un jeu de langage parmi d'autres. Aujourd'hui les « mystifications » et les « distorsions » par le langage ne constituent plus la *differentia specifica* de la littérature, ni le travail sur les concepts celle de la philosophie.

Programme de littérature comparée
Université de Montréal

* * *

Philosophiques

philosophiques

Michel J. Blais, *La logique — une introduction*. Montréal et Sherbrooke, Les Presses de l'Université de Montréal et les Presses de l'Université de Sherbrooke, 1985, 234 p.

François Lepage

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203314ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203314ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Lepage, F. (1986). Compte rendu de [Michel J. Blais, *La logique — une introduction*. Montréal et Sherbrooke, Les Presses de l'Université de Montréal et les Presses de l'Université de Sherbrooke, 1985, 234 p.] *Philosophiques*, 13 (1), 188–194. <https://doi.org/10.7202/203314ar>

MICHEL J. BLAIS, *La logique — une introduction*. Montréal et Sherbrooke, Les Presses de l'Université de Montréal et les Presses de l'Université de Sherbrooke, 1985, 234 p.

par François Lepage

L'ouvrage de Michel J. Blais n'est pas véritablement — et ce malgré son titre — une introduction à la logique, du moins selon l'acception contemporaine de ce terme. *La logique — une introduction* n'en constitue pas moins, par certains de ses aspects, un livre intéressant, malgré certaines lacunes, et l'un des buts que je poursuivrai dans la présente intervention sera d'essayer d'en convaincre mes lecteurs.

Celle-ci comportera trois aspects de généralité croissante. Il s'agira tout d'abord de présenter le contenu de l'ouvrage en tentant de respecter l'ordre des raisons choisi par l'auteur. Mes critiques ponctuelles, sur la forme et le fond, s'inscriront dans cette présentation et je me permettrai d'élaborer une critique un peu plus englobante sur certains thèmes choisis par l'auteur et

sur sa façon de les traiter. Finalement, je me permettrai quelques commentaires sur la pertinence de la publication d'un tel ouvrage et sur son impact dans le champ philosophique au Québec.

Dans son introduction (pp. 9-20), l'auteur se donne pour tâche d'introduire les principaux concepts qui sont à la base du discours du logicien. Les notions de *vérité*, de *validité*, d'*argument*, etc. sont tour à tour introduites dans une tentative de cerner la spécificité de la logique comme discipline en insistant sur son caractère formel. La présentation de l'auteur est claire et attrayante. Je ne lui ferai qu'un petit reproche, celui de ne pas toujours montrer la rigueur un peu pédante qu'on est en droit d'attendre d'une introduction d'un livre d'introduction à la logique. Par exemple, si l'introduction de la notion d'argument valide (p. 10) est irréprochable tout comme celle d'énoncé valide (p. 13), la discussion de la page 17 pourrait laisser croire que la conclusion (qui est un énoncé) d'un argument valide ayant des prémisses évidentes (qui dans le contexte ne peut que vouloir dire « prémisses vraies » si l'on se fie au paragraphe précédent : « La logique s'occupe de la correction des inférences. Inférer, c'est fixer une conclusion sur la base d'évidences, cette évidence étant exprimée par les prémisses. » (pp. 16-17), serait valide. Ou encore, à la page 18 où l'auteur conclut que « ... la grammaire et la logique sont des métalangages, qui étudient des langages qui ont déjà une formulation. » Outre le fait que, dans une introduction à un ouvrage de ce niveau, il soit extrêmement douteux que l'utilisation de concepts comme celui de métalangage soit de quelque utilité (je reviendrai à plusieurs reprises sur cette question), c'est pour le moins un abus de langage que de qualifier la logique de métalangage. Bien sûr, l'utilisation de la notion de métalangage est indispensable à la fois pour décrire l'activité à laquelle se livre le logicien et à l'exercice de cette activité, mais la logique, ainsi que le remarque l'auteur au tout début de son introduction est avant tout une science dans l'acception première du mot. Malgré ces quelques imperfections, l'introduction est excellente et surtout donne l'envie de poursuivre la lecture. L'auteur a en effet su, avec une certaine habileté, suggérer l'intérêt que pouvait avoir l'étude de la logique.

Le chapitre 1 est, suivant un cheminement maintenant classique, consacré à l'étude du calcul des énoncés c'est-à-dire à la logique vérifonctionnelle où les atomes sont des énoncés. Après avoir introduit la notion de vérifonctionnalité d'une manière générale en utilisant la méthode des tables de vérité, la négation, la conjonction, la disjonction, le conditionnel et le biconditionnel nous sont successivement présentés. Quelques problèmes liés à la symbolisation, à la ponctuation et à la traduction sont ensuite abordés. Il s'agit essentiellement de discuter des problèmes de portée des connecteurs et des problèmes d'ambiguïté qui en découlent. À ce propos, la convention (p. 40) concernant les différentes sortes de parenthèses est totalement inutile. La notation parenthésée utilisant une seule sorte de parenthèse est non-ambiguë (la fermante associée à une ouvrante donnée est la première fermante rencontrée — en parcourant la formule de gauche à droite — qui n'a pas encore été appariée, avec la convention que l'on doit

toujours régler d'abord le cas de la dernière ouvrante rencontrée) et introduire une hiérarchie de parenthèses sans spécifier que le seul intérêt de la manœuvre est de nature pédagogique peut porter à confusion : le seul intérêt qu'il y a à écrire

« $(Q \rightarrow P) \wedge [\neg Q \rightarrow (\neg P \wedge \neg Q)]$ » plutôt que

« $(Q \rightarrow P) \wedge (\neg Q \rightarrow (\neg P \wedge \neg Q))$ »

est graphique et n'a aucune pertinence syntaxique.

L'auteur a choisi de ne pas poser la question de l'ambiguïté potentielle de la syntaxe et on ne peut que l'en féliciter : cette question est tout à fait typique des questions métalinguistiques élémentaires qui n'ont rien à faire dans un ouvrage qui se veut introductif. La bonne attitude consiste à choisir, comme l'a fait d'ailleurs l'auteur, une notation minimalement dépayssante et, bien sûr, non-ambiguë. Ce choix étant fait, il est cependant malheureux que l'auteur ne l'ait pas respecté d'une manière absolue. À la page 48, il nous apprend que : « ... " $P \wedge (Q \wedge R)$ " et " $(P \wedge Q) \wedge R$ " ont même valeur de vérité, identique d'ailleurs à " $P \wedge Q \wedge R$ ". » Cette dernière expression n'a pas par elle-même de valeur de vérité, elle n'en acquiert une — en fait deux, mais identiques — que par ambiguïssation de « $P \wedge (Q \wedge R)$ » et « $(P \wedge Q) \wedge R$ ». Le fait que l'on puisse parler de la valeur de vérité de « $P \wedge Q \wedge R$ » n'a de sens justement que parce que l'ambiguïssation syntaxique est ici sémantiquement inoffensive. La situation est pire à la page 50 où l'on retrouve l'expression « $P \rightarrow Q \wedge R$ » sans aucune parenthèse et sans qu'aucune convention de priorité de portée de connecteurs n'ait été introduite dans l'ouvrage (il peut cependant s'agir ici d'une erreur typographique étant donné que l'on ne retrouve nulle part ailleurs cette notation).

Ceci nous amène à la section consacrée aux analyses de vérité (pp. 49-50). Il s'agit d'assigner des valeurs de vérité aux énoncés atomiques et ensuite d'appliquer des règles de réduction (règles valides, bien sûr) que l'auteur emprunte aux *Méthodes de logique*¹ de Quine. Par exemple biffer un 1 dans une conjonction ou un 0 dans une disjonction. Cette méthode lorsque réappliquée systématiquement avec chacune des assignations de valeur de vérité donne naissance à une procédure de décision en ce qui concerne la validité pour le calcul des énoncés. Bien qu'un peu lourde, cette méthode a l'avantage d'être très intuitive et surtout de permettre l'élaboration de la méthode dite de l'attaque sélective (il s'agit d'une méthode pour falsifier un énoncé dont le connecteur principal est un conditionnel) que l'auteur nous expose un peu plus loin. L'exposé est clair et convaincant. Je ne me permettrai qu'un petit reproche, celui de ne pas toujours respecter dans son *usage* la distinction langue-métalangue, d'autant plus que Quine, à qui notre auteur emprunte sa méthode, prend bien soin de signaler à propos de substitutions de 1 et de 0 aux lettres d'énoncés, qu'il s'agit là d'une « méthode graphique commode »

1. QUINE, V.O.W., *Méthodes de logique*, traduction de Clavelin, M., Paris : Armand Colin, 1972.

Cette querelle n'est pas purement formelle. Premièrement, en vertu d'un principe d'économie naturel, l'étudiant est en droit de se demander en quoi les deux règles 5 et 6 sont spéciales, puisqu'elles ont droit à une formulation spéciale. Deuxièmement, la caractéristique essentielle de cette méthode pour calculer la valeur de vérité d'un énoncé complexe à partir des valeurs de vérité de ses composants plus simples, est son caractère « contractant » : pour calculer la valeur de vérité d'une expression complexe, la méthode nous ramène au calcul de valeurs de vérité d'expressions plus courtes ; les expressions étant de longueur finies, la démarche ne peut qu'aboutir. Or, exprimé sous la forme « " $P \rightarrow 0$ " se réduit à " $\neg P$ " », le caractère contractant de la procédure n'est plus du tout évident (il ne l'est que moyennant la convention de la page 50 qui consiste à ne jamais écrire « " $\neg 1$ " mais « " 0 " ni « " $\neg 0$ " mais « " 1 " ». Troisièmement, si le fait d'*utiliser* la règle sous la forme « " $1 \rightarrow 0$ " se réécrit " 0 " et " $0 \rightarrow 0$ " se réécrit " 1 " » est tout à fait justifié (parce que la méthode est fondée), le fait de décrire la méthode de la façon choisie par l'auteur entraîne une certaine confusion métalinguistique : ce n'est pas parce que nous avons convenu de réécrire « " $\neg 0$ " « " 1 " et « " $\neg 1$ " « " 0 " que « " $\neg P$ " devient un nom de la valeur de vérité opposée à celle de « " P " ». Il y a entre les deux place pour un certain calcul, exactement celui correspondant à la définition même du connecteur « " $\neg$ " ».

On trouvera mon purisme un peu démesuré, mais je crois que ce genre de détails a une certaine importance et qu'ils auraient dû recevoir un peu plus d'attention. Un autre exemple se trouve aux pages 74-75 où l'auteur nous propose une série d'implications particulièrement utiles. Dans le tableau de la page 75, se trouvent deux colonnes : à gauche, des règles (valides) de déduction et à droite, en vis-à-vis, l'énoncé valide du calcul des énoncés qui exprime la tautologie correspondante. Par exemple

1. <i>Modus ponens</i> (MP)	$P \rightarrow Q$	$[(P \rightarrow Q) \wedge P] \rightarrow Q$
(Règle de détachement)	P	
		Q

Il me semble pour le moins curieux que les règles d'inférence apparaissant dans la colonne de gauche nous soient simplement présentées comme des implications « données sous une forme intuitivement facile à saisir... » Encore une fois, il ne s'agit pas de reprocher à l'auteur de ne pas s'être étendu sur une distinction, ici celle entre une tautologie dont le connecteur principal est un conditionnel et la règle correspondante (après tout $\vdash P \rightarrow Q$ ssi $P \vdash Q$), mais de ne pas respecter lui-même cette distinction.

Après un court passage explicitement consacré à la notion de métalangue (pp. 81-85) et aux notions connexes, le chapitre se termine sur des questions relevant de la syntaxe. L'auteur aborde alors les problèmes d'axiomatisation (85-89) en présentant le système d'axiomes de *Principia Mathematica* concernant la logique des connecteurs et en donnant quelques exemples de dérivations. Cette présentation, quoique brève, est intéressante

et claire (bien que dans la formulation des règles de formations des énoncés, il ne soit pas fait mention des parenthèses, ce qui rend le langage ainsi décrit pour le moins ambigu...).

Le chapitre 2 est consacré à la logique de la quantification. L'auteur a choisi une approche extrêmement classique. La notion d'énoncé catégorique (p. 95) nous est exposée puis quelques pages sont consacrées aux problèmes de paraphrase (pp. 97-102). Les diagrammes de Venn sont introduits (p. 102) puis utilisés pour l'analyse de plusieurs problèmes d'inférence. Les diagrammes de Venn élargis nous sont présentés (p. 124) et les matières du chapitre sont appliquées à l'étude des sorites (p. 134). Le chapitre se termine sur quelques remarques à propos de la limite de la méthode et un aperçu succinct sur le calcul des prédicats.

L'approche que fait l'auteur est attrayante, les diagrammes sont d'une grande qualité graphique et aident grandement à la compréhension du texte. On ne saurait sous-estimer l'intérêt de l'utilisation de ces diagrammes comme support pédagogique pour la compréhension du calcul des classes. Ma critique ne portera donc pas sur la présentation mais sur le choix de l'approche elle-même.

Il me semble en effet pour le moins curieux, pour un ouvrage qui se veut une introduction à la logique, de restreindre la logique de la quantification de ce que Łukasiewicz qualifiait de « forme corrompue »² de la syllogistique aristotélécienne. Cela suppose que l'on considère que le calcul des prédicats tel que représenté par la logique contemporaine n'est qu'une excroissance de la syllogistique (ce qui est faux, comme l'a montré le même Łukasiewicz³ du moins en ce qui concerne la syllogistique d'Aristote, et trompeur dans tous les cas).

Quoi qu'il en soit, la présentation du calcul des prédicats et de ses avantages sur la syllogistique aurait mérité mieux que les cinq pages que leur a réservées l'auteur. En particulier, l'incapacité de la méthode des diagrammes à fournir une analyse des inférences où des termes relationnels entrent en jeu. L'auteur se contente de donner un exemple de raisonnement contenant des termes relationnels que l'on tiendrait intuitivement pour valide et d'affirmer qu'il « ne saurait s'analyser adéquatement par la méthode de Venn... ». Il me semble que c'est passer un peu rapidement sur une insuffisance fondamentale de la syllogistique et de la méthode de Venn. En fait, c'est justement ce qu'ont en commun la syllogistique et la méthode de Venn qui constitue cette insuffisance. Ce n'est pas l'endroit ici de développer cette question, aussi je me contenterai de quelques remarques et de renvoyer le lecteur aux sources bibliographiques pertinentes⁴.

2. ŁUKASIEWICZ, J., *La syllogistique d'Aristote*, Collection « Philosophies pour l'âge de la science », traduction de Caujolle-Zaslowsky, F., Paris : Armand Collin, 1972, p. 142.

3. *Idem*, pp. 141-143.

4. Outre l'ouvrage de Łukasiewicz déjà cité, on pourra consulter :

BETH, E.W., « Conséquence sémantique et dérivabilité formelle », in Largeault, J. (ed.), *Logique Mathématique*, Paris : Armand Colin, 1972, en particulier pp. 84-87.

Tout d'abord, sur quels principes repose l'utilisation des diagrammes de Venn ? La réponse est simple. L'ensemble des points du plan représente l'ensemble des *sujets* alors que les deux sous-ensembles connexes que détermine chacun des cercles représentent les *prédicats* (les deux régions déterminent respectivement les sujets qui tombent sous le prédicat et ceux qui ne tombent pas sous le prédicat). À partir de là, il est facile de comprendre les aménagements que l'on peut faire pour que ces diagrammes constituent un bon modèle pour la syllogistique. Mais on comprend également pourquoi la logique des termes relationnels demeure rebelle au traitement par les diagrammes de Venn : l'analyse en sujet et prédicat est impuissante à rendre compte des termes relationnels. Le blocage ne se situe donc pas au niveau graphique, mais bien au niveau conceptuel.

J'ai dit plus haut que j'hésitais à qualifier l'ouvrage de Michel Blais d'introduction à la logique ; la principale raison est l'absence presque totale de traitement, même élémentaire, du calcul des prédicats. Et je rejeterai à l'avance l'argument qui voudrait que la syllogistique soit plus près de la logique « naturelle » que le calcul des prédicats : l'auteur lui-même l'utilise (p. 32) pour illustrer la véritable forme logique d'énoncés du français.

Nous arrivons ainsi au chapitre 3 qui est, à n'en point douter, le meilleur de l'ouvrage. À l'aide d'exemples très clairs qui sont précédés et suivis d'explications non moins claires, l'auteur nous propose un inventaire des différents sophismes. On ne saurait trop insister à mon avis sur le rôle formateur pour l'esprit de ce genre d'exercices (par opposition à ces interminables exercices de traduction d'énoncés des langues naturelles en langage du calcul des énoncés dont le seul intérêt me semble être de convaincre l'étudiant qui n'aime déjà pas la logique qu'elle est inadéquate pour l'analyse de la langue de tous les jours). De plus, en ce qui concerne les contenus retenus pour illustrer ces sophismes, l'auteur a su prendre des exemples très vivants quelquefois même de grande actualité. Par exemple, pour illustrer *Tu quoque*, Michel Blais utilise une réponse de Bourassa à une boutade de Trudeau.

Les deux chapitres suivants, très courts et dans la continuité du troisième, sont consacrés respectivement au raisonnement par analogie et à l'étude des dilemmes. Bien que d'un niveau de difficulté légèrement supérieur, ces chapitres restent stimulants et accessibles car le souci pédagogique de l'auteur demeure omniprésent.

Enfin, le sixième et dernier chapitre intitulé « Le raisonnement causal et l'induction » est consacré à l'application de la logique aux discours régulateurs que sont ceux des sciences empiriques. La causalité est interrogée

BLANCHÉ, R., *La logique et son histoire, d'Aristote à Russell*, Paris : Armand Collin, 1970.

CARNAP, R., *L'ancienne et la nouvelle logique*, traduction du général Ernest Vuillemin, Paris : Hermann & Compagnie, 1933.

et les conceptions huméennes présentées de façon très claires. Quelques sophismes d'ordre causal retiennent l'attention de l'auteur et le chapitre se termine sur la présentation du modèle hypothético-déductif en épistémologie. Quitte à retourner une dernière fois le fer dans la plaie, on ne peut ici qu'admirer la virtuosité de l'auteur qui réussit à présenter ce modèle sans faire appel ni même allusion au calcul des prédicats !

... Ajoutons que l'ouvrage contient cent exercices très pertinents regroupés à la fin, une liste des symboles utilisés, un index, une bibliographie et, enfin, une table des matières.

La rigueur et la sélection sont à la mode ces jours-ci dans le système éducatif. Du regroupement des élèves « surperformants » à l'apparition de clubs d'échecs censés avoir une influence favorable sur le développement de la capacité à performer en mathématiques, toute une série de phénomènes impensables voilà dix ans apparaissent comme autant de symptômes d'une mentalité nouvelle et ce, à tous les niveaux.

La logique étant la discipline dont l'objet est justement la théorie de l'inférence valide donc des conditions de conduites des raisonnements valides, on conclut rapidement que l'étude de la logique développe les capacités à raisonner. L'inférence me semble un peu rapide. Probablement que l'apprentissage et la pratique de la logique ne nuisent pas au développement de la pensée formelle, mais je ne vois aucune raison pour que son influence soit plus grande que l'apprentissage et la pratique de l'algèbre ou de l'histoire ou encore de la géométrie (personnellement je crois, à la suite de Platon et pour des raisons qu'il serait trop long de développer ici, que cette dernière discipline est la plus formatrice pour l'esprit). Si on suppose qu'à cette équation simpliste et dans le contexte que je viens d'évoquer, s'ajoute un réflexe corporatiste plus ou moins fort, toutes les conditions se trouvent réunies pour que l'on assiste à de fortes pressions de la part des philosophes pour que l'on fasse de l'enseignement de la logique au collège une priorité. Je crois qu'il est temps de tempérer quelque peu cette ardeur. Et c'est dans cette optique que l'ouvrage de Michel Blais est susceptible de montrer sa valeur. Je crois que la gymnastique intellectuelle que nécessite la maîtrise conceptuelle des contenus de ce livre correspond tout à fait aux attentes dont j'ai fait mention plus haut. Bien plus que d'un enseignement de la logique elle-même, les étudiants ont besoin de la pratique de raisonnements formels coulés dans une langue bien faite. Plus, qu'un ouvrage ayant pour but d'introduire l'étudiant aux concepts et méthodes de la logique contemporaine, *La logique — une introduction* vise à éveiller « l'étudiant à l'importance d'une pensée rigoureuse, quel que soit son domaine d'intérêt particulier, quelque soit son programme d'études spécialisées. » (p. IV de couverture). Je n'ai nul doute que ce but sera atteint.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

René Pellerin, *Théories et pratiques de la désaliénation*.
Montréal, L'Hexagone, 1983, 200 p.

Éric Volant

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203315ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203315ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Volant, É. (1986). Compte rendu de [René Pellerin, *Théories et pratiques de la désaliénation*. Montréal, L'Hexagone, 1983, 200 p.] *Philosophiques*, 13 (1), 195–198. <https://doi.org/10.7202/203315ar>

RENÉ PELLERIN, *Théories et pratiques de la désaliénation*. Montréal, L'Hexagone, 1983, 200 p.

par Éric Volant

L'auteur pose la question de la teneur axiologique et des conditions d'inauguration des entreprises menées par les chercheurs ou les réformateurs. Quelle est la réalité fondatrice de leurs travaux ou de leurs interventions ? Dans quelle mesure le chercheur et/ou le praticien sont-ils les auteurs, au sens propre du terme, de leurs productions ? Celles-ci sont-elles le produit du milieu et trouvent-elles donc leur origine en dehors de l'individu ? Des intérêts sont inévitablement à l'œuvre dans les activités scientifiques, politiques et thérapeutiques. Leurs réalisateurs sont conditionnés par des processus idéologiques, psychologiques et physiologiques. Ils sont engagés dans leurs œuvres de manière factuelle plus qu'ils ne s'y engagent d'eux-mêmes à partir d'une décision qu'ils sont aptes à justifier pleinement. Or, si l'initiative du théoricien ou du libérateur échappe à une véritable prise de décision personnelle, quelle est alors son degré d'auto-implication ? M. Pellerin se propose d'interroger la logique interne qui régit l'activité du chercheur/réformateur, de mettre à jour les composantes existentielles et éthiques de leur démarche et de découvrir les facteurs d'hétéronomie qui y sont déterminants. Au fond, il s'agit d'établir le rapport qui existe entre l'agent et ses productions ainsi que le rapport entre l'agent et ses déterminismes.

L'auteur commence par définir le concept d'aliénation. L'aliénation est « l'état d'une subjectivité dont les processus vitaux (impressions, désirs, actes) ne proviennent pas d'elle-même. Cet état survient lorsqu'une réalité consciente et dynamique est privée des moyens de réaliser ce qu'elle voudrait réaliser pour assumer, obtenir ou manifester sa spécificité, comme initiateur et fondement de droit. » (p. 28). Si le premier aspect de l'aliénation est la « déprivation », le deuxième aspect est celui de la « distance » : « Aliéner, c'est défaire ou empêcher un lien avec ce qui nous appartient en propre. C'est le rejeter, l'exclure, l'abandonner à l'extérieur, renoncer à ce que l'on aliène. » (p. 30). La personne humaine est aliénée *de* quelque ou *dans* quelque chose. Dans le premier cas, elle est séparée de certaines réalités auxquelles elle voudrait ou devrait se lier ou participer. Dans le second cas, elle est liée à une réalité dont elle dépend et qui l'enchaîne. Cette situation se révèle clairement dans l'aliénation mentale. Par son discours et son comportement, l'aliéné mental est séparé ou exclu de la communauté. Par ailleurs, il est lié à cette même collectivité dont il dépend et qui l'empêche d'assumer ses décisions. L'aliénation est, en fin de compte, un processus de désappropriation par lequel l'être humain ne peut plus signer ses œuvres et peut aller jusqu'à perdre son statut de personne.

Une fois défini le concept d'aliénation, l'auteur étudie le réseau de croyances et de valeurs, les objectifs ultimes et fondamentaux, les évidences et les préférences morales des théoriciens et des thérapeutes de l'aliénation.

Ceux-ci ne peuvent pas revendiquer pleinement pour eux-mêmes leurs investissements scientifiques, thérapeutiques ou sociaux. À l'instar de la critique de la culture marquée par la culture et à l'instar de l'interprétation de l'histoire marquée par l'histoire, l'étude et la thérapie de l'aliénation sont marquées par l'aliénation. Les chercheurs et les réformateurs s'imposent des devoirs dont ils ne savent pas si et quand ils les ont assumés comme obligation. Certaines croyances, inculquées par la culture sur la base de besoins biologiques ne sont jamais remises en question et ne semblent pas réclamer de justification rationnelle. Cette forme d'aliénation n'est pas nécessairement négative. En effet, on peut être conscient d'un acte et bien le gérer sans l'avoir inauguré. On peut être l'exécutant intelligent de ses œuvres sans en être l'initiateur.

En dehors de la perspective déterministe traditionnelle, les entreprises théoriques ou pratiques ne sont intelligibles que si l'on pose « une sorte de détermination première, un fait originaire constituant une "motivation" elle-même immotivée. » (p. 70). C'est ainsi que l'auteur introduit la notion-clé de son livre. Celle-ci n'est nulle autre que l'espoir qu'il décrit comme une orientation vers des valeurs, la perception et la valorisation des possibles au-delà des faits actuels, une confiance avertie grâce à laquelle on décide de faire en mieux, en présument que l'engagement que l'on prend ou le refus que l'on oppose soient justes et corrects. On ose croire que les résultats positifs soient possibles et souhaitables. En tant qu'événement indécidable que la conscience reçoit et à laquelle elle consent, l'espoir est une forme d'aliénation. Il est l'expérience de vouloir que quelque chose advienne sans pouvoir le produire nous-mêmes. En même temps, l'espoir constitue déjà une amorce de désaliénation en tant qu'ouverture créatrice de possibles meilleurs. La situation courante de l'humanité de l'homme, c'est l'aliénation, la désaliénation serait son achèvement, processus sans cesse à reprendre et toujours inachevé.

L'aliénation éthique positive marque toutes les décisions et interventions humaines volontaires. Elle met en évidence l'absence d'une justification finale, définitive, universelle de n'importe quelle valeur. Or, la valeur d'une valeur ne peut pas être établie sur le plan rationnel. En effet, « il faudrait *savoir* ce qu'est notre devoir, c'est-à-dire ce qu'il faut que nous fassions de notre propre volonté. Il faudrait ensuite ou, en même temps, *décider* d'assumer le devoir dont nous aurions obtenu la connaissance précise et certaine, et dont nous pourrions maîtriser les moyens de l'assumer. Il faudrait savoir pourquoi nous devrions vouloir ce que nous découvrons être notre devoir. » (pp. 140-141). À la question : « Pourquoi comprendre et améliorer les situations aliénées des hommes ? », l'auteur répond : « C'est parce que nous sommes en train d'espérer des résultats justes et moralement nécessaires ou, dit d'une façon plus modeste, psychologiquement ou socialement rentables ».

L'auteur critique les interventions moralisatrices et thérapeutiques ainsi que les techniques de planification du comportement (mode, propagande, éducation, formation professionnelle, etc.) dans la mesure où elles

sont limitatrices de l'initiative personnelle. L'auteur les appelle des « technologies au service des désirs et des besoins ». Elles jouent sur les désirs les plus stables des individus, augmentent la sécurité et même la satisfaction des individus, mais elles renoncent à la reconnaissance d'autrui comme personne. Pour qu'une intervention soit personnalisante, il faut que les bénéficiaires espèrent que quelqu'un digne de crédibilité décide de reconnaître leur existence comme valeur et leur statut de personne, au-delà ou indépendamment de leurs œuvres.

En terminant, l'auteur décèle chez Marx une intuition qui confirmerait le bien-fondé de sa perception de la désaliénation. Selon Marx, la désaliénation n'est pas une appropriation individuelle personnelle, mais une réalisation de l'interdépendance matérielle des membres d'une collectivité. Dans ses rapports avec les autres au niveau de la production et du travail, l'individu reçoit son humanisation. En dépit du pouvoir moral qu'il accorde au processus historique et aux structures sociales, Marx aurait compris que la désaliénation ne peut pas être le produit de l'individu isolé. L'homme se réalise par une relation avec ses semblables, inspirée de respect et de gratification.

Dans cette étude rigoureuse et austère, l'auteur parvient à bien circonscrire le concept d'espoir. Se situant entre la croyance naïve en la liberté humaine radicale et les déterminismes scientifiques, il conçoit l'espoir comme un facteur événementiel qui advient à l'individu, lequel y consent sans l'avoir inauguré. Cet espoir motive l'individu à décider et à agir pour le mieux. L'auteur opte pour une perspective utilitariste lorsqu'il présente l'individu qui espère comme étant celui qui ose parler sur la rentabilité morale, politique ou psychologique de ses actes. Par le recours au concept d'espoir, l'auteur empêche la disparition du sujet. Car c'est celui-ci qui pense et qui agit consciemment et volontairement, même s'il n'est pas auteur initial et exclusif de ses activités. Cependant, l'espoir comme pari d'agir pour le mieux, d'où vient-il ? Quelle est la source de cet événement ? S'appuie-t-il sur la mémoire du passé, l'analyse du présent ou les prospectives de l'avenir ? Sur l'expérience et la maturité de celui qui espère ? Or, si c'est le cas, dans ces diverses opérations de l'esprit, les interférences des déterminismes psychologiques, culturels et politiques abondent. Si ce n'est pas le cas, l'espoir s'appuie sur la foi en des promesses d'avenir, entretenues par les utopies ou les religions. Le caractère rationnel de celles-ci peut consister dans la critique du présent, mais non pas dans leurs représentations symboliques de l'avenir. Ou bien, l'espoir est une décision en fonction d'une situation de fait dont l'existence et la fin échappent à notre contrôle. C'est cette dernière option que l'auteur choisit. La dernière page de ce livre fort suggestif est sur ce point très illustrative : « ... il faut admettre que *décider*, c'est sauter dans un train en marche, sans se rendre compte qu'on y a été poussé... L'aliénation est notre position dans ce train, et elle n'implique pas de sentiments nécessairement négatifs, dans la mesure où nous pouvons nous réjouir de faire le voyage, aussi bien que nous attrister de ne pas savoir où nous aboutirons... N'ayant pas posé nous-mêmes les rails, nous ne savons

pas où ils mènent, et nous pouvons être assis dans un wagon qui inclut l'expérience que nous arriverons quelque part, ou dans un wagon qui inclut l'expérience encore indécidée, que nous n'allons nulle part. Les libérateurs et les intervenants prétendent conduire le train ou poser les rails, mais ce sont finalement de simples passagers. » (pp. 188-189).

Ce livre invite les chercheurs et les intervenants à découvrir avec beaucoup de modestie le lien organique qui les lie souvent à leur insu et confusément à la communauté. Ils ne naviguent pas comme seuls maîtres à bord d'un navire confondu avec l'océan. Ils participent, sans l'avoir décidé, à une force d'être ensemble, à un « vouloir-vivre ensemble » non rationnel et non logique, que Michel Maffesoli appelle la « conesthésie sociale ». Ce ne sont pas eux les grands mandarins au pouvoir qui connaissent et imposent le « devoir-être » d'une société, mais ils partagent l'« espoir-être » et le « pouvoir-être » d'une communauté. Celle-ci cherche, dans le clair-obscur de son existence tragique, à donner signification et orientation à son quotidien individuel et collectif.

Département des sciences religieuses
UQAM

Remerciements à nos lecteurs

Volume 13, numéro 1, printemps 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203316ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203316ar>

[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

(1986). Remerciements à nos lecteurs. *Philosophiques*, 13 (1), 199–199.
<https://doi.org/10.7202/203316ar>

REMERCIEMENTS À NOS LECTEURS

Depuis le 1^{er} janvier 1983, les personnes suivantes ont accepté d'évaluer des textes pour *Philosophiques*. Nous les en remercions vivement.

AUDET, Jean-Paul
AYOUB, Josiane
ARNOLD, Keith
ARONOVITCH, Hilliard
BAZAN, Carlos
BLAIS, Martin
BLAIS, Michel
BOUCHARD, Guy
CARIGNAN, Maurice
CARNOIS, Bernard
CHABOT, Marc
CHARRON, Ghislain
CHENÉ, Adèle
CHARNET, Mercedes
CLOUTIER, Yvan
DE BUJANDA, Jesus
DUCHESNEAU, François
DUMONT, Fernand
GAGNÉ, Paul
GARCEAU, Benoît

GERAETS, Théodore
GIROUX, Laurent
GRONDIN, Jean
HÉLAL, Georges
KAUFMANN, Nicolas
KING-FARLOW, John
KLIMOV, Alexis
LACHARITÉ, Normand
LAGUEUX, Maurice
LEGAULT, Georges
LEMAY, Diane
LEROUX, Georges
LEROUX, Jean
LETOCHA, Danièle
LÉVESQUE, Claude
LUC, Laurent-Paul
MONTPETIT, Raymond
MARCIL-LACOSTE, Louise
McCALL, Storrs

McCORMICK, Peter
McKINNON, Alastair
MENDENHALL, Vance
MEUNIER, Jean-Guy
MIGUELEZ, Roberto
MORIN, Serge
NADEAU, Robert
PANACCIO, Claude
PAQUET, Léonce
PARADIS, André
PESTIEAU, Joseph
PUCETTI, Roland
RENAULT, Marc
RIOUX, Bertrand
SAINT-ARNAUD, Pierre
TCHAO, Joseph
TREMBLAY, Robert
VANDERVEKEN, Daniel
VALCKE, Louis