

L'histoire guérie du concept par l'imagination

Place et fonction de l'imagination dans le marxisme contemporain

Gérard Raullet

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203116ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203116ar>

[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

Raullet, G. (1979). L'histoire guérie du concept par l'imagination : place et fonction de l'imagination dans le marxisme contemporain. *Philosophiques*, 6 (2), 211–234. <https://doi.org/10.7202/203116ar>

L'HISTOIRE GUÉRIE DU CONCEPT PAR L'IMAGINATION

Place et fonction de l'imagination dans le marxisme
contemporain

par Gérard Raulet

L'appel à l'imagination est un lieu commun. Un lieu commun qui, comme le bon sens, n'a sans doute jamais été mieux partagé que dans notre civilisation technicienne, tout entière dominée par la productivité. Les « bons » technocrates doivent, en principe, associer aux qualités du gestionnaire « un peu d'imagination ». Ceux qui condamnent l'actuelle formation des gestionnaires et l'enseignement économique dans son ensemble (ainsi Marc Guillaume et Jacques Attali dans leur *Anti-économique*, P.U.F., Paris 1975) diagnostiquent le mal comme la déperdition des facultés imaginatives : « Au-delà des comportements qu'elle organise, l'éthique dominante diminue les capacités imaginantes de l'homme . . . L'homme ne veut plus raisonner que par rapport à ses propres connaissances et au processus socio-économique qui donne un sens matérialiste et unidimensionnel à sa vie. Or l'optimisme aveugle du libéralisme et le catéchisme conflictuel du marxisme ne suffisent pas à proposer une espérance crédible . . . » (*op. cit.*, p. 235). Le remède est-il celui qui s'est écrit en ces termes sur les murs : « L'imagination au pouvoir ! » ?

Le présent travail se propose en somme de questionner un lieu commun et un slogan. Il tente de le faire en interrogeant la fonction de l'imagination dans la philosophie de l'histoire et en particulier dans le Matérialisme Historique, à partir de cette constatation frappante que deux des courants les plus importants du marxisme contemporain — la Théorie critique

de l'École de Francfort et la philosophie d'Ernst Bloch — procèdent d'une réhabilitation de l'imagination dans la conception dialectique de l'histoire.

APPROCHE : EN QUEL SENS LA POLITIQUE REQUIERT-ELLE L'IMAGINATION ?

Dans *Héritage de ce temps*, Bloch reproche à la gauche allemande, impuissante devant la montée du fascisme, d'avoir « manqué d'imagination ». Trop « rationnelle », elle s'est laissé déborder par l'imagination populaire exaltée par le national-socialisme : « Dans la mesure où la propagande marxiste ne dispose d'aucune contrepartie à opposer au mythe et qui puisse rendre effectives les prémices mythiques, révolutionnaires les rêves dionysiaques, l'effet produit par le national-socialisme révèle également une part de responsabilité d'un marxisme vulgaire par trop répandu . . . Le succès de l'idéologie national-socialiste atteste le trop grand progrès du marxisme lorsqu'il est passé de l'utopie à la science¹. » Le reproche de banalité adressé aux grandes organisations politiques est en lui-même fort banal, tant nous avons pu, en toute sincérité, recourir à lui à chaque échec de la gauche, soit, au bas mot, au moins deux fois dans les dix dernières années. Il est beaucoup moins banal si l'on songe que Marx, faisant avec *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* œuvre d'« histoire originale » — comme dirait Hegel —, décrit une stratégie des classes dont l'imaginaire est le milieu et l'instrument privilégié : « Même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crises révolutionnaires que (les hommes) évoquent craintivement les esprits du passé, qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté. » L'histoire devient la scène d'un théâtre où la pratique sociale se joue selon les catégories d'un imaginaire. Et pour saisir cette pratique actuelle, Marx recourt à des catégories esthétiques ; il procède, selon la définition hégélienne de l'histoire originale, « en traduisant les apparences extérieures en conceptions

1. Bloch, *Héritage de ce temps*, Paris, Payot, 1978, p. 59 sq.

intériorisées . . . *ainsi que le fait le poète*, qui transforme le matériel de la perception en images mentales² ». La catégorie blochienne d'« imagination politique » (*politische Phantasie*) prend ici tout son sens. Il s'agit non seulement de redécouvrir un fonds imaginaire qui permette au marxisme de figurer de manière accessible aux sens son Idée émancipatrice, qui lui permette aussi de comprendre l'imaginaire social et d'en hériter, donc de rester en prise sur un vécu irrationnel ; *il s'agit plus fondamentalement de l'idée que l'imagination, en tant, d'ailleurs, qu'elle est ce vécu, constitue la temporalité propre de l'histoire inachevée, toujours agie et pensée par ses acteurs dans un présent lourd de passé et gros de futur*. La démarche dialectique du *Principe Espérance*, ce système ouvert sur la pratique, peut être légitimement conçue comme l'articulation méthodique de l'imagination et de l'histoire aux différents niveaux de leur rencontre, en particulier la *constitution (Beschaffenheit)* de la conscience historique, la « conscience anticipante ». Quant au dernier chapitre, il rappelle la lettre de Marx à Ruge de septembre 43, plusieurs fois citée aux étapes essentielles de l'œuvre et désignant donc un enjeu central : les rapports entre le « rêve d'une chose » et la Chose même, médiés par l'« imagination objective ». Développée par Bloch sur le mode d'une phénoménologie, cette médiation pose une question liminaire qui engage sans nul doute, s'il y va de l'histoire vécue et pratiquée, la spécificité du marxisme face à Hegel : qu'en est-il de l'imagination chez Hegel ?

IMAGINATION ET CONCEPT DANS LA DIALECTIQUE DE L'HISTOIRE

Au vrai, les catégories de *Bildung* et *Einbildung* suggèrent d'emblée qu'une problématique de l'imagination comme temps de l'histoire, requise par la dualité irréductible du concept et du vécu, y sera sans cesse « doublée » par le point de vue de l'histoire philosophique posant comme principe herméneutique la réalisation du concept, donc la recherche de ses formes *médiées, les degrés dans la conscience de la liberté* et non l'expérience, irréductible jusqu'à nouvel ordre, de l'irrécconciliation de la nature et de la liberté. Soit, si l'on veut, la

2. Hegel, *Conférences sur la philosophie de l'histoire*, Introduction.

différence bien connue entre l'aliénation positive de Hegel et l'aliénation négative de Marx. Pour le philosophe qui se sait en possession de l'achèvement, tout est simple moment du devenir total, tandis que pour Marx nous nous trouvons au cœur d'une tâche³. Le sens, la vérité des expériences de la conscience qui s'extériorise (*Entäußerung*) est à chaque instant la pénétration de l'esprit dans le monde, en sorte que chez Hegel l'aliénation est *inspiration* et qu'on ne trouve au fond la trace d'une problématique de l'imagination que sous la forme du schéma mystique, où la *Bildung* est l'image du Christ pénétrant l'âme de l'homme. L'esthétique pourra certes être chargée de significations historiques, mais l'appréhension esthétique du monde ne pourra jamais être qu'une *traduction*, le cas échéant dominante (par rapport aux autres traductions possibles : religieuses ou philosophiques), mais n'ayant jamais son sens en elle-même, n'étant pas ce qui *constitue* en profondeur le rapport de l'homme à son histoire ; elle est toujours seconde par rapport au principe qui constitue l'histoire, et son statut, qui se révèle d'ailleurs lorsqu'elle atteint elle-même le maximum de sa puissance, est celui d'un outil. Le dernier des huit paragraphes consacrés par la *Propédeutique philosophique* à l'imagination déclare clairement que « l'imagination poétique, en tant qu'imagination productrice (*Phantasie*), est *au service* des idées et de la vérité de l'esprit en tant que telle ». On ne saurait certes dire que la philosophie hégélienne ignore l'imagination ; d'une part, l'importance de l'*Esthétique* suffit à le montrer et, d'autre part, Hegel loue assez la conception kantienne de l'imagination⁴ : « Cette liaison (entre l'entendement et la sensibilité) est l'une des plus belles pages de la philosophie kantienne . . . » ; mais il reproche en même temps à Kant de n'avoir pas vu que, ce faisant, il saisissait l'*unité* de l'entendement et de l'*intuition*. Hegel barre donc d'emblée la spécificité d'une troisième dimension et du même coup le fait qu'elle soit le mode selon lequel est vécue une coupure, une irréconciliation, une situation d'altérité, d'aliénation. Dans une conversation avec Adorno⁵, Bloch explique

3. J.Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Éd. du Seuil, 1972, p. 28 sq.

4. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, éd. Glockner, t. 19, p. 570.

5. In *Gespräche mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, 1975, p. 69.

ce rôle secondaire de l'imagination par la présence dans la philosophie hégélienne de cette *tendance objective* qu'est le devenir-monde de l'Esprit. L'œuvre de l'imagination, ou les œuvres d'imagination, sont toujours chez Hegel une figure de l'unité de l'esprit. Toute *Vorstellung* (et l'imagination est réduite à la *Vorstellung*, cf. *Philosophische Propedeutik* 35, 204, 205) est présentation déficiente de l'absolu. Or, Bloch et Adorno expriment en même temps la crainte que la tendance objective, prise cette fois au sens des conditions économiques et sociales, ne produise dans le marxisme la même dévaluation de l'utopie au profit de la « science », c'est-à-dire, puisqu'il s'agit alors du marxisme vulgaire, l'idée que l'histoire est un processus objectif que la connaissance a pour tâche d'observer de son mieux et d'accompagner vers son dénouement inéluctable. On connaît l'échec coûteux de cette conception kautskyenne. Il s'agit donc de déterminer dans quelle mesure l'imagination intervient de façon décisive dans une conception de la pratique historique comme tâche inachevée, dans quelle mesure la tendance objective, sans doute déterminante en dernière instance, se médie en praxis au moyen d'une « imagination objective » répondant à cet impératif de la lettre à Ruge parfaitement transposable au « Marx de la maturité » : il faut « développer pour le monde, à partir de ses propres principes, des principes nouveaux ».

L'IMAGINATION POLITIQUE REQUIERT UN « RETOUR À KANT ». UN EXEMPLE SYMPTOMATIQUE : L'ÉCOLE DE FRANCFORT

Il est symptomatique que confrontés à l'impuissance stratégique des partis marxistes, les courants qui naissent dans les années vingt cherchent tous leur salut historique et un renouvellement de la dialectique marxiste dans une remontée au-delà de Hegel. Raviver l'intention émancipatrice en se servant de la critique kantienne de la Raison pratique fut, comme nous avons tenté de le montrer dans *Marxisme et théorie critique*, l'un des motifs majeurs de cette manœuvre stratégique dans la Théorie critique de l'Institut de Recherches sociales de Francfort⁶. Mais, plus ou moins directement, l'imagination et

6. P.L. Assoun, G. Raulot : *Marxisme et théorie critique*, Paris, Payot, 1978.

la dimension esthétique se sont rapidement dessinées comme le lieu présent d'un marxisme réactualisant la contradiction entre l'être et l'utopie d'un devoir être. Sous la direction de Hans Cornelius, Horkheimer consacre son doctorat à « l'antinomie de la faculté de juger téléologique » (1922) ; en 1925, il écrit sa grande thèse sur « la critique kantienne du jugement comme trait d'union entre la raison pure et la raison pratique ». L'intérêt qui domine ces travaux est fondamentalement politique, et même si exclusivement politique qu'il atténue manifestement chez Horkheimer la conscience du blocage des rapports théorie-pratique et se concentre, non sur le jugement esthétique, mais sur le jugement téléologique. Contre Hegel, Horkheimer souligne le dualisme entre la connaissance et la volonté, mais il utilise la critique hégélienne de Kant pour contester le caractère insurmontable de ce dualisme. Le dépasser est une tâche historique. Le pas vers l'esthétique est indirectement franchi une dizaine d'années plus tard, dans « Égoïsme et mouvement vers la liberté » (*Egoismus und Freiheitsbewegung*, 1936), qui reprend la critique du dualisme kantien par celle du divorce entre la sensibilité et la moralité — donc sous une forme proche de la démarche qui portera Marcuse vers « le domaine de l'esthétique » dans *Éros et civilisation*, c'est-à-dire vers la critique kantienne du jugement esthétique et l'usage critique qu'a tenté d'en faire Schiller en politique. Marcuse aborde en effet le problème dès 1938, dans un essai « Sur l'hédonisme » publié par la *Zeitschrift für Sozialforschung* : « la réalité du bonheur, y écrit-il, est la réalité de la liberté conçue comme auto-détermination de l'humanité libérée dans sa lutte contre la nature. » Comme chez Kant le bonheur individuel s'accomplit avec la victoire de la rationalité ; mais, à la différence de Kant, Marcuse, comme Horkheimer, défend la recherche du plaisir et en particulier l'eudémonisme comme un moment de la totalité humaine libérée (la Raison étant l'autre moment), ou du moins comme contenant un moment de vérité tendant vers cet accomplissement. Les grandes lignes de la pensée marcusienne sont d'ores et déjà tracées.

De sa période heideggerienne Marcuse a retenu le rôle central de l'imagination chez Kant, souligné par Heidegger

dans *Kant et le problème de la métaphysique*. Son essai de 1930, « Marxisme transcendantal », voit dans le temps des schèmes et dans l'imagination la véritable forme de la temporalité historique. La puissance historique médiatrice de l'émancipation visée par la Raison pratique est donc l'imagination qui établit un pont entre le sensible et l'intelligible, la densité concrète des individualités et l'universalité utopique des fins. Cette remarque, bien qu'elle ne soit nullement le thème central de l'essai, a une signification décisive pour la pensée de Marcuse et pour l'indice esthétique qui vient marquer la remontée à Kant de la Théorie critique. Elle signale en effet un glissement du statut de l'Idée de la raison idéaliste, à laquelle on recourait pour réactiver l'émancipation : ce n'est plus l'idée de la Raison pure pratique mais l'Idée de l'esthétique qui constitue dès lors la référence de la Théorie critique, c'est-à-dire la volonté de médiation que figure l'accomplissement esthétique de l'anticipation dans une forme sensible⁷.

SCHILLER OU L'ESTHÉTIQUE KANTIENNE EN POLITIQUE

C'est en tout cas ainsi qu'*Éros et civilisation* concevra le rôle de l'imagination kantienne, comme faculté unifiante dans la connaissance et dans l'esthétique⁸ :

« Dans la philosophie de Kant, l'antagonisme fondamental entre le sujet et l'objet se reflète dans la dichotomie entre les facultés mentales : sensibilité et entendement ; désir et connaissance ; raison pratique et raison théorique . . . Une troisième faculté doit médiatiser les rapports entre la raison théorique et la raison pratique — une faculté qui offre un moyen terme entre le domaine de la nature et celui de la liberté et relie les facultés inférieures et supérieures . . . »

Il reste que l'harmonie des facultés établie par le jugement esthétique demeure subjective. Pour envisager une réconciliation objective il faut donc se tourner, comme le faisait Horkheimer, vers le jugement *téléologique*. Toutefois, note Marcuse, l'influence de la *Critique du jugement* dépassa d'emblée ce départ entre le sujet et l'objet, et c'est moins de cette

7. « Marxisme transcendantal », in *Philosophie et révolution*, Paris, Gonthier/Médiations, 1969, p. 5-17 et p. 24.

8. *Éros et civilisation*, Paris. Éd. de Minuit, 1968, p. 153 sq.

propédeutique théologique que voulait être la téléologie que de l'esthétique kantienne que l'idéalisme allemand tenta de tirer des conséquences politiques pour l'intervention historique de l'homme. Schiller, dans sa 8^e *Lettre sur l'éducation esthétique*, conteste qu'une civilisation de la Raison, exclusive à l'égard des penchants, puisse réconcilier l'homme avec lui-même et avec son monde. Comment atteindre à l'harmonie que le jugement téléologique montre dans la nature si nous n'accomplissons pas en nous notre propre réconciliation entre notre entendement, qui connaît les lois de la nature, et nos penchants naturels ? La réunion des fins humaines et des fins naturelles semble à Schiller inconcevable si la raison ne se réconcilie pas d'abord avec les sentiments. En ce sens la philosophie de l'histoire se déplace de la Raison pratique à l'esthétique, du concept éthique de liberté au libre jeu des facultés mentales dans la jouissance esthétique, qui est, à tout le moins, symbole sensible de la liberté morale^{8b}. Les créations de l'histoire humaine seront conçues comme des objets esthétiques — d'où la définition de l'État comme « la plus belle des œuvres d'art ». Or, du même coup, l'esthétique vise à la production d'objets harmonieusement insérés dans l'ordre naturel. Plus que jamais l'acteur de l'histoire, dont le statut s'assimile à l'artiste, devra créer « comme la nature » ; mais sa tâche se complique, comparée à celle de l'artiste, puisqu'il ne s'agit plus seulement pour lui de produire des objets qui « semblent » naturels :

« Dans le cas de l'État l'artiste politicien doit aborder sa matière avec un tout autre regard que celui de l'artiste créant une œuvre d'art : non seulement subjectivement et en cherchant à produire un effet trompeur pour les sens mais objectivement et en visant l'intériorité de son être, il doit en préserver la particularité et la personnalité » (4^e Lettre).

Une des conséquences de cette esthétique est la volonté constante de marquer l'*objectivité* des moments de réconciliation qu'elle construit, en particulier dans le cas de la *grâce*. Avec la grâce et la belle âme, Schiller vise une réalisation objective de la beauté. Il joue, dans ce but, sur l'expression « Freiheit in der Erscheinung » qui lui permet de pousser la belle apparence

8b. Ernst Cassirer : *Freiheit und Form*, 1916, p. 443 sq.

vers une existence réelle *et connaissable* de l'objet beau, c'est-à-dire de dépasser l'esthétique subjective dans une esthétique objective. Il est en effet clair, d'un point de vue kantien, que pour fonder la réconciliation réelle des deux critiques et la réunion harmonieuse de la nature et de la liberté, il fallait surpasser la construction en parallèle des deux téléologies de la *Critique du Jugement*, aller plus loin que la téléologie d'une réconciliation *future* de la nature et de la Raison morale, en recourant non seulement à l'analogie de cette réconciliation dans l'art mais en faisant de la téléologie subjective *le moyen par lequel* s'accomplit la téléologie objective. Le traité *Sur la grâce et la dignité* distingue, sur la base de l'opposition kantienne entre le beau naturel et le beau artistique, la beauté architectonique et la beauté gracieuse. La beauté architectonique est une création naturelle et existe partout où la nécessité naturelle nous apparaît bien proportionnée ; par exemple dans le physique d'un être humain. La beauté gracieuse lui est incomparablement supérieure. Elle peut d'ailleurs être l'apanage d'un être humain dénué de beauté naturelle. Ce n'en est pas moins une réalité objective ; il n'est pas seulement le symbole de la liberté mais son incarnation sensible, l'immanence du suprasensible dans le sensible. En elle la nature exécute les mouvements de l'esprit tout en gardant l'apparence d'être libre, ce qui ne pourrait être le cas si la nature morale exerçait une contrainte sur la vie sensible. Mais du même coup la beauté gracieuse ne relève pas d'un acte volontaire : elle est un mouvement involontaire qui surgit de la nature comme son libre effet. Elle ne se laisse d'ailleurs saisir que comme l'émergence de cet effet, l'apparition spontanée de son mouvement. Il s'agit d'une tentative pour échapper à la problématique de l'imagination — représentation. La beauté morale est une forme dont la figuration ne se produit que par le mouvement. Cette notion de mobilité est ici l'élément essentiel. La réconciliation de la nature et de la liberté s'accomplit dans un mouvement qui est la traduction sensible, objective, du libre jeu de nos facultés dans la jouissance esthétique, de l'accord harmonieux de l'entendement et de l'imagination. Or, selon Kant, le jugement esthétique est l'appréhension d'un objet selon sa forme, non rattachée à un concept en vue d'une connaissance déterminée, et cette

appréhension, ajoute-t-il, « ne peut jamais s'effectuer sans que la faculté de juger réfléchissante, même inintentionnellement, ne la compare, à tout le moins, avec sa faculté de rapporter des intuitions à des concepts » (*Critique du jugement*, trad. fr., p. 30). Ainsi naît, « inintentionnellement », l'accord de l'imagination et de l'entendement. Mais ainsi s'établit aussi une liaison — « à tout le moins » à titre de comparaison — entre la fonction constitutrice de connaissances de l'imagination dans la Critique de la Raison pure et sa fonction esthétique. Le mouvement dont parle Schiller pourrait bien être le temps des schèmes ; *le jeu serait mouvement dans le temps*. Il ne resterait plus qu'un pas à franchir pour que ce temps devienne celui de l'histoire. Au demeurant, plusieurs indices montrent que l'activité politique, telle que conçue par Schiller, relève du mouvement de la grâce : la comparaison avec l'État libéral, où le souverain n'a pas besoin de recourir à la contrainte pour faire régner la liberté mais où il lui suffit de laisser librement agir le mouvement propre du corps social, et, dans la 4^e Lettre, l'idée que « l'artiste en pédagogie et en politique » se meut sur le terrain d'une beauté objective qu'on ne saurait concevoir comme le résultat d'un art mécanique, d'une technique, donc de la seule connaissance (toujours insuffisante) des lois naturelles : ce que Kant appelle « Staatsklugheit ». Le statut de son activité politique est absolument comparable à celui de la grâce, à la fois objective et supérieure aux produits de la nature.

RÉGRESSION À LA BELLE ÂME

La grâce trouvant son accomplissement dans la belle âme, *l'histoire serait-elle donc l'œuvre de la belle âme ?* La critique hégélienne bien connue de la belle âme devrait permettre d'évaluer la signification historique de cette tentative de synthèse de l'objectif et du subjectif dans le mouvement. Pour Hegel, la belle âme est encore à mille lieues de l'« art authentique » qui accède au « cercle commun à la religion et à la philosophie » (*Esthétique*, Éd. Glockner, t. 12, p. 26 sq), ce cercle de l'Esprit absolu dans lequel la réconciliation culmine, sur la base du monde moderne et de la liberté qu'il a réalisée en reconnaissant la nature comme sienne. La belle âme n'est

encore que la préfiguration lointaine, subjective, immédiate, de cette identité. Elle est, dit Hegel, beaucoup plus contemplation de soi qu'action déterminée : « Son action est la contemplation de sa propre divinité » (*Phénoménologie*, trad. fr., t. II, p. 187). Le pas qui mène à l'histoire reste encore à franchir, mais il est douteux que Schiller n'en ait pas été conscient. Il suffit pour s'en persuader de prendre au sérieux cette remarque apparemment anodine qui conclut le passage sur la belle âme : « Dans l'ensemble on trouvera plus aisément la grâce parmi le sexe féminin. » Le fait que la belle âme soit féminine indique une nouvelle polarité que nous retrouvons dans la *Phénoménologie* pour désigner une culture bien précise, que Schiller dit lui aussi « féminine » : celle des Grecs, que les *Lettres* n'érigent nullement en modèle absolu, mais évoquent toujours dans une perspective historique, à titre de *contraste* (Lettre 6) proposé par le *passé* et permettant un parallèle entre le dépassement de la sauvagerie naturelle et la tâche que les Lumières doivent encore assumer : dépasser la *barbarie* de la Raison (Lettres 4 et 5). Il existe des parentés incontestables entre la belle âme et la belle individualité grecque ; elle est, en effet, bien plus « *ethos* »⁹ que moralité au sens kantien. Du point de vue hégélien, la belle âme trahit donc les mêmes limites que la *Sittlichkeit* grecque ; dans le chapitre « *Moralität* » de la *Phénoménologie*, elle n'est certes pas la dernière figure ; après elle vient la reconnaissance et le pardon du péché, la dialectique de la belle âme et de l'action convaincue avec son péché nécessaire mais pardonné. L'immédiateté de l'*ethos* chez les Grecs est avec la législation d'une conscience morale formelle dans le même rapport que la spontanéité de la belle âme avec la loi morale qu'elle tient de Kant ; leur rapport est spontané et naturel. C'est en soulignant cette immédiateté qui n'a pas encore connu l'histoire que Hegel définit la *polis* grecque par ces mots très schillériens : « L'esprit grec comme esprit éthique est donc l'œuvre d'art politique. » Si la belle âme schillérienne avait une réalité historique et politique, celle-ci ne pourrait donc se concevoir que sur le modèle de la *polis* grecque. Or la Lettre 6 montre

9. Le terme se trouve chez Schiller, in « *Anmut und Würde* », *Schriften*, Insel-Verlag, p. 183./National-Ausgabe, t. 20, p. 289.

bien que les Grecs ont réalisé une forme de totalité harmonieuse et exemplaire qui ne pouvait survivre aux petites républiques. En opposition à cette harmonie immédiate, l'histoire qui mène à l'époque contemporaine est celle d'un divorce croissant entre le règne de la nécessité, imparfaitement maîtrisé, et l'exigence de liberté. Pour Schiller, comme d'ailleurs pour Hegel, la philosophie kantienne est la philosophie de ce divorce. Or cette dernière a énoncé des lois morales formelles qui sont, parce que supérieures aux circonstances de leur application, les seules certitudes pratiques pouvant guider l'action historique. Elles désignent donc ce qui doit être réconcilié avec le sentiment. L'immédiateté de l'*ethos*, du comportement qui caractérise la belle-âme ne saurait y suffire, car elle n'a d'autre mérite, avoue Schiller — très proche en cela de Hegel — que d'être ce qu'elle est. Il lui faut non seulement se comporter mais agir son harmonie. *Über Anmut und Würde*, loin de négliger le problème, semble remettre en cause dans la section « *Würde* » le précipité de nature et de liberté réalisé par la belle âme. La perspective d'une solution suprême s'annonce toutefois par l'idée que la belle âme demeure dans l'action maîtresse de ses actes et de ses sentiments et fournit un modèle : elle est celle qui « oblige » (*verpflichtet*), tandis que la dignité est le propre de celui qui est contraint (fût-ce par la loi qu'il s'impose à lui-même, ou plutôt que la Raison impose à ses penchants). La dignité désigne donc un rapport de force. Une conjugaison pacifique entre la Raison et les sens, la liberté et la nature passe par l'exemple, voire par l'action de la belle âme devenue consciente que l'accomplissement parfait de son humanité est l'union de la grâce et de la dignité — ce qui se laisse aisément traduire par ces termes : de son immédiateté esthétique et de son action morale, de son être esthétique et de sa pratique morale dont l'espace, chez Kant, est l'histoire. La politique reste donc une œuvre d'art ; elle ne peut être correctement abordée que par la médiation esthétique.

LE SENS DE LA RÉGRESSION : REDÉCOUVRIR L'INACHÈVEMENT DE LA PRATIQUE

Ce qui oppose Schiller à Hegel (qui, d'ailleurs, selon les hégéliens les plus convaincus, en particulier Glockner, a puisé

dans Schiller beaucoup plus qu'il n'apparaît explicitement dans son œuvre¹⁰), c'est moins l'absence d'une perspective historique que *l'indice d'inachèvement* et le caractère problématique qui affectent le débat de Schiller avec la philosophie kantienne. Schiller utilise l'esthétique pour appréhender une tâche encore à accomplir. Pour Hegel, la dialectique de la réconciliation se laisse reconstruire comme tendance objective et la primauté de l'esthétique comme lieu de la médiation, de l'imagination comme puissance médiatrice, cède la place à la détermination diachronique (dans l'ensemble du système) et synchronique (quant à la fonction de la sphère esthétique en chacun de ses moments) du caractère immédiat, donc transitoire du monde de l'esthétique. Schiller demeure — d'un point de vue hégélien — prisonnier d'une philosophie de la coupure entre l'entendement (qui connaît la nécessité) et la Raison (qui réalise la liberté). Mais du même coup l'histoire de Schiller est une histoire inachevée. « Celui qui est encore sur le point d'entreprendre un voyage, écrit Ernst Bloch dans la *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, ne peut encore rien raconter. Mais il doit se faire pourtant une idée plus ou moins précise par laquelle il met en place ce qui l'attend. Cette idée sera le plus souvent trop générale, mais une telle anticipation, avec ce qu'il faut d'imagination, est aussi fréquente qu'utile » (p. 85). Cette anticipation utile, c'est pour lui le rôle de la thèse dans la dialectique hégélienne. C'est donc aussi le rôle des Grecs chez Schiller. Son utilité pour les problèmes à résoudre réside dans le rôle que d'emblée elle reconnaît à l'imagination : cette faculté qui lui procure un ordre d'idée synthétique de la tâche à accomplir médiatise immédiatement ce qui devrait l'être par une odyssée historique. À ce point il est possible de dire que Schiller reste profondément kantien ; il n'a fait que mettre en lumière la signification historique de l'esthétique kantienne et — ce qui est loin d'être négligeable — affirmer du même coup la nécessité historique de se placer dans une perspective surmontant d'emblée les dualismes, c'est-à-dire en dernière analyse sur le terrain de ce nouveau concept d'être que Marcuse s'attachait à lire en 1932 dans sa thèse sur *L'Ontologie hégélienne et les fondements d'une théorie de l'historicité* : le concept ontologi-

10. *Hegel-Studien*, Beiheft 2, Bonn, Bouvier u.Co., 1965, p. 435 sq.

que de vie comme unité originelle de la nature et de l'esprit, de la subjectivité et de l'objectivité et surtout comme mobilité « qui est véritable unité unifiante », proche donc de l'imagination transcendantale et fournissant en effet au monde et au sujet un temps commun, une historicité commune que leur dialectique déploie comme histoire. C'est pourquoi la domination de la nature évoquée par la 25^e Lettre se trouve précisée en ces termes :

« Dans le moment même où je cherchais à échapper au monde matériel et à accéder au monde des idées, *le libre cours de mon imagination* m'a d'emblée introduit au cœur de ce dernier. La beauté que nous recherchons se trouve déjà derrière nous et nous l'avons méconnue en passant directement de la vie comme telle à la pure forme ou au pur objet. Un tel bond ne convient pas à la nature humaine et, pour avancer du même pas qu'elle, nous devons retourner au monde des sens. Or, la beauté est en fait l'œuvre de la libre contemplation et, avec elle, nous entrons dans le monde des idées — mais, remarquons-le bien, sans pour autant renoncer au monde sensible, comme c'est le cas dans la connaissance de la vérité . . . La beauté est certes un *objet* pour nous, parce que la réflexion est la condition à laquelle nous éprouvons à sa vue un sentiment ; mais en même temps elle est un *état de notre subjectivité* . . . Elle est certes forme, dans la mesure où nous la contempons, mais en même temps elle est vie, car nous la sentons. En un mot, elle est tout à la fois *notre état et notre acte*¹¹. »

La perspective est ici la sortie de l'état de nature, donc l'histoire. C'est dans cette perspective que se situe l'état esthétique suscité par le libre jeu de l'imagination (en termes de périodes historiques, ce fut, comme nous l'avons vu, la civilisation de la *polis*). L'état esthétique a donc le sens d'un acte accompli dans l'histoire, par lequel se sont réconciliés le sujet et l'objet et qui, en regard de l'effort infini qu'exige de nous la philosophie kantienne de l'histoire, c'est-à-dire la Raison pratique, a le sens d'un modèle trop hâtivement dépassé par un bond abstrait de la Raison.

L'HISTOIRE MALADE DU CONCEPT

Intervenant au cœur du dualisme historique insurmonté qu'atteste la philosophie kantienne, Schiller fait de l'esthétique

11. C'est nous qui soulignons.

et de l'imagination le guide d'une philosophie de l'histoire inachevée. Cette optique perd toute pertinence chez Hegel : la *Phénoménologie* où, selon Glockner, Hegel appréhende « esthétiquement » le monde pour que l'idée s'y manifeste sous une forme sensible¹², invalide la problématique de l'imagination comme milieu d'une histoire à faire : elle n'est plus, tacitement, que ce qui a médié la conscience qu'ont eue d'elles-mêmes des époques historiques considérées à chaque fois comme des *totalités*. Alors que chez Schiller la totalité est encore à accomplir. On peut admettre que dans la *Phénoménologie* la problématique de l'imagination n'a plus lieu d'être dès le moment de la conscience ; la connaissance du monde historique n'aura pas à vivre l'entre-deux d'une coupure entendement/raison dès lors qu'elle reconstruit depuis le point de vue de la Raison le dépassement d'une civilisation de l'entendement. En même temps, l'adoption du point de vue de la philosophie dans le traitement de la philosophie de l'histoire exclut l'orientation pratique d'une philosophie politique vivant son présent sous l'angle du futur. Lorsqu'il entreprend de répondre à la question « Quelle est la fin ultime du monde ? » Hegel ne se situe ni dans la perspective du souhait, de la piété, ou encore de la Raison morale, qui dit ce que le monde « devrait » être, ni dans la perspective explicative des sciences naturelles :

« (La philosophie) doit accorder qu'elle n'entend rien à ces sciences, elle n'a pas l'entendement qui domine dans ces sciences, elle ne procède pas suivant les catégories de cet entendement mais suivant les catégories de la Raison, tout en connaissant cet entendement, sa valeur et sa place. Il importe aussi dans cette démarche de l'entendement scientifique que l'essentiel soit distingué de ce qu'on dira insignifiant ; ce qui est possible *si on connaît l'essentiel*, qui est, dès lors qu'il s'agit de considérer l'histoire universelle dans sa totalité, la conscience de la liberté¹³ . . . »

Seule l'histoire philosophique est habilitée à parler valablement du sens du monde. L'histoire pragmatique, par conséquent, en dépit de son orientation privilégiée vers les tâches du présent

12. *Hegel-Studien, op. cit.*, p. 34 sq, p. 38, p. 440.

13. *Conférences sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1945, p. 57 ; c'est nous qui soulignons.

ne peut rien dire du devoir historique des hommes. L'histoire non philosophique, lorsqu'elle se mêle de parler de l'infini, ne saurait envisager que le mauvais infini, l'infini de l'entendement. Elle ne doit s'appliquer qu'au fini, donc aux expériences passées (dont l'histoire pragmatique tente en particulier de tirer des enseignements pour le présent). Seule l'histoire philosophique embrasse la totalité de l'histoire, passée, présente *et future*. Elle *semble* donc satisfaire aux besoins d'une philosophie pratique ouverte sur le futur. *Mais en fait* elle n'est en mesure de remplir ce rôle qu'une fois atteint le point de vue du savoir absolu, donc lorsqu'elle reconstruit la totalité de l'histoire *passée*. Elle n'est pas l'outil de celui qui agit dans un présent tendu vers un futur, mais le savoir de celui qui considère depuis un futur accompli les époques passées. On citera, tant il est caractéristique, le passage bien connu sur l'Amérique, appelée « le pays de l'avenir », qui s'achève par ces mots :

« Ce qui y est arrivé jusqu'ici n'est que l'écho du vieux monde . . . et comme pays de l'avenir elle ne nous intéresse pas ici ; car sous le rapport de l'histoire nous avons affaire à ce qui a été et à ce qui est, mais en philosophie, ni à ce qui a été seulement, ni seulement à ce qui devra être, mais à ce qui est et éternellement sera — avec la raison, et avec elle nous avons assez d'ouvrage. Après en avoir fini avec le Nouveau Monde et les rêves qui peuvent s'y rattacher, nous passons donc à l'Ancien Monde, c'est-à-dire au théâtre de l'histoire universelle¹⁴ . . . »

L'Ancien Monde permet une reconstruction totale par laquelle s'accomplit le programme de la *Philosophie* : la Raison dans l'Histoire. Or, Hegel l'a dit, la Philosophie, l'histoire vue par la Raison, intervient toujours trop tard. Et, *chez Hegel lui-même*, c'est finalement dans l'histoire non philosophique que nous trouvons les caractéristiques d'une philosophie pratique vivant son présent comme le mouvement d'un passé vers un futur. Elle a en effet pour objet ce qui est passé ; mais Hegel insiste sur le fait que ce passé n'est pas absolument révolu : « Les moments que l'Esprit semble avoir laissés derrière lui, il continue de les posséder dans les profondeurs de son présent¹⁵. » Précision qui recoupe la distinction mention-

14. *Ibid.*, p. 71 sq.

15. *Ibid.*, p. 66.

née précédemment entre l'essentiel et l'inessentiel dans l'histoire et tend donc à souligner que l'objet de l'histoire non philosophique appréhendé sous l'angle du fini et du conditionné, est le même que celui de l'histoire philosophique : donc qu'il s'étend, par ce qui en lui est *essentiel*, vers le futur. Pour saisir la rencontre du présent avec le passé qui vit encore en lui et la valeur future qu'il possède, Marx et, après lui, Bloch recourent à la *Phantasie*, l'imagination. Cette *Phantasie*, ce sont les idéologies historiques de Hegel vécues par leurs acteurs comme *production d'une représentation de leur présent*.

L'IMAGINATION, STRUCTURE DE LA CONSCIENCE HISTORIQUE

C'est d'abord sous cet aspect de production d'une représentation que nous tenterons de saisir la fonction de l'imagination dans *Le Principe Espérance*, et plus particulièrement dans le chapitre 20, premier moment synthétique de rencontre entre la conscience anticipante et le monde, où Bloch se réfère symptomatiquement au *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, œuvre d'histoire par excellence non philosophique, qui se meut — ainsi que l'a remarquablement montré P.L. Assoun dans *Marx et la répétition historique* — dans la sphère de l'imaginaire idéologique¹⁶. On envisagera ensuite dans toute son ampleur la redéfinition blochienne de la pratique à partir de la conception du rapport théorie/pratique comme imagination objective inaugurant une dialectique du sujet et de l'objet qui transforme le parallélisme kantien du jugement esthétique subjectif et du jugement téléologique objectif en production de figures historiques à la fois objectives et symboliques puisque représentant une structuration transitoire d'une fin du monde non encore accomplie et visant l'« humanisation de la nature et la naturalisation de l'homme », soit l'harmonie de la nature et de la liberté.

Les œuvres d'art, les grandes réalisations esthétiques sont pour Bloch autant de « pré-apparitions » (*Vor-Schein*) de cet état final. Mais au-delà de cette conception restreinte de l'esthétique comme philosophie de l'art se développe dans son

16. Paris, P.U.F., 1978.

œuvre une esthétique pratique, une pratique esthétique qu'il nomme « imagination politique ». Dans cette expression, il ne s'agit pas d'apporter de l'extérieur à la politique « un peu d'imagination » ; la politique, comme action historique médiatrice, représente bien plutôt le mouvement médiateur de l'imagination que Kant avait révélé dans la connaissance et dans le jugement esthétique et que Schiller avait tenté d'appliquer à « l'œuvre d'art politique ». Le chapitre 20 du *Principe Espérance* est une confrontation brutale, encore sur le mode de l'immédiateté entre la conscience anticipatrice et le monde. Il reprend le thème de l'instant obscur et représente donc, à la fin du premier moment de la phénoménologie blochienne de l'utopie, un paradoxal retour à l'en-soi (cf. p. 350, « *erlebtes An-sich* »). Mais la conscience anticipatrice a accédé à la *conscience de soi* qui — comme on le sait — se caractérise chez Hegel par la distinction entre le sujet et l'objet (l'objet est traité ici aux chapitres 1 à 19) *et* par la connaissance de l'unité sujet-objet, puisque la vie est une vie dans le monde, dit Hegel, que ce monde existe « pour l'homme » — puisque l'anticipation, dit Bloch, trouve son corrélat dans le monde. Le chapitre 20 présente donc un premier moment d'unité et de synthèse ; aussi s'intitule-t-il « constitution » anticipatrice, et non plus conscience. C'est à la fois le signe de l'unité sujet-objet, mais aussi une démarcation par rapport à la conscience de soi de Hegel. Nous avons ici affaire, dans ce moment de synthèse, à une *structure* de connaissance et non plus à l'odyssée de la conscience. Perspective apparemment plus kantienne qu'hégélienne, encore que la *constitution* de connaissances n'exclut pas ici la tension régulatrice vers les fins, puisque le rapport à l'objet ne s'avère possible que par l'efficace d'une futurité agissant au sein du présent. Ce qui devient constitutif des connaissances est donc bien *l'imagination*, mais l'imagination de l'esthétique ! Le paragraphe intitulé « La source et l'embouchure : l'étonnement » évoque le mot d'Aristote, que Marx lui aussi se plaît à citer, selon lequel l'étonnement est la source de la philosophie. Cette référence implicite cache une véritable campagne philosophique contre l'anamnèse, menée au demeurant par l'œuvre tout entière, tant contre Platon que contre Hegel. Bloch joue Aristote contre la conception de la science philosophique comme réminiscence

des Idées contemplées dans une vie antérieure. Pourtant la connaissance n'en est pas moins en rapport avec l'un et le vrai (cf. p. 348), mais sur ce mode directement opposé à la réminiscence qu'est l'anticipation. Elle est à chaque instant « arrêt anticipé » (p. 348), donc anticipation de l'arrêt de l'histoire dans la parfaite identité d'une Idée une et même, mais aussi arrêt prématuré. Car elle n'est jamais plus qu'un *symbole*, et très exactement au sens où Kant dit du Beau qu'il est le symbole de l'Idée inaccessible à la Raison critiquée. Dans l'étonnement utopique un sens frappe en certains instants privilégiés notre présent. Comme l'oeuvre tout entière, le chapitre lui-même se décompose en trois moments qui, au terme de leur développement, retombent à chaque fois dans l'obscurité de l'instant vécu. Le premier moment du chapitre, regroupant les trois premiers paragraphes, déploie l'espace de la question — « l'espace qui permet la progression » (paragraphe 2). Le second moment, qui s'ouvre par le paragraphe « Encore une fois l'obscurité de l'instant vécu », introduit la dimension de l'histoire là où il n'y avait encore que l'espace d'une progression. À la fin de ce paragraphe se trouve la première référence explicite du chapitre au marxisme. Il n'est certes pas indifférent que ce soit *le 18 Brumaire* qui soit en l'occurrence cité.

LA MALADIE DE L'HISTOIRE : L'ÉCONOMITE

Si, comme le suggère la préface écrite par Engels en 1885, l'analyse économique aura à fonder en dernière instance les luttes sociales décrites par Marx, elle intervient — comme la philosophie de Hegel — trop tard pour saisir ce que Bloch nomme ici le « *carpe diem* révolutionnaire ». Nul doute que les catégories superstructurelles qu'il faut dès lors mettre en oeuvre n'aient en vérité qu'un statut symbolique tant qu'elles ne sont pas économiquement fondées ; il ne s'agit d'ailleurs nullement de renoncer à l'analyse scientifique de la situation (Bloch, p. 354). Mais à côté — et, dans l'ordre du vécu, *avant* — des idées claires et distinctes des causalités économiques, l'expérience des acteurs réels se meut dans une sphère d'idées confuses qui méritent aux yeux de Bloch le traitement esthétique que Baumgarten a fait subir au XVIII^e siècle aux

idées confuses de Leibniz. Plus : seul ce traitement permet, dans le présent révolutionnaire, d'échapper à la domination économique qui est le propre du monde de production capitaliste. C'est ce qui nous est dit ici (p. 354) avec le rééquilibrage du rapport producteur/produit, lequel redonne au producteur — à la conscience engagée dans le processus révolutionnaire, le poids non contemplatif, anticipateur, sans lequel il est impossible de « saisir et comprendre les forces propulsives actuelles de l'histoire » (*ibidem*). On peut ainsi retrouver avec Marx, et contre Hegel, le moment producteur qui s'efface, sinon dans le produit — selon le mot de Schelling. C'est ce moment de production tel qu'il est vécu par ses acteurs que recouvre dans le 18 *Brumaire* de Marx le concept de *Phantasie*. Marx lui-même y est en vérité impliqué : n'utilise-t-il pas pour appréhender un présent « original », encore en train de s'accomplir, des catégories esthétiques : les catégories hégéliennes du tragique et du comique ? Le prolétariat, qui représente le futur et la solution de la contradiction historique, se définit quant à lui comme moment épique ; or, l'*épos* clôt ainsi la trilogie marxienne alors qu'il ouvre seulement la trilogie hégélienne¹⁷. Ce renversement opéré sur les catégories esthétiques est l'indice que l'enjeu est la dialectique matérialiste de l'histoire : c'est elle que doivent saisir en dernière analyse des moyens de « conceptualisation » nécessairement métaphoriques. En situation critique de choix révolutionnaire les agents de l'histoire amènent Marx à concevoir du même coup la conceptualisation idéologique comme processus dynamique inséré dans les luttes historiques¹⁸. Cet imaginaire idéologique est le « trait d'union » entre le passé, le présent et l'avenir dont parle la lettre à Ruge de septembre 1843 ; à *travers lui*, donc aussi *par* lui, s'accomplit, comme l'ajoute la lettre, « la réalisation des idées du passé ». En effet,

« les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé . . . même quand ils semblent occupés à créer quelque chose de tout à fait nouveau. »

17. *Ibid.*, p. 105 sq.

18. *Ibid.*, p. 111 sq.

L'IMAGINATION : PRODUCTRICE ET REPRODUCTRICE TOUT À LA FOIS !

« *Das Neue ist niemals so ganz neu* » dit quelque part Ernst Bloch. L'homme vit l'héritage, et l'héritage dialectique nourrit l'anticipation. Héritage (dans le texte de Marx « tradition ») et anticipation sont deux fonctions qui recouvrent les trois volets de l'imagination : reproduction, association et production. Le terme « arbitraire » semble du reste renvoyer au passage du *Système de la philosophie* dans lequel Hegel traite de la reproduction¹⁹. Opposant la reproduction des images du passé dans l'imagination au souvenir, il souligne qu'elle se produit « *mit Willkür* », arbitrairement. L'association des images entre elles leur confère une généralité, et l'intelligence en liant *librement* les images et en les subsumant au contenu qui est le sien, accède ensuite à l'imagination *productrice*. Ces trois stades de l'imagination représentent chez Hegel trois étapes progressives de la *liberté*. Le passage de Marx est donc implicitement le contre-pied de cette élévation à la production libre de l'imagination : l'idée (étonnante si l'on songe aux connotations politiques du traditionalisme) de *tradition*, la métaphore du « poids sur le cerveau des vivants » (idée de contrainte) et le terme de « cerveau » lui-même annulent l'opposition entre imagination reproductrice et souvenir et le mouvement idéaliste de l'*intelligence*²⁰. L'imagination qui médie dans la conscience des acteurs le présent historique et la production du nouveau est donc fondamentalement déterminée et le poids du passé est le prisme qui réfracte, pour chaque classe, les déterminations socio-économiques présentes de sa lutte.

IMAGINATION DES PRODUCTEURS

Pour *chaque* classe ? La question se pose en effet, comme le souligne Assoun, de savoir si la théorie de l'imaginaire social n'est au fond qu'une mise en garde contre la fausse conscience bourgeoise, génératrice d'une histoire qui, en fait, ne produit

19. Comme le montre Assoun, la problématique marxienne est en effet celle de la duplication historique.

Hegel, *System der Philosophie*, éd. Glockner, t. 10, p. 337-sq.

20. Assoun, *op. cit.*, p. 122.

plus rien²¹. S'il est dit que « la révolution sociale . . . ne peut pas commencer avec elle-même avant d'avoir liquidé complètement toute superstition à l'égard du passé », il n'est pas dit que le passé doive être liquidé non dialectiquement. Il nous semble qu'est plutôt exigée en l'occurrence la mise en place d'une critique de l'idéologie conçue comme *héritage dialectique*, dénonçant « la toute-puissance mythique de ce qui éternellement se reproduit » (Adorno), refusant la continuité au nom même de la discontinuité dialectique d'une histoire où rien n'est encore joué. D'où cette autre phrase : « les révolutions prolétariennes se critiquent elles-mêmes constamment, interrompent à chaque instant leur propre cours, *reviennent sur ce qui semble déjà accompli pour le recommencer à nouveau*. » Et pour marquer que le prolétariat lui-même n'échappe pas à l'imaginaire idéologique, Marx parle à son sujet de « poésie du futur ». Certes, au sens hégélien, la poésie est ce qui, dans l'esthétique, est le plus proche du concept. Elle désigne ici chez Marx la tension vers le futur, la fonction d'anticipation qui supprime dialectiquement la « poésie du passé ».

CE QU'EST L'IMAGINATION POLITIQUE : LA PRODUCTION DE L'HISTOIRE PAR L'UTOPIE CONCRÈTE (ERNST BLOCH)

L'instant présent de la politique est donc de l'ordre du phénomène esthétique. C'est que fondamentalement, selon cette intuition précoce rapportée par Bloch dans les *Traces*, « la chose en soi est l'imagination objective » : l'inconnaissable est la totalité d'un monde encore en procès, dont la réalisation est scandée, au rythme de la dialectique du sujet et de l'objet, par les figures que l'homme produit non seulement au moyen de la nature, mais avec la nature. Car les formations imposées dans la nature par le travail humain sont nécessairement l'exploitation de « dispositions naturelles », de possibles (*objekthaft Möglichen*) par lesquels la nature traduit son inachèvement et sa tension vers un achèvement. Très tôt, dans *Esprit de l'Utopie*, Bloch insiste sur « la production de l'ornement ». La théorie de l'ornement, élaborée à partir de 1916, rompt avec toute positivité figée du monde objectif pour voir en lui une configuration sémiotique à déchiffrer, dont le sens n'est « pas

21. *Ibid.*, p. 161 sq.

encore » définitivement établi. C'est par cette théorie que s'ouvre *Esprit de l'Utopie*. Elle constitue le prélude de l'utopie concrète, qui étend les catégories esthétiques à la nature et à l'histoire. L'histoire, conçue selon l'utopie concrète, est une production expérimentale d'images²². Aussi le concept central de la phénoménologie blochienne est-il celui de *Gestalt*, plus précisément de *Auszugsgestalt*, figure en procès :

« Toutes les figures ne sont rien d'autre que des figures d'une tension, les figures d'une tendance, leur nature est modifiable, susceptible d'être brisée, et cela en raison du caractère expérimental encore nullement arrêté que revêt le monde objectif en tant que processus . . . Le monde se présente donc, si l'on considère *ses propres modèles*, comme une succession d'allégories et de symboles réels qui ne cessent d'émerger et d'être dialectisés²³. »

C'est *Héritage de ce temps* qui inaugure l'utilisation de catégories esthétiques dans le domaine de la nature, dans le but de déchiffrer les formes naturelles à la fois comme *résultat* et comme *précipité instable* d'une perfection à venir²⁴. L'esthétique concerne dès lors les « symboles naturels objectifs » (*Principe Espérance*, p. 275). La nature est animée d'une dialectique au sein de laquelle émergent les esquisses d'une totale transparence à soi. Saisies par l'esthétique « objective-réelle » (pour reprendre le qualificatif qui désigne, comme moment similaire, le niveau dialectique du possible dans *Le Principe Espérance*), ces figures sont autant d'étapes de la rencontre historique de l'imagination de l'homme et des possibles inhérents à la nature. Cette rencontre « sur le front de l'histoire » — dans l'instant où le présent se stabilise provisoirement — désigne le moment de la médiation, le lieu où l'homme intervient sur la nature et la conscience qu'il peut avoir de cette intervention. Seules les catégories esthétiques sont en mesure de rendre compte de cette conscience absolu-

22. H.H. Holz a souligné que la philosophie de Bloch n'était pas une philosophie du concept mais une philosophie de la métaphore et de la parabole ; *Logos spermatikos*, Luchterhand, 1975, p. 4.

23. *Tübingen Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe*, t. 13, p. 331 et 343.

24. *Héritage de ce temps. op. cit.*, p. 272.

ment contemporaine de la production du sens dans le rapport théorie-pratique²⁵.

Université
de Paris-Sorbonne

* *
*

Ce texte, publié ici dans sa version intégrale, a été utilisé sous une forme abrégée pour une communication présentée au colloque de Cerisy 1978 sur « Lieux et figures de l'imaginaire », sous le titre « L'imagination, temps de l'histoire ».

25. Raulet, « De la sécularisation à l'herméneutique objective-réelle » (1976 ; à paraître in *Études philosophiques*) et « Der dritte Hiob — Zu Ernst Blochs dialektisch-materialistischer Hermeneutik », in *Materialien zum Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, 1978.

Société et politique avec ou sans État

Joseph Pestieau

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203117ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203117ar>

[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

Pestieau, J. (1979). Société et politique avec ou sans État. *Philosophiques*, 6 (2), 235–252. <https://doi.org/10.7202/203117ar>

SOCIÉTÉ ET POLITIQUE AVEC OU SANS ÉTAT

par Joseph Pestieau

Je tâcherai tout d'abord de définir ce qu'est la politique au sein d'une société et ce qu'est l'État au sein de la politique. Je montrerai ensuite que, s'il n'y a pas de société sans politique, il y a des sociétés sans État. Celles-ci refusent tout pouvoir qui serait séparé d'elles-mêmes, mais elles n'en sont pas moins soumises à un ordre idéologique incontestable. Leur conservatisme est absolu, quoiqu'il ne soit pas sans raison. En tout cas, ces sociétés ne réalisent ni l'idéal libertaire ni l'idéal anarchiste.

1. Politique et société

Sous ce titre, il sera question de la nécessité d'un ordre politique dans toute société, que cet ordre soit assuré par une tradition immémoriale ou par la contrainte du plus fort. Il s'agira de circonscrire la fonction du politique de la façon la plus générale qui soit, sans la lier nécessairement à l'État.

C'est au sein d'une société que les individus s'établissent, s'identifient, gagnent éventuellement en puissance, se valorisent comme ils peuvent et trouvent une sécurité relative. Ils peuvent se contenter des relations sociales qu'ils entretiennent les uns avec les autres. Il arrive aussi qu'ils discutent et luttent pour établir des relations qui leur conviendraient davantage, qu'ils protègent celles qui leur conviennent déjà. S'ils se préoccupent de l'organisation sociale dans son ensemble et des institutions, des lois et des coutumes qui y correspondent, ils font de la politique, dit-on. Ce peut être par intérêt, par idéal ou parce qu'ils aiment le pouvoir et trouvent un champ d'action à la mesure de leurs ambitions dans l'exercice d'une influence aussi large. Habituellement, ces trois motifs se

mêlent intimement. Ainsi, des intérêts communs ne réunissent un parti que sous la direction de chefs qui ont quelque ambition, et il faut que ces intérêts communs puissent passer pour le bien commun afin de paraître légitimes. Qui départagera la part des idéaux, celle des intérêts et celle de l'ambition ?

Les conflits d'intérêts, d'idéaux ou d'ambitions provoquent la cristallisation de solidarités et de passions. Bien des individus s'identifient à une solidarité ou à une passion et prennent parti avant de savoir clairement leurs intérêts et leurs idéaux, les ambitions qu'ils servent ou celles qu'ils poursuivent. Des intérêts déterminent sans doute les antagonismes politiques, mais ceux-ci s'instituent et durent au-delà des causes qui les avaient suscités. La distribution des partis ou des factions s'entretient par la volonté de leur appareil et l'habitude de leurs clients. Les batailles politiques peuvent ne plus correspondre à des enjeux importants. Elles n'en auront pas nécessairement moins de virulence. Il se peut que, pour mieux oublier l'insignifiance et la stérilité de ces batailles, on y investisse toutes ses énergies. Les clivages, en politique intérieure comme en politique extérieure, peuvent être entretenus pour eux-mêmes, parce qu'ils offrent à beaucoup de monde un des rares moyens de jouer un rôle grandiloquent.

La politique concerne l'ensemble de l'organisation sociale. Mais tout dans cette organisation ne relève également de la politique. Celle-ci concerne cet aspect de l'organisation sociale qui est sanctionné par la force, une force qui s'impose en droit, constitue une dernière instance et donc une garantie de paix. La politique assure un ordre intérieur et une protection contre l'extérieur, elle structure, encadre, protège l'organisation sociale mais ne se confond pas avec celle-ci. L'État, et plus particulièrement la police, l'armée ou l'administration qui exécutent la volonté de l'État, ou l'administration qui exécute ses décisions, sont souvent ressentis par la société comme des contraintes extérieures. Démocratie ou pas, ce sont des corps spécialisés, dont la fonction est d'imposer des règles au sein d'une société¹.

1. On peut faire une distinction entre deux sens des mots « organisation politique » : 1) l'organisation sociale en tant que structurée politiquement et 2) le corps spécialisé qui

Il y a cependant des sociétés sans État, sans force armée, où le pouvoir politique est diffus, non explicité, jamais monopolisé par des personnes ou des organisations spécialisées. Par exemple, tous les adultes mâles ou tous ceux d'un lignage particulier ou toute une classe d'âge peuvent y participer. Dans de tels cas, l'organisation politique n'est pas prise en charge par un corps constitué qui se distinguerait clairement au sein de l'organisation sociale. Les chasseurs-cueilleurs du Kalahari ou de la forêt amazonienne ne s'accommodent que de chefs sans autorité, qui tâchent de dire la coutume, de parler au nom du groupe, d'amener des partis opposés à un compromis. Ils ne peuvent rien imposer, ils n'ont pas de pouvoir. Mais alors doit exister, au moins dans les communautés locales et dans la sphère des activités usuelles, un consensus au sujet des droits et des devoirs de chacun. Quant aux dérogations aux coutumes, elles peuvent être réprimées par le ridicule ou par des menaces mystiques aussi sûrement que par la force armée².

L'unanimité et l'absence de corps policier qu'on trouve dans certaines cultures reposent sur la répétition de modèles ancestraux. Une forte ritualisation des rôles et des devoirs les situe au-delà du discutable³. Ces cultures sont donc soumises à un ordre politique, contraignant comme n'importe quel ordre politique, et incontestable de surcroît. Qu'on n'y trouve pas de division en classes, que l'exploitation de l'homme par l'homme y soit réduite, que cet ordre soit meilleur que le nôtre, ce sont d'autres questions. Il me semble qu'il faut une certaine spécialisation ou personnification des rôles politiques pour que les hommes puissent se distancer de l'ordre qui les régit. Si la loi d'un maître écrase, au moins peut-on la reconnaître, la critiquer et la renverser⁴.

assume la fonction politique. Cf. David EASTON, « Political Anthropology », in *Biennial Review of Anthropology*, 1959, édité par B. Siegel, Stanford University Press, Stanford, 1959.

2. Cf., à ce propos, la préface de A. R. RADCLIFFE-BROWN et l'introduction de M. FORTES & E. E. EVANS-PRITCHARD in *Systèmes politiques africains*, édité par Fortes et Evans-Pritchard, P.U.F., Paris, 1964. Cf. également l'article d'EASTON déjà cité et G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, P.U.F., Paris, 1967.
3. Cf. *Essays on the Ritual of Social Relations*, édité par Max Gluckman, Manchester University Press, Manchester, 1962.
4. Les grandes transformations délibérées qui font l'histoire semblent n'apparaître qu'avec la contrainte étatique. Serait-ce parce qu'il faut une telle contrainte pour imposer de telles transformations ? Ne serait-ce pas aussi parce que la contestation dont la contrainte

Dans bien des sociétés africaines, la contestation permanente des maîtres et la concurrence des allégeances politiques n'abolissent pas la continuité de l'ordre politique. Différents groupes peuvent tâcher de faire prévaloir des principes de solidarité bien distincts. Et pourtant entre ces principes, un équilibre se rétablit sans cesse. Jamais il ne s'éloigne trop d'un modèle coutumier. La contestation des rois ou des chefs aboutit tout au plus au remplacement du personnel politique dans les mêmes cadres. La plupart du temps, elle permet à des tensions de se résorber en s'exprimant de façon dramatique, et le statu quo est sauf. Même quand une nouvelle unité politique se crée, par fission ou fusion, c'est un même régime qui dure, ce sont les mêmes rôles et statuts qui sont redistribués. Souvent la religion est invoquée pour rappeler et imposer un minimum d'ordre — celui qui est conforme au vouloir des ancêtres, à la bonne intelligence des morts et des vivants, à l'ordre des choses, à la volonté des dieux — quand les conflits entre factions rivales semblent ne laisser subsister aucune instance capable de discipliner ces conflits⁵. D'ailleurs, la faction qui réussit à se porter à la défense ou à s'associer à la célébration de l'ordre coutumier marque des points contre les autres. En se mettant au service d'une loi qui prime sur toutes les autres, elle gagne en légitimité, elle augmente le nombre de ses partisans ou réduit celui de ses opposants⁶. En même temps qu'elle proclame cette loi, qui prime toutes les autres, et lui donne une nouvelle actualité, elle la manipule aussi à son avantage. Si la coutume ne se perpétue que parce qu'elle sert les puissants, ces derniers ne deviennent puissants que parce qu'ils ont su se servir de la coutume.

Sous les apparences d'un grand désordre, un certain ordre politique peut donc perdurer. Même s'il y a plusieurs chefs ou plusieurs principes de solidarité en concurrence, un *modus*

étatique fait l'objet provoque de telles transformations ? En d'autres mots, l'histoire apparaîtrait avec la différenciation sociale, avec la lutte pour le pouvoir et l'émergence de classes sociales.

5. C'est la thèse de Victor TURNER in *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester University Press, Manchester, 1957.
6. Cf. V. TURNER, « Ritual Aspects of Conflict Control in African Micropolitics », in *Political Anthropology*, édité par Schwartz, Turner & Tuden, Adline Publishing Co., Chicago, 1966, p. 236-246.

vivendi peut s'établir entre eux. Il y a des régimes féodaux en équilibre même si chaque palier de gouvernement prétend à la souveraineté. Les peuples s'accommodent de l'instabilité de leurs maîtres pour autant que leur droit et leur coutume soient respectés et qu'un minimum de sécurité soit sauvegardé. Mais si l'instabilité et l'insécurité portent sur la vie quotidienne, alors la situation est insupportable. Un peuple peut alors choisir de soutenir la cause de qui lui offre sécurité et se porte garant de l'ordre. C'est ainsi que le mieux armé peut gagner une légitimité. Dans les désordres de la guerre de Cent ans, la France découvrit les vertus d'un roi et d'un État. Le Royaume d'Angleterre sortit plus fort de la guerre des Deux-Roses parce que le peuple aspirait à la paix, et non seulement parce que les grands nobles étaient affaiblis⁷. Des tribus entières ont bien accueilli la garantie d'ordre que leur offrait le régime colonial parce que l'administration indirecte que pratiquait ce régime sauvegardait apparemment leur coutume et la paix. Dans le Sertao brésilien, au début du siècle, on a vu des bandes de hors-la-loi faire la loi. La population et même les fonctionnaires se mettaient sous leur protection quand ils ne pouvaient plus attendre une protection efficace de la police de l'État. Il valait mieux faire allégeance aux bandits que d'être pris entre le feu de ceux-ci et le feu de la police⁸.

On ne peut donc vivre sans un ordre défini. Il faut bien qu'une règle s'impose. En ce sens, il n'y a pas de société sans politique. Mais certaines sociétés s'accommodent d'un pouvoir décentralisé ou même très diffus et de ce qui apparaît à d'autres un désordre intolérable. Certaines sociétés n'ont pas de maîtres mais elles n'en sont pas moins soumises à un ordre moral. Dans ce cas, il serait bien difficile de distinguer entre organisation politique et organisation sociale.

7. Nation ou peuple, évidemment, ne rassemble pas des individus égaux. Les intérêts qui soutiennent la cause du roi en France après la guerre de Cent ans, la cause du roi d'Angleterre après la guerre des Deux-Roses, sont des intérêts importants mais non les intérêts de tous.

8. D'ailleurs la police ne se conduisait pas mieux que les bandits. Cf. M. I. PEREIRA de QUEIROZ, *Os Cangaceiros*, Julliard, Paris, 1968.

2. État et société

L'État se présente comme pouvoir souverain. En fait, il se fonde sur des rapports de forces mouvants et des compromis plus ou moins habiles. Il n'est pas indépendant des luttes sociales qu'il prétend ordonner. C'est ce qu'il faut saisir pour comprendre ce qu'est l'État.

Celui-ci tend à monopoliser la force armée et la fiscalité, les gens d'armes assurant les recettes fiscales et celles-ci assurant la paie des gens d'armes. La centralisation qui caractérise l'État suppose qu'il se soit imposé aux pouvoirs rivaux ou périphériques et que ses serviteurs ne deviennent pas à leur tour des princes locaux plus ou moins autonomes. La féodalisation est inévitable là où le pouvoir central, faute de liquidités, de moyens de contrôle ou de communication, ne peut établir ses agents qu'en leur accordant des fiefs qui deviennent rapidement une base de pouvoir indépendant. Il y a néanmoins bien des formes intermédiaires entre un État centralisé et la dissolution de toute autorité étatique dans l'émiettement des fiefs. Ou bien des princes locaux peuvent reprendre à leur compte l'autorité de l'État, s'imposer comme souverains dans leur territoire et tâcher d'élargir celui-ci. Ou bien un pouvoir central subsiste en composant avec des féodaux, et ceux-ci gardent une certaine autonomie en composant avec le pouvoir central. D'autre part, dans un État dont l'unité et la souveraineté sont bien établies, la compétition pour le pouvoir ne cesse pas, mais les antagonistes visent moins à remettre en cause la centralisation qu'à l'utiliser à leur profit.

Selon la perspective marxiste, l'État apparaîtrait avec la différenciation des classes sociales. Il serait un instrument par lequel une classe consoliderait sa domination sur les autres. Il assurerait l'intégration d'une société⁹ que divisent des intérêts divergents. Avec toute la force dont il est seul capable, il garantirait le bon fonctionnement d'un système de production qui oppose des exploités et des exploités. Cependant, les

9. Si la société n'est unie que pour le bénéfice d'une classe particulière et par la force d'une police ou d'une propagande, certains préfèrent parler de formation sociale plutôt que de société, ce dernier mot évoquant une unité spontanée.

différentes classes se transforment en même temps que les intérêts qui les unissent ou les désunissent. Sur les bases de l'exploitation, dans les cadres que l'État donne à cette exploitation, les forces productives peuvent se développer rapidement¹⁰, de nouvelles classes émergent et gagnent en importance. Il faut alors comprendre comment le rapport des forces sociales — et des classes qui correspondent à ces forces — s'exprime politiquement et s'établit, notamment à l'occasion des luttes pour le pouvoir politique. Car la façon dont les forces sociales changent, s'allient ou s'opposent, prennent conscience d'elles-mêmes et font évoluer les idéologies, transforment les institutions ou s'en accommodent et, finalement, constituent un système de pouvoir, n'est guère prévisible. C'est ce qui fonde l'originalité du point de vue politique au sein même de la théorie marxiste¹¹.

L'État prétend régir les cadres généraux d'une société délimitée, celle qui correspond à une aire où il peut exercer un monopole ou un quasi-monopole de la force armée pour soutenir son administration. Il représente une dernière instance plus nettement que ne pouvait le faire toute autre forme de pouvoir politique¹². On comprend l'importance et l'âpreté des conflits pour accaparer ou influencer un tel pouvoir qui, par définition, se présente comme souverain. Mais il n'est jamais aussi énorme qu'une telle définition le laisse entendre.

Ce pouvoir ne porte que sur des cadres généraux. Il doit bien se limiter à ce qu'il peut contrôler effectivement. Même avec une volonté totalitaire, une administration centralisée et bien rodée, une police efficace, le pouvoir politique ne pourrait tout superviser. Il coexiste avec des initiatives qui lui

10. Cf. ENGELS, *Anti-Dühring* (traduction de Bottigelli), Les Éditions sociales, Paris, 3^e édition revue, 1971, p. 208 et suivantes.

11. Cf., à ce sujet, Nicos POULANTZAS, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, P.U.F., Paris, 1978 ou Marc AUGÉ, *Pouvoirs de vie et pouvoirs de mort*, Flammarion, Paris, 1977, p. 90-96 sous le titre « Rapports des forces et rapports de pouvoir ». Cf. surtout *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* et *Les Luttes de classes en France (1848-1850)* de MARX. L'État n'est pas seulement un enjeu des luttes politiques. Il est aussi un des lieux de ces luttes. Alors même que l'État prétend être au-dessus des intérêts de classe et des conflits sociaux, il est un théâtre où s'expriment ces intérêts et ces conflits. En d'autres mots, la domination d'une classe sur les autres par l'État n'est pas assurée une fois pour toutes.

12. Aussi est-ce souvent à partir de la forme étatique que l'on définit le pouvoir politique, comme si cette forme en était l'idéal-type.

échappent plus ou moins. Il s'appuie à l'occasion sur elles comme à l'occasion elles s'appuient sur lui. Il tolère souvent, parce qu'il est plus pratique de les tolérer, des infractions aux règles mêmes qu'il a définies. Ce peut être par fatigue ou pour ne pas affronter plus fort que lui et devoir avouer sa faiblesse. Ce peut être aussi pour des raisons d'économie : une sanction exemplaire de temps en temps suffit souvent à maintenir un minimum d'ordre et d'autorité. Sans doute, tout pouvoir s'emploie à mieux s'établir mais, pour s'établir et durer, il lui faut tenir compte de ce qui pourrait le contester. Ainsi bien des souverains ou des premiers ministres ne le demeurent que parce qu'ils acceptent de laisser beaucoup d'autonomie à des Églises, à des fiefs administratifs, à des régions entières, à ce qui porte le nom de multinationales ou à des espèces de mafia.

Si le pouvoir de l'État paraît sans partage, c'est qu'il respecte le rapport des forces sociales, sert celles qui prédominent, mais évite aussi de provoquer la révolte des autres. Il ne sert d'ailleurs les premières et n'assure l'ordre qui leur convient qu'en se faisant passer pour l'arbitre ou le maître équitable de toutes, le garant de la paix, de la justice ou du développement. Ce rôle amène l'État à être un peu plus qu'un simple instrument de la classe dominante, à tenir compte des revendications les plus criantes de diverses classes, à y chercher des alliés. Comme toute institution, il tend vers une certaine autonomie, et ce d'autant plus que son rôle s'accroît. Cependant, même si l'État réussit à diversifier ses appuis et à gagner ainsi une certaine indépendance, il continue à dépendre de tous ceux sur qui il s'appuie.

Des princes firent prévaloir l'État national contre les féodaux en ménageant davantage le Tiers État, en s'appuyant sur le haut clergé, en arbitrant les conflits en faveur de ceux qui étaient susceptibles de leur demeurer fidèles. Ce que je dis ici à propos des limites du pouvoir de l'État moderne vaut aussi pour d'autres formes d'organisation politique. La suprématie d'un chef de guerre sur toute une région peut dépendre des droits qu'il a su garantir, des privilèges qu'il a accordés judicieusement, des alliés qu'il a honorés, autant que de ses conquêtes.

3. Société contre État

Sous ce titre, je tâcherai d'abord de définir les sociétés sans État comme refus du pouvoir, de la différenciation sociale et de tout changement aux coutumes héritées. C'est en conservant celles-ci et en les respectant intégralement que des hommes peuvent coexister sans maîtres. J'envisagerai ensuite le cas de quelques cultures où il y a des maîtres qui n'ont que les apparences du pouvoir. Enfin, je discuterai du rôle primordial de l'idéologie dans le maintien des sociétés sans État et dans l'émergence des sociétés étatiques.

Jusqu'ici, j'ai plutôt insisté sur la continuité entre ces deux types de société. C'est qu'il s'agissait de cerner la fonction politique présente dans l'une et l'autre. Mais il faut aussi parler de leur dissemblance. On peut reprendre pour ce faire, quitte à le nuancer ensuite, le point de vue marxiste qui fait de l'État un aspect de la différenciation des classes sociales. L'État, c'est le pouvoir des uns sur les autres, le pouvoir des uns au détriment des autres, quoique les premiers puissent prétendre et réussissent à faire croire que le pouvoir de l'État, leur pouvoir, est au bénéfice de tous. On peut parler d'État même quand il est partagé entre un suzerain et des vassaux, même quand il est l'enjeu d'une contestation permanente entre puissances rivales, car ce qui compte dans le phénomène étatique c'est la contrainte organisée que peuvent faire peser sur les autres ceux qui ont réussi à établir un mode de production qui fonctionne à leur avantage.

Une société sans État, par contre, ne connaît pas la division en classes ni l'exploitation d'une classe par une autre. Cela n'empêche pas d'autres formes d'exploitation, celle de la femme par l'homme à l'intérieur de la famille, celle des cadets par les aînés à l'intérieur d'un lignage, par exemple¹³. Cependant, une telle société semble caractérisée par une impossibilité technique ou par un refus politique de l'accumu-

13. Cf. notamment Claude MEILLASSOUX, *Femmes, greniers et capitaux*, François Maspero, Paris, 1975, p. 116 et suivantes. Cf. surtout Mary DOUGLAS, *The Lele of the Kasai*, published for the International African Institute by the Oxford University Press, Londres, 1963, notamment p. 223. Il faut éviter de transformer les sociétés sans État en un repoussoir idéal de notre propre société.

lation privée de biens de production et même de tout bien. On y décèle non seulement une absence de spécialisation du travail, mais aussi un contrôle du corps social sur l'ascendant que pourrait prendre certains spécialistes du fait de leur monopole (le forgeron, par exemple, ou le chef gardien des greniers communautaires). L'égalité ne s'entretient que dans un sous-développement relatif de l'appareil de production¹⁴. Mais cela n'implique pas nécessairement que l'on n'ait que la pénurie à partager¹⁵. On peut employer la notion d'économie de subsistance à propos des sociétés sans État,

« dès lors que l'on entend par là non point la nécessité d'un *défait*, d'une incapacité inhérents à ce type de société et à leur technologie, mais au contraire le refus d'un *excès* inutile, la volonté d'accorder l'activité productrice à la satisfaction des besoins. Et rien de plus¹⁶. »

D'autre part, ce type de société non seulement valorise beaucoup le loisir et fort peu le travail, mais encore il s'avère capable de produire des surplus en vue de fêtes, de beuveries, d'invitations et de consommations communautaires¹⁷.

Pour reprendre un langage classique en philosophie politique depuis Hobbes, on peut définir la société sans État comme liée par un contrat social unissant chacun de ses membres à tous les autres, mais ne les soumettant pas à un pouvoir qui serait détaché d'eux. Pas de contrat avec un Léviathan, mais un contrat entre semblables qui entendent le demeurer¹⁸. Un contrat qui réalise l'union sans passer par la soumission et l'obéissance à un maître. Mais ce contrat n'a rien de libéral pour autant. Car les membres individuels de la communauté se trouvent fondus dans celle-ci et, comme je le signalais plus haut, quelle autonomie peuvent avoir les individus soumis à un ordre culturel qu'ils ne peuvent mettre à

-
14. Ou pour dire les choses autrement : c'est la compétition sociale qui semble à l'origine de la production de surplus et du développement des forces productives. Cf. Maurice GODELIER, *Horizon. Trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Paris, 1973, p. 152. Produire plus que ses besoins, c'est produire pour un maître ou pour se préparer des dépendants.
 15. Cf. Marshall SAHLINS, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris, 1976, notamment le premier chapitre.
 16. Pierre CLASTRES, *La Société contre l'État*, Éditions de Minuit, Paris, 1974, p. 166.
 17. *Ibid.*, p. 166-167.
 18. Cf. Bertrand de JOUVENEL, *Du Pouvoir*, Hachette, Paris, édition 1977, p. 71-75.

distance d'eux-mêmes ni combattre comme une contrainte extérieure¹⁹, qu'ils ne peuvent même pas objectiver ?

Toute société suppose un ordre des moeurs, et celui-ci doit bien s'imposer, que ce soit par la force des armes ou celle de la seule coutume, coutume en accord avec la volonté des dieux. Que l'autorité qui régit les moeurs soit anonyme, tradition immémoriale hors de l'atteinte des mortels, tous égaux dans la soumission, ou qu'elle soit le vouloir d'un mortel qui a réussi à s'imposer aux autres, peu importe²⁰. Il est de sa nature d'échapper aux prises du commun.

Dans une société sans État, l'ordre culturel est trop nécessaire pour être mis en cause par des discussions et des tergiversations. Même si en pratique il est souvent réaménagé, on fait comme s'il était de toute éternité. C'est ainsi qu'on s'oblige et qu'on se lie au respect des règles, qu'on assure la stabilité, qu'on renonce à la fois au désordre et à la liberté. Car on les craint plus encore qu'on ne les désire, on les craint d'abord quitte à les désirer ensuite avec nostalgie. Encore faut-il remarquer qu'il y a des cultures moins timides les unes que les autres vis-à-vis de la liberté et du désordre.

Une société sans État a bien des porte-parole et des leaders qui la conduisent, mais toujours selon la coutume. Leur rôle est limité et sous le contrôle de tous. Leur parole ne commande pas, mais rappelle la loi ancestrale et exprime la

19. Cf. J.W. LAPIERRE, *Vivre sans État*, Le Seuil, Paris, 1977. Cf. également Pierre BIRNBAUM, « Sur les origines de la domination politique (À propos d'Étienne de la Boétie et de Pierre Clastres) », in *Revue française de science politique*, n° 27 (1), 1977. Dans ce dernier article, Birnbaum attaque les positions de Clastres dont je parlerai plus loin, mais à tort je crois, car Clastres reconnaît le conservatisme des sociétés primitives.

20. À propos de la crainte des dieux et de l'ordre qu'elle impose indépendamment d'un pouvoir politique étatique, cf. Marcel GAUCHET, « La dette du sens et les racines de l'État », in *Libre* 77 (2), Petite Bibliothèque Payot, Paris, et « Pierre Clastres » in *Libre* 78 (4). Selon ce dernier article, la société qui ne veut pas du pouvoir ne veut pas du changement. Ses membres veulent conserver la tradition parce qu'ils refusent à quiconque le droit de la changer. Voici comment Gauchet traduit leur pensée. « Personne parmi les hommes comme nous ne peut changer quelque chose à nos règles et à nos usages — c'est-à-dire exercer un pouvoir au sens proprement politique du mot. Car le pouvoir c'est toujours dans le fait de poser des lois nouvelles et de casser des lois anciennes qu'il consiste. Le pouvoir c'est d'abord le droit de redéfinir en permanence ce que doit être la société. Chose que justement la religion primitive décide impossible. Le conservatisme dicté par la croyance religieuse est ici le moyen de l'égalité politique. Car proclamer intangible la loi héritée, soustraire l'ordre collectif à la prise transformatrice des hommes, c'est empêcher le pouvoir en son ambition essentielle » (p. 62).

volonté de tous. Dans une telle société, « faire le chef » est un manque de goût ou un crime qu'on ne tolère pas, qui peut être puni par la mort. Ce n'est pas assez dire qu'il y a là absence de pouvoir, il y a là « un refus institué et déterminé du pouvoir²¹ », « société contre l'État », selon la formule de Pierre Clastres.

Celui-ci va jusqu'à opposer deux sortes de chefs et de sociétés. Il y aurait, d'une part, des sociétés où le chef paie le privilège de jouer ce rôle et demeure toujours à la merci de son peuple. Il ne garde sa place qu'en gagnant sans cesse l'approbation de ses « sujets », en prenant la responsabilité de les conduire comme ils le désirent, en distribuant tout ce qu'il a et en produisant plus que les autres de façon à pouvoir faire preuve de munificence²². D'autre part, il y a des sociétés où le chef assujettit son peuple, que ce soit par l'idéologie ou par la contrainte physique. Dans ce cas, c'est le peuple qui verse des prestations au chef (et à une éventuelle classe dominante). Ce n'est plus le chef qui doit des prestations à son peuple pour mériter son statut²³. La différenciation des richesses et du pouvoir s'est alors établie dans la société de façon irrémédiable. Il y a désormais un maître et des sujets, un État.

* *
*

L'opposition établie par Clastres est limpide, mais trop simpliste pour rendre compte des données ethnographiques multiples. Je voudrais évoquer ici quelques cas qui semblent s'éclairer par des hypothèses qui, sans contredire celle de Clastres, la nuancent et lui confèrent une portée plus large.

Jacques Dournes a décrit les institutions politiques des Joraï, ethnie de la péninsule indochinoise²⁴. On trouve dans cette culture des maîtres apparemment prestigieux, richement

21. M. GAUCHET, *ibid.*, p. 59.

22. Ce serait pour produire plus, que le chef aurait parfois droit à plus de femmes que ses « sujets ». Cf., à ce sujet, Claude Lévi-Strauss, « La théorie du pouvoir dans une société primitive », in *Les Doctrines politiques modernes*, Brentano's Inc., New York, 1947.

23. Cf. la préface de Pierre Clastres au Livre de Marshall SAHLINS, *op. cit.*

24. « Sous le couvert des maîtres », in *Archives européennes de sociologie*, Tome XIV, n°2, 1973, p. 185-209.

parés, dont le rôle est surtout de représenter leur peuple à l'extérieur, de traiter avec les royaumes étrangers de façon à forcer le respect de ceux-ci et à maintenir l'indépendance de leur peuple. Ces maîtres ont aussi des fonctions magico-religieuses. Mais, en dehors de celles-ci et de la mise en scène en vue d'impressionner l'étranger, ils sont des paysans qui peinent aux champs comme n'importe lequel des Joräi.

Certaines royautés sacrées qu'on rencontre en Afrique ont été interprétées de façon aussi séduisante qu'audacieuse par René Girard²⁵. Le roi remplirait la fonction bénéfique d'un bouc émissaire chargé des maux de son peuple. Il serait pour ce dernier une garantie contre les catastrophes, puisqu'il suffirait de le sacrifier pour se débarrasser des catastrophes²⁶. Pour pouvoir garantir ainsi le salut public, le roi doit être chargé de toute opprobre. C'est ce qu'indiquent de nombreux rites d'intronisation où le roi effectivement transgresse les interdits les plus graves, accède à la royauté en même temps qu'à la solitude du réprouvé. Notez que ce que le roi porte seul sur ses épaules, c'est d'abord tout ce qui menace la concorde de son peuple. La catastrophe fondamentale, l'impiété originaire, c'est le désordre, le désordre social, l'absence de règles. Le roi commence donc son règne en brisant des règles fondamentales de la culture (en commettant rituellement un inceste, par exemple). S'il paraît au-dessus de ces règles, c'est qu'il a pour fonction de les restaurer en étant mis à mort.

Dans une étude sur les Rukuba (Plateau State, Nigeria), Jean-Claude Muller²⁷ suggère que bien des exactions des chefs Rukuba doivent s'interpréter non comme manifestation d'un pouvoir souverain, mais comme manifestation de la nature ambivalente du chef : pour être le bouc émissaire qui pourra sauver son peuple, il doit, à l'occasion et non seulement lors des rites d'intronisation, se rendre odieux. L'examen du mode de production et des prestations chez les Rukuba permet

25. Cf. *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, p. 150-166.

26. Ce sacrifice peut être accompli périodiquement, à titre préventif. Il peut n'être que symbolique ou bien épargner le roi tout en lui substituant une autre victime, humaine ou animale.

27. « Chefferie, idéologie et mode de production chez les Rukuba (Plateau State, Nigeria) », in *Revue canadienne des études africaines*, XI (1), 1977, 3-22.

d'affirmer que l'égalité économique des unités domestiques est entretenue et garantie par des usages culturels contraignants, qu'il n'y a pas de tribut proprement dit qui soit versé au chef. Quoique ce dernier soit le plus gros consommateur, il est aussi l'agent redistributeur des surplus. Il assure un nivellement des richesses par ses ponctions, mais lui-même ne peut que consommer ou redistribuer ce qui lui revient. Il ne peut jouir de ses privilèges et garder sa place que s'il assure la protection mystique des récoltes et de la paix du village. Si les récoltes sont mauvaises, ses greniers sont mis à la disposition des nécessiteux. Si elles sont bonnes, ils servent aux festivités qui assurent le bon renom du village.

On comprend difficilement qu'un tel chef puisse faire preuve d'arbitraire. Et pourtant il le fait, et de façon aussi voyante que scandaleuse. N'est-ce pas, dit Muller, parce qu'il doit se comporter comme celui qui se charge seul des crimes et des faillites de l'ordre social, celui qui pourra restaurer l'ordre social en étant sacrifié, de façon d'ailleurs très symbolique ? Un tel chef ne l'est que selon l'idéologie qui définit et limite son rôle, idéologie par laquelle son peuple le maintient à son service²⁸. Il n'a aucun moyen d'exercer plus de pouvoir que celui qui lui est attribué conformément à cette idéologie. Celle-ci assure la prééminence du chef mais veille en même temps à ce que les prestations qu'il reçoit ne rompent pas l'égale répartition des moyens de production. Cette idéologie qui maintient le pouvoir politique dans des bornes strictes n'est ni une superstructure ni une conscience fautive au service d'une quelconque domination. Au contraire, c'est elle qui semble déterminer le fait que ne puisse émerger une classe dominante, un mode de production tributaire et un État.

Qu'en est-il de la prééminence des aînés dans les sociétés lignagères ? Ne trouve-t-on pas là, en l'absence d'un État, une véritable exploitation d'une classe par une autre, si du moins on peut considérer que les aînés appartiennent à une même classe plutôt qu'à leur lignage respectif ? On a beaucoup écrit

28. P. CLASTRES semble d'accord avec ce point de vue comme avec celui de J. DOURNES. Le pouvoir formidable de certaines royautés africaines lui semble plus « apparent » que réel. Cf. « Liberté, malencontre et innomable », in *Le Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de la BOÉTIE, Payot, Paris, 1976, p. 234.

sur cette question²⁹. Il semble qu'on puisse dire que les aînés dominent leurs cadets mais ne les exploitent guère économiquement. S'il y a des exploités dans les sociétés lignagères, ce sont les femmes, et c'est l'ensemble des hommes qui profitent d'elles. Les aînés contrôlent la circulation de la main-d'œuvre et des épouses. Les cadets dépendent d'eux pour obtenir femmes et dépendants. Les prestations qu'ils versent aux aînés leur permettront donc d'améliorer leur statut. Certains deviendront à leur tour des aînés de lignage. Le contrôle exercé par les aînés porte essentiellement sur la reproduction des lignages (par segmentation ou fusion si nécessaire) en tant qu'unités de production viables et sensiblement égales entre elles, transigeant les unes avec les autres sans avoir à se soumettre à un maître commun.

Entre sociétés étatiques, où un tribut est versé par le peuple à ses maîtres, où le peuple est au service de ses maîtres, et sociétés sans État et sans tribut, où le mode de production est domestique ou lignager et n'implique aucune exploitation d'une unité productive par une autre, la distinction n'est pas toujours nette. Je viens d'évoquer quelques cas où il ne faut pas s'en tenir aux apparences. Sont-ce des cas intermédiaires ? Entendons-nous bien. Ce n'est pas parce qu'on ne peut les ranger d'emblée dans un des deux types qu'oppose Clastres, qu'ils témoignent d'une transition entre ces deux types. D'autre part, les apparences d'un pouvoir étatique ou d'un tribut peuvent servir de couverture à une transformation subreptice de l'apparence en réalité, l'idéologie égalitaire qui reconnaît des chefs tout en les contrôlant de près, pourra être manipulée par ces chefs dans certaines circonstances.

* *
*

Qu'est-ce qui pourrait bien amener un peuple où règne l'égalité à accepter des maîtres, à tolérer en son sein une différenciation de classe ? On peut imaginer plusieurs hy-

29. Cf. Alain MARIE, « Rapport de parenté et rapport de production dans les sociétés lignagères », in *L'Anthropologie économique*, édité par F. Pouillon, Maspero, Paris, 1976. Cet article cite une bibliographie importante sur la question.

pothèses à défaut de pouvoir constater sur le vif la formation d'un pouvoir séparé de la société. D'abord, il y a la nécessité de conduire des guerres, et l'on envisage facilement qu'un leader militaire fasse durer les hostilités (ou la menace des hostilités) pour garder toute l'importance que celles-ci confèrent à sa fonction et pour garder des forces armées à sa disposition. On peut aussi imaginer qu'un chef profite du commerce extérieur ou d'un monopole quelconque qui s'attacherait à sa fonction pour gagner du pouvoir. Par exemple, il peut devenir l'interlocuteur privilégié, puis le commis attitré, d'une puissance coloniale³⁰. La croissance démographique de la société entraîne éventuellement l'émergence de chefs dont le pouvoir deviendrait de plus en plus indépendant du consentement de tous. Car il semble que seuls des groupes restreints soient capables de se diriger eux-mêmes sans se confier à des maîtres³¹.

Ce ne sont là que quelques hypothèses. Mais elles ont toutes un caractère commun : elles mettent en jeu un facteur extérieur. Une société sans État n'a en effet aucune raison endogène de renoncer à l'égalité et à l'absence d'asservissement³².

-
30. En Afrique de l'Ouest, les aînés de lignage jouissaient d'un ascendant certain et recevaient des prestations de leurs cadets, mais ils les redistribuaient en vue d'établir leurs cadets et de perpétuer un mode de production où les lignages demeuraient des unités sensiblement égales. Le commerce des esclaves permettrait de maintenir un certain équilibre démographique entre lignages. Cependant, avec la traite et la demande extérieure d'esclaves, l'équilibre se brisa. Sur la côte, des royaumes apparaissent en même temps que l'inégalité s'installe entre lignages, les uns devenant de plus en plus forts, profitant du commerce et faisant le profit des armateurs. (Cf. notamment P. P. REY, « Articulation des modes de dépendance et des modes de production dans deux sociétés lignagères » in *Cahiers d'études africaines*, IX, 35, p. 415-440 et R. HORTON, « From Fishing Village to City-State [A social history of New Calabar] », in *Man in Africa*, édité par M. Douglas et P. M. Kaberry, Tavistock Publications, Londres, 1969.)
31. Evidemment, les groupes peuvent se fissionner, quand ils deviennent trop gros, et se multiplier. Une population nombreuse et de même culture peut ainsi s'émettre en une poussière de petites communautés, souveraines et acéphales, si celles-ci trouvent l'espace et les ressources voulues pour se tenir à distance les unes des autres. Vu de l'extérieur, on ne percevra qu'une même société, mais il s'agira en fait d'une multiplicité de groupes souverains s'opposant les uns aux autres. Cf. P. CLASTRES, « Archéologie de la violence », in *Libre*, 77 (2), Payot, Paris.
32. L'État semble bien être le fruit d'une série de circonstances qui provoqueraient l'apparition d'une organisation centralisée du pouvoir et l'acceptation de cette nouvelle organisation au nom même d'une idéologie de la réciprocité. Petit à petit, un tribut régulier serait établi, la possibilité de fission s'amenuiserait, des classes sociales se différencieraient, mais ce sont là des résultats, non des causes de l'émergence de l'État. Des structures traditionnelles servent sans doute de support au nouveau pouvoir (cf. R.

Pierre Clastres a insisté sur ce dernier point³³. Dans une telle société, l'économie est subordonnée aux besoins d'hommes égaux et qui entendent le demeurer. Personne n'y a le pouvoir de contraindre autrui. Et personne ne peut acquérir un tel pouvoir s'il n'existe aucun appareil de contrainte idéologique ou politique. Sans cet appareil, il ne peut se produire une différenciation des classes et donc ce n'est pas cette différenciation qui peut rendre compte de l'apparition de cet appareil. En d'autres mots, l'idéologie de l'égalité est déterminante et non déterminée dans une société sans État. Encore faut-il expliquer ce que cela signifie.

Rapports de production, rapports de domination et idéologie sont trois faces d'une même réalité. Un système de pouvoir ou d'exploitation ne va pas sans une certaine logique des représentations. Un ordre social s'institue à la fois dans la tête des gens, dans la distribution des statuts et dans la division sociale du travail. Il ne peut changer qu'en changeant sur tous ces tableaux, quoique pas nécessairement en même temps ni au même rythme³⁴. Ceci dit, on conviendra que, dans certaines sociétés, ce soit l'organisation du travail qui joue le rôle dominant, dans d'autres, ce sera la contrainte politique ou le discours idéologique. Et d'ailleurs, hors des sociétés capitalistes, la distinction de ces trois instances n'est pas toujours éclairante.

J'ai envisagé des sociétés sans État où le discours idéologique n'est pas tenu au profit de maîtres ou d'exploiteurs, où ceux-ci et ceux-là n'existent pas³⁵. Par contre, ce

HORTON, « Stateless Societies in the *History of West Africa* », Vol. I. édité par J.F.A. Ajayi et M. Crowder, Londres, Longman, 1971), mais ce nouveau pouvoir transforme les structures traditionnelles. L'émergence de l'État est un phénomène long et complexe qui entraîne divers effets secondaires. Ceux-ci deviennent à leur tour des causes déterminantes. Il est ridicule de voir dans cette affaire la conspiration d'une même classe. Tout au long de ce processus, les clivages sociaux, les mentalités et les intérêts se modifient de fond en comble. (Cf. *The Early State*, édité par H.J.M. Claessen et P. Skalník, La Haye, Mouton, 1978. Cf. notamment les chapitres écrits par R. Cohen et les éditeurs.)

33. Cf. le chapitre 11 dans *La Société contre l'État*, *op. cit.*

34. La dialectique entre ce qui est déjà institué et ce qui s'institue se traduit par une dialectique entre idées reçues, politiques et économie. Dans chacun de ces registres, les inerties de ce qui est déjà institué sont différentes.

35. Encore qu'il faille ne pas oublier le sort des femmes et des cadets.

discours demeure inséparable d'un ordre social institué, d'une économie de subsistance et d'un contrôle de tout leader par ses compagnons³⁶. Si un leader se transforme en maître, si un aîné s'impose aux aînés des autres lignages, si un tribut lui est réellement versé, cela ne pourra se produire que par manipulation de l'idéologie. Celui qui pourra se porter garant de l'« ordre des choses » ou de la « volonté des ancêtres », à l'occasion de circonstances neuves, celui-là pourra éventuellement acquérir du pouvoir sur ses compagnons. On imagine facilement comment un guerrier valeureux ou un individu en relation avec les esprits peuvent devenir, dans une situation de crise, prophètes millénaristes ou nativistes, comment en prêchant la sauvegarde d'une identité culturelle, en luttant pour la liberté, ils en viennent à asservir leur communauté.

Cégep de Saint-Laurent

36. Aussi peut-on relancer le débat. L'idéologie, si elle est dominante dans de telles circonstances, n'est-elle pas elle-même déterminée à jouer les premiers rôles par les conditions matérielles de l'existence ? Cependant, il faut bien remarquer que celles-ci ne constituent pas une détermination ultime, si ce n'est de façon négative, dans les sociétés précapitalistes. Dans ces sociétés, les conditions matérielles n'autorisent pas n'importe quelle forme de culture, mais n'impliquent pas pour autant une forme particulière. L'écologie et les techniques ne donnent lieu à tel ou tel mode de production qu'en étant mises en oeuvre dans des rapports de production et ceux-ci sont inséparables des rapports de pouvoir (ou d'égalité) et d'une idéologie. (Cf. A. MARIE, *op. cit.*, p. 115-116.)

L'orientation socialiste dans la philosophie politique de Shelley

Marie Guertin

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203118ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203118ar>

[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

Guertin, M. (1979). L'orientation socialiste dans la philosophie politique de Shelley. *Philosophiques*, 6 (2), 253–271. <https://doi.org/10.7202/203118ar>

L'ORIENTATION SOCIALISTE DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE SHELLEY

par Marie Guertin

Shelley, on le sait, est mort noyé en mer, pendant une tempête, le 8 juillet 1822 près de Leghorn en Italie du nord. Ce qu'on sait moins, c'est que la semaine même avant sa mort, il avait entrepris de fonder un journal, qui devait s'appeler *The Liberal*, avec son ami Leigh Hunt qui venait d'arriver d'Angleterre dans ce dessein, et que précisément il était allé chercher à Pise. Ce journal, auquel il avait fini par convaincre Byron de s'associer, aurait eu pour but de défendre un idéal de liberté sur le double plan de la littérature et de la politique. Cela nous rappelle que Shelley, comme la plupart des grands romantiques anglais (je pense en particulier à Wordsworth, Coleridge et Byron) et d'ailleurs européens, unissait étroitement création poétique et réflexion ou même engagement politique. Mais il y a ceci d'original chez Shelley que, d'une part, il voulait être plus militant, et que surtout, d'autre part, il insiste beaucoup pour que les transformations politiques s'accompagnent d'une réforme sociale en profondeur. Il va si loin en ce sens qu'on peut voir en lui, sans exagération aucune, un véritable précurseur du socialisme¹.

1. Le socialisme que l'on trouve chez Shelley, et que le présent article se propose d'étudier, n'est évidemment pas « le socialisme scientifique » de Marx, découverte originale de ce dernier. Car il n'y a chez Shelley ni matérialisme dialectique au sens rigoureux du terme comme conception de l'histoire, ni analyse scientifique du Capital. Mais on ne peut pas dire non plus que le poète anglais se limite à ce qu'on a appelé après Marx le socialisme utopique et le socialisme réformateur, celui de Fourier par exemple et celui d'Owen. C'est bien une révolution sociale concrète, en rapport avec les conditions de la vie moderne, qu'il réclame, quoiqu'il préfère les voies pacifiques aux voies violentes. En un mot, comme l'a très bien précisé Cameron dans son étude *Shelley : The Golden Years*, Shelley se situe à mi-chemin entre le socialisme de son temps et le socialisme marxiste. C'est pourquoi du reste Marx a vu en lui un des principaux précurseurs de ses doctrines.

Cet élément de la pensée de Shelley, qu'en général le grand public ignore, alors que presque tout le monde connaît au moins quelques-uns de ses grand poèmes, *Ode to the West Wind*, *The Cloud*, *To a Skylark* et *Prometheus Unbound*, a été étudié en 1974 par un des meilleurs critiques de Shelley, le professeur Kenneth Neil Cameron de l'Université de New York². Mais il avait déjà été perçu avec une clarté parfaite par d'illustres socialistes : Robert Owen, Bernard Shaw, Engels et Marx lui-même, dont la fille prétendait qu'il aurait dit : « La réelle différence entre Byron et Shelley est celle-ci : ceux qui les comprennent et les aiment se réjouissent que Byron soit mort à trente-six ans (*sic*), parce que, s'il avait vécu plus longtemps, il serait devenu un bourgeois réactionnaire ; au contraire, ils regrettent que Shelley soit mort à vingt-neuf ans, parce qu'il était essentiellement un révolutionnaire ; et il aurait toujours été à l'avant-garde du socialisme. » Ce à quoi Engels ajoute : « Oui, nous connaissions tous Shelley par cœur³. »

Cette même personne, quelques années plus tard, en 1887, donnait une conférence à la Shelley Society où elle dressait le plan d'une étude complète sur le socialisme de Shelley. Nous nous permettons de présenter la traduction de ce plan *in extenso*, parce qu'on ne saurait mieux faire :

« 1. Une note sur Shelley lui-même et sa personnalité, dans sa relation au socialisme. 2. Sur ceux qui, sous ce rapport, ont eu le plus d'influence sur sa pensée. 3. Ses attaques contre la tyrannie et son exaltation de la liberté, dans l'ordre de la pensée. 4. Dans le domaine de l'action. 5. Sa claire perception de la lutte des classes. 6. Son intuition du sens réel que doivent avoir aujourd'hui des mots comme « liberté », « justice », « crime », « travail », « propriété ». 7. Son attitude pratique, extrêmement pratique, à l'égard des remèdes que requièrent les maux de notre société. 8. Sa

2. Voir *Shelley : The Golden Years*, (Harvard University Press), Harvard : 1974.

3. *The Shelley Society's Papers*, First Series, no. 1, vol. I (Published for the Shelley Society by Reeves & Turner) London : 1888-1891. Reprint of 1888-1891 (AMS Press) New York : 1975. Cf. « Shelley and Socialism » by Edward Aveling and Eleanor Marx Aveling, Part I, A lecture delivered to the Shelley Society on 14th December 1887, p. 183. La traduction des textes de Mme E. Marx Aveling et de Shelley est la mienne.

compréhension du fait qu'une reconstruction de la société est inévitable, en même temps qu'imminente. 9. Ses descriptions du futur, utopies qui ne sont pas des utopies. 10. Enfin, une allusion à ses principaux travaux dans lesquels ses idées socialistes ont trouvé leur expression⁴. » Bien entendu, il n'est pas question, dans cet article, d'aborder tous les sujets qui viennent d'être énumérés. Nous nous contenterons d'aborder, d'ailleurs brièvement, les trois points suivants : (1) la lutte des classes ; (2) les principes de justice et d'égalité sur lesquels doit être basée la réforme de la société ; (3) la philosophie de la révolution. Cela suffira pour montrer, nous l'espérons, combien la philosophie sociale de Shelley, quoiqu'elle n'ait été exprimée que dans des écrits d'occasion par un homme mort à 29 ans, contient déjà une véritable esquisse d'un socialisme par certains côtés avant-coureur du socialisme de Marx, mais par d'autres côtés très différents de ce dernier⁵.

I. LA DÉCOUVERTE DE LA LUTTE DES CLASSES EN IRLANDE ET EN ANGLETERRE D'ABORD, PUIS DANS L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ EN GÉNÉRAL

Comme on le sait, Shelley, après avoir écrit son *Essay on Atheism* au mois de mars 1811, est expulsé d'Oxford. Il refuse, dès l'automne de cette même année, de remplir les fonctions de membre du parlement pour les Left-Whigs, position que lui offrait le duc de Norfolk, ami fidèle de la famille des Shelley. Mais dès le mois de décembre le jeune homme pense aller en Irlande, pays qui l'intéresse particulièrement à cause des graves problèmes qui s'y présentent⁶. Il est bon de se rappeler qu'en 1801 William Pitt, alors premier ministre, avait accordé à l'Irlande le fameux Acte d'Union en pensant régler la situation des Irlandais. Mais rien n'avait été réglé et la situation allait en empirant. Si donc Shelley s'achemine vers l'Irlande en février 1812 et se décide à y rester six semaines,

4. *Ibid.*, p. 183.

5. Ici encore voir Cameron, *Shelley : The Golden Years*, p. 131 : « He stands, in fact, about halfway between Godwin and Marx », et, pour plus de précision, p. 136 à 137.

6. Pour les références à la vie de Shelley et à ses essais philosophiques politiques, voir les deux ouvrages suivants : *The Letters of Percy Bysshe Shelley*, in two volumes, ed. by F.L. Jones, (Oxford at the Clarendon Press) Oxford : 1964. *Shelley's Prose or The Trumpet of a Prophecy*, ed. by D. Clarke, (Albuquerque Press) New Mexico : 1954.

c'est pour essayer de trouver un remède à la crise en parlant aux gens du peuple. Dans ce but il compose deux essais : *Address to the Irish People, Proposals for an Association of Philanthropists*, ainsi qu'une charte *Declaration of Rights*, écrite à Dublin mais qu'il ne pourra faire parvenir aux Irlandais⁷. Il désirait tellement s'adresser de façon directe au peuple qu'il dit dans une lettre écrite à une amie, Élizabeth Hitchener : « Mon adresse sera imprimée sur un papier de qualité inférieure et en lettres très fines pour raccourcir le nombre de pages et ainsi alléger le prix de vente pour les Irlandais⁸. » En plus de vouloir vendre ses articles à bas prix, il s'applique à adapter son langage à celui du peuple. C'est ce qu'il explique dans une autre lettre adressée cette fois à William Godwin, le célèbre philosophe socialiste, auteur du *Enquiry Concerning Political Justice* : « J'ai volontairement vulgarisé le langage dans ce pamphlet afin de réduire les remarques qu'il contient au goût et à l'entendement des paysans Irlandais qui ont été trop longtemps brutalisés par le vice et l'ignorance⁹. » Mais ce qu'il y a encore de plus touchant, c'est que le poète veuille faire quelque chose de pratique pour les Irlandais, car il sent la précarité de leur état : « C'est l'intention de l'auteur d'éveiller dans les esprits des pauvres Irlandais la connaissance réelle de leur situation, leur indiquant les maux de cet état et leur suggérant des moyens rationnels pour y remédier¹⁰. » Mais Shelley ne veut pas être seul dans sa campagne à Dublin et il invite à plusieurs reprises son amie, Élizabeth Hitchener, à les rejoindre, lui et son épouse, pour travailler à cette grande cause. Tout en se préparant pour le grand jour où il rencontrera les gens du peuple, il met en pratique son idéal de réforme sociale en soulageant quelques familles mourant de faim dans le quartier où il vit temporairement. Il réussit à distribuer autour de lui 400 à 600 copies de ses articles et il en pose sur les murs de la ville. Le 28 février, Shelley se rend au théâtre de Fishamble Street pour assister à la réunion des

7. Sous les pressions de William Godwin, d'une part, et à cause du mécontentement de certains Irlandais, Shelley dû quitter la ville avant de distribuer cette charte qu'il comptait voir afficher dans toutes les maisons des Irlandais.

8. *The Letters of Percy Bysshe Shelley*, I, no 161 : Jan. 16, 1812, p. 235.

9. *Ibid.*, no 170, p. 258.

10. *Shelley's Prose or The Trumpet of a Prophecy*, « Address to the Irish People », p. 39.

Irlandais catholiques et, à cette occasion, il prend la parole pendant une heure.

Ce qu'il essaie de montrer dans les premiers moments de son discours, c'est tout d'abord sa profonde sympathie pour ses auditeurs, car ils sont ses frères qui souffrent. Il voudrait apaiser les animosités qui opposent Irlandais et Anglais, en rappelant que le conflit n'est pas dû à une mésentente congénitale entre les deux ethnies, car l'Angleterre « poursuivrait la même politique avec n'importe quel pays du monde, jusqu'au jour où les hommes qui subissent son hégémonie se décideront à demander des changements et ne se laisseront plus mener ainsi¹¹ ». Shelley souligne ensuite qu'il n'ignore pas que les autorités de Dublin, en lisant le titre de sa conférence, auront l'espoir d'y trouver une incitation à la violence, qui leur donnerait occasion de poursuites devant les tribunaux. « Ces hommes sont méchants, continue-t-il, et tout ce qu'ils méritent, c'est le mépris des bons, qui doivent éviter de nuire à leur cause par un excès d'indignation¹². » Ainsi l'orateur assure les paysans que son adresse ne contiendra rien qui puisse affaiblir la cause de la liberté, car elle ne fera que prêcher la modération et la tolérance.

Les deux plus grandes causes de l'injustice qui règne en Irlande, telles que Shelley les dénonce, sont les suivantes : la non-reconnaissance par le gouvernement anglais de la religion catholique que les Irlandais pratiquent ; l'Acte d'Union entre l'Irlande et l'Angleterre. Nous nous bornerons à évoquer très sommairement ces deux points, quoique les considérations du jeune Shelley reprennent aujourd'hui une extraordinaire actualité, parce que ce que je voudrais surtout souligner c'est la façon dont il rattache à ces problèmes politico-religieux des problèmes sociaux. Au point de vue religieux, Shelley dénonce essentiellement les guerres de religion qu'il juge absurdes et en contradiction avec le christianisme : « S'ils avaient vu un pouce plus loin que leur nez, dit-il, en parlant des sectaires acharnés à se combattre, ils auraient compris que battre et tuer des hommes était le pire moyen pour s'attirer la faveur d'un

11. *Ibid.*, p. 41.

12. *Ibid.*, p. 41.

Être (Dieu) à qui on ne plaît, c'est l'aveu de tous, que par des actions d'amour et de charité¹³. » Il faudrait que les catholiques acceptent les protestants et les protestants les catholiques en rivalisant seulement dans la pratique de la justice, car ce qui les sépare, affirme le jeune poète, ne compte guère. Et c'est en vue d'instaurer la tolérance religieuse et de la perpétuer dans les générations futures que Shelley voudrait installer en Irlande son Association de Philanthropes.

Avec la question de l'Acte d'Union nous touchons plus directement aux problèmes sociaux qui aggravent le problème politique. Car la conséquence la plus palpable de l'Acte d'Union est d'avoir garanti à l'aristocratie foncière d'origine anglaise son implantation en Irlande, qui lui permet d'exploiter ce pays déjà pauvre et de l'appauvrir davantage. Shelley dénonce cette situation dans une formule lapidaire : « L'aristocratie installée en Irlande suce les veines de ses habitants et va boire leur sang en Angleterre¹⁴. » C'est pourquoi le paysan irlandais est devenu si malheureux tandis que quantité de mendiants traînent dans Dublin, que la famine se répand et que le crime augmente. Voilà pourquoi les Irlandais sont désespérés et révoltés. Mais les autorités, du roi aux ministres, mentent lorsqu'elles prétendent que l'Irlande est incapable de se gouverner elle-même sans sombrer dans la révolution et dans l'anarchie. C'est le contraire qui est vrai. L'indépendance serait bénéfique aux Irlandais. Si le gouvernement anglais la leur refuse, c'est parce qu'il est au service de ceux qui veulent exploiter ce peuple pour leur propre profit. C'est ainsi que Shelley montre que les rapports politiques ne sont, en fait, dans le cas de l'Irlande que l'expression superficielle et déformée de rapports de classes plus profonds et plus importants. Ces mêmes rapports de classes, ou du moins des rapports analogues, Shelley les retrouve autour de lui en Angleterre.

Cela n'a rien d'étonnant, puisque le gouvernement de l'Angleterre agit de la même façon avec les siens qu'avec ses voisins d'Irlande. Cette lutte de classes est vivement décrite par le poète dans plusieurs petits essais tels que : *And Statesmen*

13. *Ibid.*, p. 42.

14. *Ibid.*, « An Association of Philanthropists », p. 62.

Boast of Wealth (1818) ; *A Proposal for Putting Reform to the Vote Throughout the Kingdom* (1817) ; *An Address to the People on the Death of Princess Charlotte* (1817). Mais cette bataille entre les riches et les pauvres, Shelley la peint et il définit mieux ses causes dans l'essai *A Philosophical View of Reform*, écrit en 1818, et c'est à cet essai que nous allons nous référer le plus souvent dans notre analyse, car c'est le meilleur écrit politique du poète-philosophe.

Il faut se rappeler qu'une période de 7 à 9 ans sépare l'Irlande de 1812 de l'Angleterre de 1817-18 et que la révolution industrielle s'est beaucoup implantée dans le Yorkshire et le Lancashire. Or cette révolution industrielle a le plus souvent engendré, contrairement à ce que prétendaient les économistes libéraux, une aggravation de la misère. On a fait des promesses aux prolétaires en leur faisant miroiter un gain plus lucratif s'ils venaient travailler dans les manufactures. Mais en fait ce n'est pas le beau rêve tel que promis qui s'est réalisé. « Les manufacturiers ont demandé aux hommes, aux femmes et aux enfants de travailler non plus 8 heures par jour comme autrefois mais 10, 12 et jusqu'à 14 heures par jour, et sur ces 12 ou 14 heures à peine 7 se trouvent payées effectivement¹⁵. » Le reste passe dans la poche du capitaliste. C'est déjà l'anticipation de ce que Marx appellera la plus-value du capital fondée en grande partie sur du travail non payé. Et Shelley insiste aussi sur la baisse qu'a entraînée la production manufacturière dans la valeur du travail : en gros, il faut maintenant travailler 20 heures pour acheter ce qu'on se procurait autrefois avec 10 heures de travail, et c'est en quelque sorte pour parvenir à accumuler dans une famille 20 heures de travail par jour là où il en fallait 10, que les enfants et les personnes âgées sont eux aussi obligés de travailler jusqu'à l'épuisement de leurs forces. Ceux qui deviennent trop fatigués par le travail sont forcés de travailler ou de mourir de faim. Et lorsque ceux-ci ne peuvent se procurer du pain parce qu'ils ne peuvent plus travailler, ils essaient de le voler¹⁶. Si bien que Shelley nous dit dans son *Philosophical View of Reform* : « The majority of the people of England are destitute and

15. *Ibid.*, « *A Philosophical View of Reform* », p. 244, 246.

16. *Ibid.*, p. 246.

miserable, ill-clothed, ill-fed, ill-educated¹⁷. » De là vient qu'ils sont immoraux, misérables et désespérés. Et pourtant ils forment la classe la plus nombreuse de la société et celle qui par son labeur nourrit et habille toutes les autres. Car, et ici nous citons encore : « il n'y a pas d'autre réelle richesse que le travail de l'homme¹⁸ ». Si donc la classe qui travaille vit dans la misère, c'est que la société s'est installée dans l'injustice et la contradiction. Ces quelques extraits que nous venons de résumer attestent avec évidence que Shelley est déjà un écrivain socialiste par la netteté avec laquelle il voit, par la profondeur avec laquelle il ressent la misère des classes laborieuses dans la société anglaise contemporaine . . . Si bien qu'en le lisant on pense inévitablement à ce que Engels devait écrire quelques 25 ans plus tard dans le premier grand ouvrage de la pensée marxiste : *La Situation des classes laborieuses en Angleterre*¹⁹. Je cite Engels, mais c'est tout aussi bien Robert Owen, Louis Blanc, Proudhon etc.²⁰, bref tous les penseurs socialistes que Shelley devance en dénonçant, comme il l'a fait, la misère de la classe paysanne et de la classe ouvrière. Mais le poète-philosophe devance également le socialisme sur un autre point capital : car il a aperçu clairement l'avènement de la bourgeoisie comme classe dirigeante. Il appelle cette bourgeoisie la deuxième aristocratie pour bien souligner, comme Marx le fera plus tard, qu'elle supplante l'ancienne aristocratie de la noblesse héréditaire, comme l'ère industrielle avec laquelle cette nouvelle aristocratie a partie liée supplante la civilisation de la charrue et du moulin à bras. Laissons la parole à Shelley que nous nous bornerons à traduire en citant un court passage de son *Philosophical View of Reform* auquel on pourrait en ajouter bien d'autres : « La conséquence de ces changements a été l'établissement d'une nouvelle aristocratie, fondée sur la fraude comme l'ancienne l'a été sur la force. Et permettez-moi d'employer le mot ARISTOCRATIE dans cette acception

17. *Ibid.*, p. 247.

18. *Ibid.*, « And Statesmen Boast of Wealth », p. 113.

19. *La Situation des classes laborieuses en Angleterre*, par F. Engels, 2 tomes, traduit par Barache, A-M. Desrousseaux, et D. et P.J. Berthaud (Alfred Costes) Paris : 1933.

20. Voir Cameron, *Shelley : The Golden Years*, ch. 3 : « Political Philosophy », p. 115-149 ; et *Les Précurseurs Français du Socialisme. De Condorcet à Proudhon*, Textes réunis et présentés par M. Leroy, (Éditions du temps présent) Paris : 1948.

commune, à savoir une classe de personnes qui possèdent un droit à s'emparer des fruits du travail des autres sans s'obliger en retour à servir la communauté par quelque travail que ce soit²¹. » Et Shelley souligne ensuite que la nouvelle aristocratie, plus rapace et plus dure que l'ancienne, lui est aussi inférieure en fait de courage, de générosité et d'élégance. Ce qui fait qu'elle ne concourt ni à servir ni à orner l'ensemble de la société : elle s'applique surtout à l'exploiter. La principale vertu de cette aristocratie de parvenus est en effet de savoir accumuler des biens qu'ils n'ont pas mérités. Car pour Shelley il faut distinguer et opposer deux formes de propriété. L'une est acquise par « le labeur, l'industrie, l'économie, l'exercice du talent personnel ou même du génie, bref, par toute espèce de moyens honorables et honnêtement utilisés²² ». La propriété obtenue par ces moyens est tout à fait justifiable.

Mais il y a d'autres façons d'obtenir des biens et de parvenir à la propriété, qui, elles, « représentent autant de voies frauduleuses et violentes, ne reculant ni devant l'imposition ni devant l'usurpation, parce que leurs auteurs ne s'embarrassent pas des droits d'autrui mais cherchent seulement leur profit maximum sans aucune autre considération²³ ». Et sur ce point Shelley se rapproche beaucoup des idées exprimées par Engels, dans le chapitre sur « *La bourgeoisie anglaise* » de l'ouvrage que j'ai déjà eu l'occasion d'évoquer : *La situation des classes laborieuses en Angleterre*²⁴. Car la classe qui a fait de l'accumulation du profit et de la propriété la fin suprême de l'activité humaine, et qui cherche à agrandir sa fortune sans vergogne, cette classe vit de l'exploitation de ceux qu'elle fait travailler dans ses entreprises ; il en résulte, avec l'injustice faite aux travailleurs, une misère sociale d'ensemble qui mine la société jusque dans ses fondements. Car l'appétit insatiable de profit, qui domine la bourgeoisie et s'est aussi répandu dans l'ancienne aristocratie, est la cause de la misère noire dans laquelle une majorité du peuple se débat. Et la misère qu'engendrent ces appétits effrénés n'est pas seulement

21. *Shelley's Præse or The Trumpet of a Prophecy*, « A Philosophical View of Reform », p. 245.

22. *Ibid.*, p. 250.

23. *Ibid.*, p. 250.

24. Engels, F., *La Situation des classes laborieuses en Angleterre*, p. 243-247.

matérielle : elle est intellectuelle et morale aussi, puisque la classe des travailleurs est maintenue dans un état proche de l'état sauvage. Autant d'idées qu'Engels analysera profondément et surtout illustrera par des milliers d'exemples, mais qu'on trouve déjà énoncées par Shelley avec beaucoup de force et de clarté.

En outre Shelley montre avec force comment le système politique et le système financier favorisent cette inégalité sociale. Des deux Chambres qui constituent le Parlement anglais et sont censées faire du gouvernement anglais un régime démocratique, l'une, la Chambre des Lords, ne représente en fait que l'aristocratie, puisque ses membres s'y trouvent par droit héréditaire ou par la faveur du roi ; l'autre, la Chambre des Communes, représente en droit le peuple ; mais le système d'élection qui prévaut dans le pays fait que seule la classe bourgeoise y est représentée. En conséquence les lois qui y sont votées sont adoptées dans l'intérêt de cette classe bien plus que dans l'intérêt du peuple. La pratique aggrave ce que les institutions permettent, et Shelley cite comme un exemple, sur lequel il insiste beaucoup, le Massacre de Peterloo en août 1818 à Manchester, où les ouvriers qui manifestaient de façon non violente ont été dispersés brutalement par l'armée. Onze personnes ont été tuées, hommes, femmes et enfants²⁵. Et quand la répression n'est pas aussi ouvertement brutale, elle n'est pas moins violente et injuste pour être plus dissimulée. Shelley l'explique longuement dans l'essai qu'il a écrit sur la mort de la princesse Charlotte, événement à l'occasion duquel deux ouvriers victimes d'un agent provocateur avaient été envoyés à l'échafaud. Une deuxième cause d'inégalités est la politique de guerre qu'a poursuivie le gouvernement anglais avec l'appui des riches, grâce au système financier qui est lié au système politique. Pour financer la guerre qu'il a soutenue en Amérique d'abord, puis contre la France pendant plus de 20 années, le gouvernement anglais a dû consentir des emprunts considérables. Cela fait peser sur la nation une dette énorme qui, en outre, s'accroît chaque année des gros intérêts qu'il faut payer aux

25. Shelley a écrit un poème à ce sujet : *The Mask of Anarchy*, en 1819.

financiers. Mais qui rembourse la dette et qui paye ces intérêts ? Pour l'essentiel, ce sont les citoyens soumis à la taxation et en particulier les travailleurs pauvres qui fournissent la grosse part de l'impôt, alors que les riches, qui sont des créanciers plus encore que des contribuables, reçoivent dans leur poche les intérêts de la dette. Ainsi ils s'enrichissent de la guerre pendant que les pauvres s'appauvrissent. Ajoutons, car Shelley l'ajoute, que la substitution de la monnaie de papier à la monnaie d'or a permis l'aggravation de tous ces maux, en particulier parce qu'elle favorise inflation et dévaluation. C'est ainsi que le système et la pratique politiques qui prévalent en Angleterre contribuent à aggraver la misère du peuple produite par la situation sociale.

Cette lutte de classes qu'il a si bien aperçue autour de lui, Shelley la retrouve à travers l'histoire²⁶. Dans le grand événement tout d'abord qui avait marqué son enfance et sur lequel il n'a jamais cessé de méditer : à savoir la Révolution française dont il a partagé les idéaux et dont il déplore l'échec. L'avènement de Napoléon, en particulier, lui a semblé chose funeste, non seulement parce qu'il a signifié la guerre en permanence et l'abolition de la république au profit de la dictature, mais encore parce qu'il a consacré la victoire des riches sur les pauvres. Or la Révolution française n'est en définitive que l'exemple le plus proche et le plus grandiose de ce qui s'est sans cesse produit depuis que les hommes vivent en société. Et dans les premières pages de son *Philosophical View of Reform*, Shelley dresse un tableau saisissant de la lutte entre pauvres et riches, oppresseurs et opprimés, depuis la dissolution de l'Empire romain jusqu'à la Révolution américaine, en passant par l'évocation de l'État féodal au Moyen Âge, des guerres entre les cités italiennes et des combats qu'ont dû affronter les républiques de Suisse et de Hollande, ou les réformateurs en Angleterre. Nous ne nous attarderons pas sur ce tableau composé d'ailleurs de façon très rapide, qui demeure pour cette raison passablement abstrait. Il nous suffira de

26. Le poète était un passionné de lectures historiques : le journal de son épouse où sont inscrites souvent ses lectures selon les années nous démontre bien cet intérêt. Voir aussi l'effet de la Révolution française sur Shelley dans le livre : *Shelley and the Revolutionary Idea*, de G. McNiece, (Harvard university Press) Harvard : 1969.

souligner ce qui s'en dégage avec évidence : pour Shelley, la lutte de classes entre pauvres et riches ainsi que la recherche d'une libération par les opprimés sont, en tous pays et en tous temps, des éléments essentiels de l'histoire. Or cette idée que Shelley expose abstraitement dans ce traité, on la retrouve sous forme symbolique dans nombre de ses poèmes. Ainsi dans le très long poème *The Revolt of Islam*, longue méditation dramatique et métaphorique sur la Révolution française et la révolution en général, et dans *Ode to Liberty*, *Ode to Naples*, *Hellas*, que nous évoquerons en quelques mots. Et il faudrait en citer bien d'autres ; par exemple : *Queen Mab*, *To the People of England* et surtout *The Mask of Anarchy*. Ce dernier poème, inspiré d'ailleurs par le « Peterloo Massacre », résume symboliquement tous les thèmes que nous venons de mentionner. Car le masque, ce sont les diverses autorités, églises, gouvernement, justice, armée, que Shelley fait défiler dans une étrange procession. Ces autorités, qui sont mises en place pour combattre l'injustice, du moins à ce qu'on dit, l'aggravent au contraire et sont les vrais facteurs d'anarchie et de désordre, sous le manteau de dignité qui les cache. Les autorités gouvernantes accusent les classes populaires de créer l'anarchie ; mais ces dernières en sont les victimes, et les vrais accusés devraient être les riches, l'aristocratie, la bourgeoisie, la monarchie, en un mot les spoliateurs et les oppresseurs de tout genre.

II. LES PRINCIPES DE JUSTICE ET D'ÉGALITÉ SUR LESQUELS DOIT ÊTRE BASÉE LA RÉFORME DE LA SOCIÉTÉ

Shelley, nous venons de le voir, a mené une critique acharnée contre les injustices sociales et politiques de son temps et de son pays. Mais il a su aussi apporter des vues positives sur la réforme qu'il désirait et proposer une série de mesures concrètes pour améliorer le sort du peuple en mettant plus de justice dans la société. Les premiers principes sur lesquels doit se fonder la réforme, dit le poète, sont en effet ceux de la justice et de l'égalité²⁷. Ces idées sont principale-

27. Il est impossible de rappeler dans ce court article les traits de la société idéale telle que Shelley l'a conçue. Mais il est certain qu'il a constamment cherché à s'en former la vision la plus claire possible à partir des principes de justice, d'égalité et de liberté. On peut

ment développées dans deux nouveaux essais : l'un sur l'éthique, *A Treatise on Morals*, et l'autre sur la religion, *Essay on Christianity*. Shelley enseigne dans son traité de morale « que l'idée de justice est, comme la bienveillance, une loi élémentaire de la nature humaine²⁸ ». Ou, plus exactement, cette idée est la règle qui nous fait diriger nos actions conformément à un sentiment de bienveillance envers les autres. Et ce qu'elle prescrit de la façon la plus immédiate, c'est un partage égal des biens entre tous les hommes. Pour illustrer ce qu'il veut dire par une image simple et forte, Shelley compare l'humanité à un groupe de naufragés qui se sont réfugiés sur une île déserte. « Ils distribuent entre eux, et en parts égales, tout ce qu'il leur reste de subsistance. Si quelques-uns d'entre eux conspirent pour priver les autres de ce qui leur revient, leur conduite sera qualifiée d'injuste²⁹. » Ce que Shelley veut montrer par cet exemple, c'est que l'égalité est une idée naturelle chez l'homme et dans la nature : « Nature made men all alike. » Il répète des formules semblables à maintes reprises dans sa correspondance. Donc, pour lui, si les hommes partent de ce principe pour réfléchir sur leur système social et politique, ils verront combien le fait d'avoir différentes classes sociales ne peut être supporté plus longtemps. Cette division entre les riches et les pauvres est mauvaise et dénaturée, car elle permet la domination d'une classe au détriment de l'autre, comme Shelley l'avait souligné dans son *Adresse aux Irlandais* : « Nature never intended that there should be such a thing as a poor man or a rich one³⁰. » Non seulement cette division est injuste et contraire à la nature, mais elle est source d'aliénation aussi bien pour la classe riche que pour la classe pauvre, toutes les deux se trouvent placées dans une situation non naturelle, qui empêche le bonheur des uns et des autres. Ici encore, il faut citer le jeune réformateur : « Dans notre société, dit-il, le pauvre naît pour servir le riche, bien que tous les deux arrivent

s'en rendre compte aussi bien à travers ses lettres et ses écrits philosophiques qu'à travers sa poésie et son action militante. La poursuite d'un idéal de justice est une de ses inspirations majeures, comme j'ai essayé de le montrer dans ma thèse : *Shelley's Poetic Inspiration and its Two Sources : the Ideals of Justice and Beauty*, Université d'Ottawa 1977, 164 p.

28. *Shelley's Prose or The Trumpet of A Prophecy*, « A Treatise on Morals », p. 190.

29. *Ibid.*, p. 190.

30. *Ibid.*, « Address to the Irish People », p. 50.

dans le monde également dépourvus et également nus. Mais le pauvre ne rend en réalité aucun service au riche en lui obéissant, et le riche ne fait aucun bien au pauvre en le dominant³¹. »

Pour remédier par l'égalité à cette aliénation générale, Shelley propose essentiellement deux types de réforme. Premièrement, une réforme politique dans le sens d'une démocratie véritable et complète. Il faut en particulier, dit-il, que la représentation du peuple devienne majoritaire à la Chambre des Communes, comme elle l'est dans le pays. Et Shelley souhaiterait vivement que l'Angleterre cesse d'être une monarchie pour devenir une république, gouvernée par une seule Assemblée, celle du peuple. En d'autres mots, il voudrait installer un régime complètement fondé sur la souveraineté populaire qui ne doit avoir d'autre limite selon lui que le respect des droits de chaque personne et de chaque groupe. Notons cependant que Shelley sait modérer sur ce point son idéal réformateur. Il voit bien que pour le moment le peuple anglais ne désire pas supprimer la monarchie et installer une république. En outre, il craint qu'un changement brusque nuise à la réforme et il préfère une démarche plus progressive. C'est pourquoi il se contenterait d'obtenir un aménagement des institutions monarchiques et parlementaires telles qu'elles existent.

La deuxième réforme fondamentale que Shelley propose touche à la répartition des richesses et du travail. En ce qui concerne le premier point, Shelley modère ou adapte aux réalités son idéal égalitaire comme il a su y adapter son idéal démocratique. Il ne cherche pas à atteindre une complète égalité des biens qui ne serait possible qu'avec l'arrivée de la perfection sur la terre : « Equality in possessions must be the last result of the utmost refinements of civilization³². » « C'est l'état de la société vers lequel il est de notre devoir de tendre, tout en sachant qu'on est fort loin de pouvoir y parvenir. Mais cette modération et ce réalisme ne doivent pas cacher l'urgence des réformes qu'il faut entreprendre avec

31. *Ibid.*, p. 50.

32. *Ibid.*, « A Philosophical View of Reform », p. 253.

vigueur sans plus tarder³³. » Et c'est ainsi que Shelley demande avec force que les riches paient par l'impôt sur leurs revenus la dette nationale que leur politique de guerre a entraîné le pays à contracter. De même il faudrait opérer tout de suite un nouveau partage des terres et une redistribution des propriétés, en modifiant en particulier les lois sur l'héritage : de la sorte on pourrait donner aux cultivateurs pauvres ces immenses terres que les riches propriétaires ont en trop.

Sur le travail, l'idée essentielle de Shelley est celle qu'il résume dans cette formule frappante : le travail est la propriété la plus sacrée de l'homme et la source de toute autre propriété : « a property of the most sacred and indisputable right and the foundation of all other property³⁴. » C'est pourquoi il est aussi bon que juste que tous les hommes soient contraints de travailler. De même chaque homme doit pouvoir exercer son droit de travailler. En un mot, Shelley a sur le droit au travail les idées que Louis Blanc devait essayer d'appliquer en France pendant la révolution de 1848³⁵. Mais le poète-philosophe entretient sur ce point une autre idée chère aux socialistes : c'est que l'homme étant indivisiblement âme et corps, muscles et pensée, il devrait y avoir équilibre chez lui entre le travail physique et l'activité intellectuelle, que Shelley, conformément à la tradition aristocratique des anciens, appelle le loisir : « Labor is required for physical, and leisure for moral improvement³⁶. » « Éviter au riche le travail physique, c'est le condamner à une débilité qui aliène sa nature d'homme, comme l'aliènent la jouissance de richesses excessives et la domination sur les autres. Mais priver le pauvre de loisir est encore plus grave, car c'est lui ôter toute possibilité d'amélioration intellectuelle et morale³⁷. »

III. LA PHILOSOPHIE DE LA RÉVOLUTION

On pourrait sans doute apporter sur tous les points que nous venons d'envisager bon nombre de précisions supplé-

33. *Ibid.*, p. 253.

34. *Ibid.*, p. 251.

35. *Les Précurseurs Français du Socialisme*, p. 325-348.

36. *Shelley's Prose or The Trumpet of a Prophecy*, « And Statesmen Boast of Wealth », p. 114.

37. *Ibid.*, p. 114.

mentaires. Mais nous passons sans plus tarder au dernier point que nous voulons examiner, pour comparer au socialisme la philosophie politique de Shelley : à savoir son idée de la révolution. Cette idée ne joue pas un moindre rôle dans sa pensée que celle de la lutte des classes et du principe de l'égalité. Mais nous nous bornerons à en considérer brièvement deux aspects : (1) comment l'idée de la révolution est liée à un intérêt très vif pour les révolutions en cours ; (2) comment Shelley voudrait voir la révolution adopter la non-violence, même s'il semble reconnaître dans telle ou telle de ses lettres que le recours à la violence est parfois difficile à éviter³⁸.

En 1817, l'exil du poète en Italie n'a pas changé son intérêt pour la politique et la société, ni son idéal de justice sociale. Une lettre du 6 novembre 1819 à Hunt, entre autres, indique clairement que sept ans après son intervention en Irlande il continue de s'intéresser à la révolution et qu'il garde son cœur aux révolutionnaires : « Nous vivons, écrit-il à son ami, des temps terribles . . . Et nous ne pouvons hésiter sur le parti à embrasser : quelques révolutions qui puissent arriver, sous quelque nom que se cache l'oppression, qui reste toujours l'oppression, notre parti sera celui de la liberté et des opprimés³⁹. » Comme si les événements voulaient venir au devant de ses sentiments, trois révolutions allaient éclater successivement en Europe⁴⁰. La première, le 1^{er} janvier 1820, en Espagne, qui s'acheva en juillet ; la deuxième, qui débuta à l'automne de 1820, à Naples, et se termina en mai 1821 ; et la dernière qui se produisit à la même date en Grèce, et continua jusqu'en 1828, c'est-à-dire six ans après la mort de Shelley. Comme on le sait, deux de ses amis, Trelawny et l'illustre Byron, iront se battre, inspirés par son enseignement, sur la terre hellénique. Quant à Shelley lui-même, il était mort trop tôt pour pouvoir participer à leur expédition, et auparavant sa trop faible santé l'avait empêché de se joindre, comme il l'aurait voulu, aux révolutionnaires espagnols et napolitains. Mais, pendant toute cette période, on le voit lire avidement les

38. *The Letters of Percy Bysshe Shelley*, II, no 585, p. 234.

39. *Ibid.*, no 258, p. 148.

40. Pour une connaissance brève mais claire des révolutions en Italie, en Espagne et en Grèce, voir Cameron, *Shelley : The Golden Years*, ch. 10 : « The Lightning of the Nations », p. 363-393.

journaux qui lui permettent de suivre ces événements. De surcroît, il cherche à obtenir de gens plus proches des lieux où ces événements se déroulent toutes espèces de témoignages directs, et sa correspondance de l'époque est toute remplie de ses espoirs, de ses craintes, de ses doutes. Il est si enthousiasmé et si accaparé que son enthousiasme et ses soucis se répercutent sur son épouse, Mary Godwin Shelley, qui à son tour écrit des lettres enflammées sur l'avènement prochain de la réforme. Quant à lui, faute de devenir une espèce de « chevalier moderne » à la tête des révolutionnaires, il leur dédie trois grands et beaux poèmes : *Ode to Liberty*, *Ode to Naples*, *Hellas*. Nous ne pouvons nous attarder sur les idées contenues dans ces poèmes, ni en analyser la beauté. Nous nous bornerons, pour illustrer la passion révolutionnaire de Shelley, à indiquer leur fil directeur. Dans *Ode to Liberty*⁴¹, le poète montre essentiellement trois idées : (1) Il exalte le peuple espagnol qui se bat pour la cause de la liberté : « A glorious people vibrated again/The lightning of the nations/From heart to heart, from tower to tower, O'er Spain/Scattering contagious fire into the Sky, Gleamed » (I, 1-5). (2) Il retrace, à travers l'histoire primitive, ancienne et européenne, les bonds et les reculs de la liberté chez les différents peuples et nations. (3) Il appelle le retour des esprits philosophiques et poétiques et prie la liberté de s'installer non seulement en Espagne, mais chez tous les hommes. On retrouve des idées analogues dans *Ode to Naples* et dans le poème dramatique *Hellas*. Dans *Ode to Naples*⁴², Shelley glorifie la beauté naturelle de Naples, mais il pleure la disparition en l'homme de la beauté originale, c'est-à-dire morale. Il encourage le peuple à reconquérir de nouveau le règne de l'espoir, de la vérité et de la justice, et implore l'Esprit d'Amour et de Beauté de pénétrer cette ville et tous les hommes à nouveau. Quant à *Hellas*⁴³, qui est un long poème dramatique, Shelley l'a écrit avant même que les luttes en cours soient parvenues à une issue. Mais le poète a puissamment perçu la valeur symbolique de ce conflit où un petit peuple, toutefois illustre par son histoire, essaie de secouer le joug que

41. *Shelley Poetical Works*, ed. by T. Hutchinson, a new edition, corrected by G.M. Matthews, (Oxford University Press) Oxford : 1970, p. 603-610.

42. *Ibid.*, p. 616-620.

43. *Ibid.*, p. 446-478.

font peser sur lui non seulement l'occupant turc, mais les monarchies européennes dont l'intérêt était alors de le maintenir en servitude. Et le poète prophétise la victoire de la Grèce, la victoire de la liberté sur la tyrannie.

Il conviendrait de s'étendre beaucoup plus longuement sur ces poèmes, aussi beaux que riches de sens, et peut-être serait-il encore plus intéressant pour notre thème de relire attentivement les dix-sept lettres écrites par Shelley au sujet des mêmes circonstances⁴⁴. Mais nous nous bornerons à dire brièvement ce que le poète-philosophe a vu dans ces révolutions. Essentiellement, l'éternelle bataille des opprimés contre leurs oppresseurs et contre la tyrannie : « This is the age of the war of the oppressed against the oppressors⁴⁵. » En outre, il a eu un regain d'espoir en voyant les diverses classes populaires combattre pour leurs droits légitimes : « A new race has arisen throughout Europe⁴⁶. » Enfin, ces mouvements révolutionnaires déclenchés par les affligés lui ont fait espérer la réalisation d'une république dont il avait commencé à rêver en lisant l'histoire des révolutions américaines et française et qu'il appelait « le beau idéal ». Il faut encore souligner un point important. Pour autant que Shelley ait été intéressé au triomphe de la révolution politique et sociale autour de lui, il n'a jamais aimé voir les hommes utiliser la violence comme moyen pour parvenir à la liberté. Toute sa vie, il l'a sévèrement condamnée, que ce soit en Irlande, en Angleterre ou ailleurs. Il a toujours essayé de faire comprendre aux hommes, soit dans ses rencontres, soit à travers ses écrits poétiques, comme *The Revolt of Islam*, *Prometheus Unbound*, *The Cenci*, soit dans ses essais philosophiques, soit en général dans ses lettres, que la violence n'amenait avec elle ou ne récoltait que la violence. Il a donc essayé de la combattre en propageant son idée d'association philanthropique et en essayant d'implanter cette dernière là où les mouvements révolutionnaires naissaient, par exemple, en Irlande. Comment Shelley était-il devenu un apôtre de la non-violence ?⁴⁷ C'est qu'il avait tiré,

44. Voir les lettres de Shelley entre le 30 juillet 1820 et le 31 décembre 1821.

45. *Hellas*, Préface, p. 448.

46. *Ibid.*, p. 448.

47. Voir l'étude récente de M. Art Young : *Shelley and Nonviolence* (Mouton Press) The Hague-Paris : 1975. Ce livre compare l'idée de non-violence chez le poète avec l'idéal et la pensée de M. Ghandi au début de ce siècle.

nous dit-il dans sa préface de *Revolt of Islam*, une grande leçon de la Révolution française : « The French Revolution, although undertaken with the best intentions, ended ill for the people, because violence was employed. The cause which they vindicated was that of truth, but they gave it the appearance of a lie by using methods which ill-suit the purposes of liars as well as their own⁴⁸. » En utilisant les mêmes moyens que ses oppresseurs, le peuple français n'a réussi qu'à moitié sa révolution.

Ce qu'il faudrait, c'est une révolution de l'esprit et du cœur qui engendre en chacun un homme nouveau, c'est-à-dire un homme éclairé par la connaissance et surtout pénétré de bienveillance envers tous les autres. Et Shelley déclare très fortement : « Ce fut une erreur de dissocier la morale de la politique, car ces deux champs ne sont que deux côtés de la même science⁴⁹. » Bref, ce n'est que dans la mesure où les hommes vivront selon les valeurs ou les idées éternelles de sagesse, d'amour et de justice qu'ils viendront à réaliser un monde meilleur, heureux et beau. Les textes que nous venons de rassembler, de résumer et d'analyser suffisent à prouver, pensons-nous, qu'il y avait déjà chez Shelley une véritable pensée socialiste. Le nom seul lui manquait, ce nom n'ayant pas encore été inventé⁵⁰, mais déjà le poète en donnait par avance la définition dans une lettre sur la révolution de Naples où il dit du peuple et des paysans de Naples « qu'ils peuvent devenir les instruments d'un système futur de vie sociale destiné à supplanter l'anarchie dans laquelle la vie civile en Europe demeure pour le moment plongée⁵¹ ». Or cette idée d'un nouvel état social destiné à remplacer l'ancien dans un futur proche de nous est bien l'idée première du socialisme⁵².

Université d'Ottawa

48. *Shelley Poetical Works. The Revolt of Islam*, Préface, p. 33.

49. *Shelley's Prose or The Trumpet of a Prophecy*, « A Philosophical View of Reform », p. 253.

50. Ce mot a été inventé aux environs de 1830 par R. Owen et G. Sand.

51. *The Letters of Percy Bysshe Shelley*, II, no 609, p. 266-267.

52. Cet article a été présenté comme conférence à l'A.C.F.A.S. en mai 1978.

À propos de l'explicitation d'un concept

Jean Leroux

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203119ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203119ar>

[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

Leroux, J. (1979). À propos de l'explicitation d'un concept. *Philosophiques*, 6 (2), 273–282. <https://doi.org/10.7202/203119ar>

À PROPOS DE L'EXPLICITATION D'UN CONCEPT

par Jean Leroux

(François TOURNIER, « L'explicitation d'un concept » *Philosophiques* VI, 1 (1979) 65-118.)

F. Tournier proposait récemment une modification du schéma carnapien d'explicitation des concepts (le passage d'un *explicandum* à un *explicatum*) en introduisant la notion de *pré-explicandum* et en alléguant le besoin d'une telle catégorie pour assurer la description adéquate du processus de clarification des concepts. Pour illustrer les insuffisances du schéma carnapien et en même temps justifier les correctifs proposés, l'auteur fait intervenir le modèle déductif-nomologique (DN) d'explication scientifique tel que diffusé par Hempel et Oppenheim ; s'employant ensuite à montrer comment une explicitation (à la Carnap) du concept même d'*explication scientifique* laisserait dans l'ombre des composantes importantes de ce dernier, l'auteur en vient à la conclusion que le schéma *explicandum/explicatum*, trop court, offre une image tronquée du processus effectif d'explicitation des concepts. Sans vouloir entrer immédiatement dans la discussion du schéma de Carnap et de ce qui en serait une version amendée, j'aimerais en premier lieu faire quelques remarques sur la viabilité d'une critique qui choisit de passer par Hempel pour se rendre à Carnap. Le modèle DN d'explication scientifique en est un dont on peut surtout dire qu'il a ses propres problèmes, et Tournier est certes en bonne compagnie lorsqu'il regrette que certains aspects importants de l'explication en science n'y trouvent pas leur compte ; il me semble cependant qu'il y aurait lieu de mieux départager la critique qui s'adresse à Hempel et celle qui s'adresse à Carnap, car les problématiques touchées ici ne sont pas les mêmes.

Au cœur de l'argumentation de l'auteur, il y a le présupposé à l'effet que le modèle déductif-nomologique de Hempel doit être compris comme une instance d'application de la procédure carnapienne au concept même d'explication scientifique. Est-ce bien le cas ? La question est dans une certaine mesure « académique », puisqu'il y va surtout d'une lecture de Carnap ; mais il importe d'y répondre, car, dans la négative, il sera impossible d'imputer les difficultés que rencontrent les modèles hempeliens de loi et d'explication scientifiques à la faiblesse du modèle carnapien d'explicitation des concepts. Bien que ce point soit névralgique dans son entreprise, Tournier semble le prendre pour acquis, alors que je serais pour ma part immédiatement porté à le mettre en question, sinon à l'invalider, en raison des considérations suivantes.

Expliciter un terme ou un concept¹, c'est pour Carnap abandonner un usage non systématique ou pré-scientifique au profit d'un usage systématique ou scientifique², donc passer d'une signification vague à une signification plus précise *par la mise en jeu de langages (ou systèmes) formels* dans lesquels seront campées les théorisations des concepts qui exigent clarification. Le projet de remplacement d'un *explicandum* par un *explicatum* ne prend son sens que dans la perspective d'une éventuelle mise en œuvre de la sémantique logique ou théorie des modèles, et il ne se comprend que par rapport à cette théorie particulière de la signification. C'est ainsi que pour Carnap, l'explicitation idéale d'un concept consisterait en son intégration à l'intérieur d'un système axiomatique formel ou d'une *théorie* (ce qui était la même chose pour l'empirisme logique). Pour prendre un exemple usité, le concept de probabilité se trouve explicité lorsqu'on a convenu d'appeler 'probabilités' toutes ces entités qui satisfont aux axiomes du système de Kolmogorov. (Derrière tout cela sommeille déjà la doctrine de la « définition implicite » des termes théoriques primitifs en

1. Lorsque le contexte le permet, j'emploie indifféremment *explicandum* et *explicatum* pour renvoyer à des entités linguistiques (des termes) ou à des entités sémantiques (des significations).

2. Cela ne doit pas être pris dans un sens « absolu » ; le concept aristotélien de force (qui lui aussi fut théorisé) est pré-scientifique ou pré-théorique *par rapport* à la mécanique newtonienne, par exemple.

science). Quoi qu'il en soit, il est clair que le terme qui fait l'objet d'une explicitation (le terme défini ou introduit) doit se retrouver *dans* le langage de la théorie en question ; c'est aussi dire que la méthode proposée par Carnap vise les *termes scientifiques*, qu'il s'agisse de sciences formelles ou empiriques. Or il me semble également clair que le terme auquel s'intéressent Hempel et Oppenheim (en l'occurrence : 'explicitation scientifique') n'appartient pas à cette classe, mais est plutôt d'ordre méta-scientifique ou épistémologique ; dans une perspective carnapienne, ce terme n'est nullement éligible à la méthode d'explicitation des concepts par voie de mise en jeu d'une sémantique formelle.

L'argumentation de Tournier apparaît encore plus surprenante si on se place dans une perspective hempelienne. Comment possiblement concevoir le modèle DN en tant qu'explicitat carnapien ? Pour cela, il faudrait tout d'abord que le terme 'explicitation scientifique' se retrouve *dans* le modèle DN (alors qu'il n'y est nulle part), et il faudrait surtout que le modèle DN soit une *théorie* de l'explicitation scientifique (alors qu'il est simplement ce que le nom dit : un modèle, au sens d'une analogie, d'un prototype).

Pour terminer ces remarques préliminaires, il me semble donc acquis que la critique du schéma de Carnap (qui répond à des visées sémantiques) et celle du modèle de Hempel (qui répond à des visées méthodologiques) doivent se faire séparément. Vouloir faire d'une pierre deux coups ne peut que prêter une apparence de complicité à deux problématiques auxquelles on est tenu de reconnaître le degré d'autonomie qui leur revient si on veut aussi retrouver ce qui fut effectivement proposé par ces auteurs. Je procéderai donc à la discussion comme telle du schéma carnapien et des correctifs envisagés par Tournier, quitte à clore rapidement sur le traitement réservé au modèle DN.

I. LE SCHÉMA *EXPLICANDUM*/EXPLICATUM

On a donc l'idée du remplacement d'un *explicandum* par un *explicitatum* ; à cela il y a un avant, qui porte en gros sur l'individualisation de l'*explicandum*, et un après, qui porte

essentiellement sur la qualité ou la valeur d'usage de l'*explicatum*.

a) *L'explicitation*

C'est le remplacement de l'*explicandum* par l'*explicatum* qui fait *seul* fonction de définition. Le procès d'explicitation proprement dit (le passage de l'informel au formel) est là, et non entre un « *pré-explicandum* » et un couple *explicandum/explicatum*³. Contrairement à ce qu'en dit aussi Tournier⁴, il y a changement de signification (réinterprétation) dans le passage de l'*explicandum* à l'*explicatum*. Le hic de la méthode de Carnap est justement de se déprendre du borbier de la théorie traditionnelle de la définition et de la notion désespérément problématique de synonymie ; entre *explicanda* et *explicata* il ne faut plus rechercher un signe '=', mais bien un signe '→' qui seul rendra compte de la mouvance des concepts par voie de formalisation. Il devient également manifeste que, par là, Carnap ne vient rien proposer de ce qui ne serait pas fixation syntactico-sémantique de termes pour usage scientifique.

b) *L'explicandum*

Comment individualiser l'*explicandum* ? C'est le stade de l'explicitation informelle, de l'*explanation* dans les termes de Carnap, où il faut convenir des connotations pré-existantes visées. Évidemment, l'*explicandum* doit être assez vague pour que le besoin de clarification soit avvenu, et il ne doit pas non plus être trop vague, sinon la tentative d'explicitation serait prématurée ou futile. C'est le stade où règnent les composantes d'ordre pragmatique, et où personne, ni Carnap ni l'auteur, ne peut fournir de critères précis.

C'est aussi le lieu où se tient Tournier pour introduire la catégorie du « *pré-explicandum* », dont la fonction sera de rendre compte de la multiplicité des connotations pré-existantes du terme qui fait l'objet d'explicitation. On a cependant du mal à comprendre les motifs de cette innovation tels qu'ils sont formulés par l'auteur. La faiblesse attribuée au schéma *explican-*

3. *L'explication d'un concept*, p. 103.

4. *Ibid.*, p. 105-6.

dum explicatum serait qu'on y présuppose que l'*explicandum* (en tant que terme) est pourvu d'une « signification univoque⁵ ». Or cela ne peut être le cas. Si l'*explicandum* avait déjà une signification univoque, alors qu'on me dise pourquoi on songerait un seul instant à le remplacer « pour du mieux » ; l'*explicandum* en question serait déjà doté de cet idéal d'exactitude sémantique que d'ailleurs aucun explicat scientifique ne possède. L'univocité n'est généralement pas donnée dans les systèmes formels (au problème général du manque de catégoricité s'ajoute pour les langages autres que logico-mathématiques celui de l'indétermination sémantique), et il me semble en tout cas interdit de penser que Carnap ait pu la présupposer pour les langages ordinaires. L'auteur y aurait gagné à baser son point de vue critique sur une théorie explicite de la signification ; on assiste à une confusion entre l'*explicitation d'un terme*, sa définition ou introduction dans un langage formel L et la possibilité ainsi donnée d'en produire une interprétation dans L en lui assignant sa dénotation, et la question de l'*unicité de cette détermination* (l'interprétation univoque), qui ne se pose qu'une fois complété le procès syntaxique d'explicitation (procès qui pour Carnap n'est régi somme toute que par le principe de tolérance en matières de choix de cadres linguistiques). Et comment comprendre le passage qui précède cette confusion ?

« Mais voilà, dans les langages non formalisés, il n'y a pas que l'imprécision du sens des termes qui fasse problème. Les diverses significations que peut posséder un même terme en constituent un également. Le problème est double » (p. 72).

Qu'est-ce que cela veut dire pour un terme d'avoir non seulement un sens imprécis, mais aussi plusieurs significations ? À quel dédoublement fait-on ici allusion ? Sans doute au *Sinn und Bedeutung* frégéen pour les langages ordinaires. Mais alors la critique m'apparaît tout à fait non fondée et les motifs de l'introduction de *pré-explicanda* intenable, car le projet d'explicitation ne vise aucunement à englober toutes les connotations pré-existantes d'un terme donné, pas plus que les langages extensionnels ne visent à conserver la richesse sémantique des langages ordinaires. D'un point de vue

5. *Ibid.*, p. 73. Plus loin, en page 106, c'est le « sens » qui est univoque.

fondationnel (si la philosophie des sciences doit en avoir un), les connotations pré-existantes non visées ne sont que des sédimentations sémantiques (qu'on pense aux concepts de *groupe* ou de *treillis* en mathématiques, ou encore de *quark* ou de *charme* en physique), et le dédoublement d'emploi causé par l'emprunt lexical aux langages ordinaires n'offre aucune pertinence réelle.

Pour terminer ces remarques sur le stade de l'explication informelle, il serait bon d'indiquer (et c'est sans doute le sens de l'intervention de Tournier) que le procès d'explicitation des concepts en général est moins linéaire que ne le laisse présager le schéma *explicandum* → *explicatum*. Sans doute peut-il sembler (et je pense ici surtout aux sciences logico-mathématiques) qu'il soit possible, au cours de nos constructions conceptuelles, de renoncer définitivement aux *explicanda* au profit des *explicata* ; mais dans le cas des sciences dites empiriques, où nos constructions conceptuelles sont soumises à des contingences d'ordre perceptuel, il y aurait une certaine naïveté à considérer que l'on puisse abandonner autrement que progressivement la base intuitive de départ. Ce *feed-back* nécessaire entre *explicata* et *explicanda* serait d'autant plus de rigueur si la possibilité était donnée de généraliser la procédure carnapienne et de l'appliquer à des concepts d'ordre épistémologique. Une clarification formelle de concepts tels que *explication* et *loi scientifiques* aura des comptes incessants à rendre à l'histoire des sciences et on peut douter que le projet d'explicitation ne dépasse jamais le stade de l'*explication* au sens de Carnap ; un réflexe carnapien serait ici de dire qu'en attendant l'avènement d'une grammaire universelle, les concepts de ce genre devront être traités informellement.

c) *L'explicatum*

Par ce qui a été dit en a) et b), on ne peut, à proprement parler, fixer des critères d'adéquation pour un *explicatum* proposé. Les critères R1-R4 mentionnés par Carnap et repris par Tournier doivent donc être assaisonnés au besoin ; ils sont eux-mêmes flous, et peuvent aussi aisément mener à des inconsistances (être à la fois 'similaire à' et 'plus exact que'). Là encore, les composantes d'ordre pragmatique jouent pour

beaucoup ; on vise l'exactitude, mais il ne s'agit pas non plus de surdéterminer. Le degré d'exactitude visé ou requis dépendra largement de l'importance des résultats pour des fins pratiques : s'il s'agit par exemple d'obtenir un explicat des concepts de *preuve* ou de *conséquence logique*, alors les efforts seront non négligeables ; s'il s'agit d'autre part de concepts comme ceux d'*orage* ou d'*averse*, il serait alors ridicule d'en élaborer des explicats sophistiqués, l'usage ordinaire suffisant ici amplement aux besoins.

Au delà des composantes d'ordre pragmatique, Carnap fait cependant allusion à la possibilité de juger si un *explicatum* est « satisfaisant ». C'est là que la théorie moderne de la définition peut être avantageusement mise à profit ; c'est cette même théorie que Tournier a tôt fait de ne pas considérer⁶ ; elle est pourtant moins anodine que ce qui nous est proposé comme correctifs par l'auteur :

- « (R1) L'interprétation doit nous présenter sans ambiguïté le passage du *pré-explicandum* à l'*explicandum*.
- (R2) Les préconceptions de l'analyste doivent être acceptables » (p. 108).

La règle R2 se passant de commentaires (en tant que critère d'acceptabilité), j'aimerais maintenant faire intervenir la discussion du concept de probabilité pour illustrer le caractère redondant de la catégorie de *pré-explicandum*.

II. LE CONCEPT DE PROBABILITÉ

La discussion de ce concept permettra de souligner en premier lieu que (pour reprendre les termes de l'auteur et non sa thèse) le passage d'un *pré-explicandum* à un *explicandum* n'est pas le passage d'une pluralité de significations à une signification unique, mais plutôt celui d'une pluralité de significations à une famille de significations ; en termes propres, c'est une classe de connotations qui se trouve circonscrite par voie d'explicitation informelle. Parlant de probabilités, Carnap dit dans l'ouvrage auquel se réfère principalement Tournier⁷ qu'il y a multivocité de l'*explicandum* (en tant que terme) ou

6. *Ibid.*, p. 68, note 5.

7. Carnap, R. : *Logical Foundations of Probability*. Chicago, U.P., 1950, p. 24.

pluralité d'*explicanda* (en tant que concepts) ; il en mentionne sept, et dit qu'on peut en relever d'autres. À travers cette pluralité de significations, Carnap, dans son explicitation informelle, en vient à distinguer deux classes : probabilité₁ et probabilité₂. Prenons la famille d'*explicanda* qui intéresse Carnap ; historiquement, les composantes de ce groupe se laissent assez bien retracer :

- Le concept classique de probabilité, tel qu'on le retrouve chez Bernoulli (*Ars conjectandi*, 1713) et Laplace (*Essai philosophique sur les probabilités*, 1819).
- Le concept de probabilité tel qu'on le retrouve chez De Morgan (*Formal Logic*, 1847) et von Kries (*Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, 1886), celui de cette période transitoire qui va jusqu'à la fin de la première guerre mondiale et où les failles de l'explicat classique sont mises à jour.
- Le concept de l'école de Cambridge, tel qu'on le retrouve dans les travaux de Johnson, Jeffreys et Keynes.

Bref, les précurseurs de la probabilité logique (inductive) sont multiples et l'*explicandum* de Carnap n'est pas « univoque ».

On peut poser la question de savoir comment Carnap en arrive justement à distinguer la probabilité statistique et la probabilité logique. Nagel, par exemple, en venait à une classification comprenant les concepts classique, statistique et logique de probabilité. On pourrait aussi distinguer entre les subjectivistes et les objectivistes (cf. le débat entre bayésiens et anti-bayésiens). À mon avis on peut apporter deux sortes de réponses. La première, de caractère interne, consisterait à dire qu'en ce qui a trait à Nagel, Carnap aurait fait un meilleur travail d'*explanation* ; en ce qui a trait à la probabilité théorique et à la probabilité pratique, on sait que Carnap les a mises pour ainsi dire sous un même chapiteau, se créant ainsi deux camps ennemis : les poppériens et les subjectivistes. Il y a aussi une réponse à caractère externe, qui fait entrer les visées épistémologiques de Carnap en ligne de compte. Il élabore un explicat du concept logique de probabilité qui pourra tenir lieu de *concept quantitatif de confirmation*. Il faut avoir présent à

l'esprit l'état où en était rendu l'empirisme logique à l'époque : la recherche de critères de vérification pour les théories scientifiques avait fait place à celle de critères de confirmation ; le besoin d'obtenir un explicat empirique de probabilité se faisait pressant. On rejoint ici l'importance des composantes d'ordre pragmatique opérant cette fois sur un plan épistémologique. C'est de ce lieu que la valeur d'usage de l'*explicatum* joue déjà fortement au niveau de l'individualisation de l'*explicandum* (la « logique des sciences » n'ayant que faire d'un concept statistique de probabilité).

Si les enjeux épistémologiques inhérents à un projet d'explicitation formelle valent la peine d'être soulignés, la critique qui voudrait que ces mêmes visées se trouvent occultées par le schéma *explicandum* → *explicatum* ne m'apparaîtrait d'autre part aucunement justifiée. Carnap est épistémologiquement explicite dans son explicitation informelle ; d'ailleurs dans les deux textes dont Tournier se sert, on retrouve chaque fois un chapitre sur la confirmation qui précède le chapitre sur la probabilité logique. Les correctifs R1-R2 envisagés par l'auteur visent à faire rentrer dans une théorie de la définition ce qui appartient à une théorie des sciences ; même si on en admettait le principe, ces correctifs annonçant une théorie améliorée de l'explication dépassent de peu en teneur et en rigueur formelle ce que l'on retrouve déjà dans la troisième entrée lexicale du mot 'explication' dans *Le petit Robert* : « 3. Éclaircissement sur les intentions, la conduite⁸. »

III. LE MODÈLE DN D'EXPLICATION SCIENTIFIQUE

J'ai fait état au tout début des considérations qui impliquent que le modèle DN ne peut pas être compris en tant qu'explicat carnapien du concept d'explication scientifique ; par voie de conséquence, le premier tableau synoptique⁹ où l'on retrouve les catégories *explicandum* et *explicatum* comme entrées verticales, et les termes *explanation* et *loi* comme entrées

8. Robert, Paul : *Le petit Robert*. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Paris, Dictionnaire Le Robert 1976, p. 660-1.

9. « L'explicitation d'un concept », p. 90.

horizontales, constituerait un amalgame illicite de problématiques distinctes. Ce qui surprend encore plus dans le traitement que Tournier fait du modèle, c'est que le schéma initial

$$\begin{array}{c} C_1, C_2 \dots C_k \\ L_1, L_2, \dots L_r \\ \hline E \end{array}$$

soit considéré comme *explicandum*, c'est-à-dire comme objet du modèle. Mais nous avons *déjà là* le modèle sous les yeux, c'est-à-dire l'analogie structurelle entre l'explication et la prédiction ; il y a une barre transversale qui indique le déductif, et des 'L' qui indiquent le nomologique. C'est bien sûr un modèle à l'état inachevé, puisque le modèle achevé aura au moins besoin de la présence de quantificateurs pour marquer la différence entre les 'C' et les 'L' ; mais le modèle final n'est pas un modèle du modèle initial.

Il semble donc qu'à l'intérieur de cette fusion contestable des problématiques carnapienne et hempelienne, Tournier ait prix un *explicatum* inachevé pour un *explicandum*. Cela a sans doute fortifié son impression qu'il fallait absolument introduire une catégorie comme celle de *pré-explicandum* pour se donner les moyens de traiter des aspects pragmatiques importants de l'explication en science (ces mêmes aspects qui échappent au modèle DN). L'auteur aurait pu atteindre les mêmes objectifs tout en faisant l'économie de cette catégorie douteuse de *pré-explicandum* et de la théorie anachronique de la définition qui s'ensuit et ne règle rien. Non seulement le principe d'économie s'en serait mieux porté, mais on y aurait gagné tant du point de vue de la cohérence que du point de vue d'une lecture juste de Carnap et de Hempel.

Université de Montréal

Notes sur l'explicitation d'un concept (Réponse à Jean Leroux)

François Tournier

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203120ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203120ar>

[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

Tournier, F. (1979). Notes sur l'explicitation d'un concept (Réponse à Jean Leroux). *Philosophiques*, 6 (2), 283–295. <https://doi.org/10.7202/203120ar>

NOTES SUR L'EXPLICITATION D'UN CONCEPT

(Réponse à Jean Leroux)

par François Tournier

Dans son étude critique de mon article intitulé « L'explicitation d'un concept », M. Jean Leroux est motivé par un véritable esprit de recherche, aussi est-ce un plaisir pour moi de répondre à ses objections. Je suis persuadé que le lecteur profitera de ce dialogue, car les questions que pose J.L. sont de nature à approfondir des points laissés dans l'ombre par mon article.

Avant d'entrer dans la discussion comme telle, je voudrais clarifier l'ambiguïté du terme « explicitation » dans le texte de J.L. Dans mon article, j'utilise le terme anglais « *explication* », malgré l'introduction du nouveau terme « explicitation », afin de résoudre la difficulté suivante : bien que l'« *explication* » (au sens de R. Carnap) soit une explicitation de concept, le schéma carnapien (le passage de l'*explicandum* à l'*explicatum*) ne correspond pas au schéma modifié de l'explicitation que je propose (le passage du *pré-explicandum* à l'*explicandum*). On ne peut donc pas utiliser le terme français « explicitation » comme l'équivalent sémantique du terme anglais « *explication* ». C'est pourtant ce que fait J.L., et c'est pourquoi, à mon avis, il faut remplacer le terme « explicitation » par le terme « *explicitation* » dans plusieurs passages de son texte. Par exemple :

« . . . du schéma carnapien d'explicitation des concepts (le passage d'un *explicandum* à un *explicatum*) . . . ».

« a) *L'explicitation*

C'est le remplacement de l'explicandum par l'explicatum qui fait seule fonction de définition ».

Cette ambiguïté terminologique conduit J.L. à formuler la critique suivante qui, en fait, n'en est pas une, puisque je ne pense pas autrement que lui. Ainsi qu'il l'écrit,

« Le procès d'explicitation proprement dit (le passage de l'informel au formel) est là (entre l'*explicandum* et l'*explicatum*), et non entre un « *pré-explicandum* » et un couple *explicandum* / *explicatum* » (p.).

Dans cette citation, si on remplace le terme « explicitation » par le terme « *explication* », on ne fait que répéter ce que j'ai dit en d'autres mots dans mon article : le passage de l'informel au formel est celui de l'*explicandum* à l'*explicatum* (l'*explication* à la Carnap) alors que « le procès d'explicitation proprement dit » consiste à passer du *pré-explicandum* à l'*explicandum* en demeurant au niveau informel. Ce sont là deux procès différents qu'il importe de distinguer au niveau syntaxique en utilisant deux termes différents afin d'éviter les confusions du type que je viens de présenter.

Passer par Hempel pour se rendre à Carnap

Ce qui semble ennuyer le plus J.L., c'est ma façon de procéder qui, à son avis, consiste essentiellement à « vouloir faire d'une pierre deux coups ». Il pense que, pour m'en prendre à Carnap, j'aurais dû y aller « franchement » plutôt qu'en imputant

« . . . les difficultés que rencontrent les modèles hempelien de loi et d'explication scientifiques à la faiblesse du modèle carnapien d'explicitation des concepts » (p.).

Selon J.L., ma façon de procéder constitue « un amalgame illicite de problématiques distinctes ». Ainsi, en voulant rendre non valable le schéma carnapien de l'*explication* par le biais d'une critique du modèle D-N de l'explication scientifique de Hempel, je confonds une « théorie de la science » avec une « théorie de la définition ». À son avis, c'est là l'origine de mon

« . . . impression qu'il fallait absolument introduire une catégorie comme celle de *pré-explicandum* pour se donner les moyens de traiter des aspects pragmatiques de l'explication en science (ces mêmes aspects qui échappent au modèle DN) ».

À la base de mon argumentation, constate J.L., il y a le présupposé selon lequel le modèle D-N est une instance d'application de la procédure d'*explicitation* au concept d'explicitation scientifique. Or, selon J.L., il n'en est rien, puisque « le modèle DN ne peut pas être compris en tant qu'explicitation carnapienne du concept d'explicitation scientifique ». À cela une raison fondamentale : « la méthode proposée par Carnap vise les *termes scientifiques* » alors que l'analyse conceptuelle de Hempel porte sur des termes méta-scientifiques ou épistémologiques. Ainsi qu'il l'écrit,

« . . . dans une perspective carnapienne, ce terme (« explicitation scientifique ») n'est nullement éligible à la méthode d'explicitation des concepts par voie de mise en jeu d'une sémantique formelle ».

Dans mon article « L'explicitation d'un concept », mon but ne consiste pas du tout à critiquer le schéma carnapien de l'*explicitation*. En fait, les insuffisances de ce schéma que je mets en évidence n'en sont que par rapport à ma propre recherche. Ce qui, à mon point de vue, est une insuffisance ne l'est pas nécessairement pour Carnap, car nos programmes de recherche sont différents. Carnap cherche à représenter une forme idéale d'explicitation des concepts qui pourrait servir de fondement logique aux explicitations particulières de concept. Les règles qu'il énonce visent à garantir la validité de la structure logique des explicitations qui s'y conforment. Je cherche, au contraire, à décrire, de façon empirique et à l'aide d'un modèle, des explicitations particulières de concept qui ont effectivement été divulguées sous forme écrite au cours de l'histoire des idées. Les modifications au modèle de Carnap que je propose n'ont pas pour but de « mieux fonder » à la manière de Carnap mais bien de « mieux décrire » ce qui se passe effectivement. J.L. se méprend sur mes intentions et c'est pourquoi son sarcasme à l'endroit de mes correctifs et de mes règles est tout à fait compréhensible. À son avis,

« . . . ces correctifs annonçant une théorie améliorée de l'explicitation dépassent de peu en teneur et en rigueur formelle ce que l'on retrouve déjà dans la troisième entrée lexicale du mot « explicitation » dans *Le petit Robert* . . . ».

L'ajout d'un *pré-explicandum* au schéma carnapien et les deux règles que j'énonce n'ont pas pour but de mieux fonder les explicitations particulières qui s'y conforment. Il s'agit plutôt de décrire des explicitations réelles au moyen d'un modèle qui met en évidence leur structure interne et leur fonctionnement. Même si une explicitation particulière respecte mes deux règles, sa validité n'est pas garantie pour autant. La conformité à mes règles prouve simplement que cette explicitation est exempte d'erreurs particulières déjà repérées ailleurs. Je travaille de façon empirique au niveau théorique, si l'on peut dire.

Loin donc d'être une critique de Carnap par le biais de Hempel, ma façon de procéder consiste à élaborer un modèle qui se prête à mon programme de recherche particulier en partant du schéma carnapien de l'*explication*. J'applique ensuite ce modèle à une explicitation particulière, celle formulée par Hempel et Oppenheim à propos des concepts de loi et d'explication scientifiques. Le rapport que j'établis entre le schéma carnapien de l'*explication*, les correctifs que je propose et l'*explication* du concept d'explication scientifique chez Hempel et Oppenheim, en est un du type *théorie/pratique*. Cette dernière remarque me conduit à parler de la confusion que je suis censé faire, selon J.L., entre une théorie de la science et une théorie de la définition. À mon avis, c'est plutôt J.L. qui se méprend encore une fois sur mes intentions, car je n'ai jamais même eu l'idée d'imputer les difficultés que rencontre le modèle D-N de l'explication scientifique au schéma carnapien de l'*explication*. J.L. confond très nettement ici le modèle hempelien qui appartient à la théorie de la science et la *démarche* de Hempel et d'Oppenheim qui vise à donner une définition à ce modèle dans le langage de la logique symbolique (une instance d'application d'une théorie de la définition). De plus, je me permets de faire remarquer à J.L. que la catégorie de *pré-explicandum*, qui servirait selon lui à « traiter des aspects pragmatiques importants de l'explication scientifique en science », ne se situe pas du tout au niveau de l'explication scientifique, de l'*explanans* ou de l'*explanandum* (théorie de la science). Elle se situe au niveau de l'explicitation, de l'*explication*, de l'*explicandum* et de l'*explicatum* (théorie

de la définition). Mon texte est clair là-dessus. Bien sûr, j'ai montré dans mon analyse détaillée de l'explicitation de Hempel et d'Oppenheim qu'elle avait un caractère programmatique et qu'il restait beaucoup de problèmes (au niveau de la théorie de la science) à résoudre. Cependant, le caractère inachevé de l'explicitation de Hempel et d'Oppenheim ne peut en aucune façon servir à critiquer le schéma carnapien. Par sa nature même, ce schéma n'admet aucune critique de ce genre. Si une explicitation particulière ne respecte pas les règles de l'*explicitation*, c'est l'*explicitation* particulière (et non pas les règles, comme semble le penser J.L.) qui sera remise en question.

Regardons maintenant le cœur de l'argumentation de J.L. Peut-on considérer le modèle D-N comme une instance d'application de la procédure carnapienne de l'*explicitation* ? De la façon même dont J.L. formule la question, on ne peut répondre que par la négative. Je ne pense pas non plus que le modèle D-N soit un explicat carnapien — notons, à ce propos, que, d'une façon contradictoire, J.L. soutient à la fin de son texte que le modèle D-N est un « explicat inachevé ». J.L. confond, comme précédemment, le modèle D-N et la tentative d'*explicitation* de ce modèle par Hempel et Oppenheim. C'est la transcription du modèle D-N dans le langage de la logique symbolique qui est une instance d'application de la procédure d'*explicitation* et, contrairement à ce qu'en pense J.L., ce n'est pas « présupposé » mais très explicite dans mon texte. Hempel et Oppenheim eux-mêmes considèrent leur entreprise comme une *explicitation* (cf. la citation de la page 76 de mon article). C'est à Hempel et à Oppenheim et non pas à moi que s'en prend J.L. en refusant de considérer leur entreprise comme une *explicitation*. J.L. justifie ce refus en invoquant la raison suivante : seuls les termes scientifiques (excluant ainsi les termes méta-scientifiques comme « loi » et « explicitation ») sont éligibles à la méthode carnapienne. Je me permets de rappeler à J.L. que le concept de *probabilité logique* (degré de confirmation d'une théorie par un ensemble d'évidences) dont Carnap nous fournit un *explicatum* dans *Logical Foundations of Probability* est également un concept méta-scientifique. Les restrictions que J.L. impose au schéma carnapien ne semblent pas être le fruit « d'une lecture juste de Carnap ».

Les motifs de l'introduction de la catégorie « douteuse » de pré-explicandum et de la théorie « anachronique » de la définition qui s'ensuit

J.L. ne voit rien d'autre dans le *pré-explicandum* qu'une catégorie douteuse dont la définition est anodine et annonce une vaste supercherie. À son avis, la fonction de cette catégorie est de « rendre compte de la multiplicité des connotations pré-existantes d'un terme qui fait l'objet d'explicitation ». J.L. ne voit cependant aucun intérêt à tenir compte de cette multiplicité de connotations pré-existantes et, encore moins, à lui donner le nom de « *pré-explicandum* ». Critiquer le schéma *explicandum* / *explicitatum* parce qu'il ne tient pas compte de cette multiplicité de connotations pré-existantes lui paraît même insignifiant. Ainsi qu'il l'écrit,

« . . . le projet d'explicitation ne vise aucunement à englober toutes les connotations pré-existantes d'un terme donné, pas plus que les langages extensionnels ne visent à conserver la richesse sémantique des langages ordinaires. D'un point de vue fondationnel [. . .], les connotations pré-existantes non visées [. . .] n'offrent aucune pertinence réelle ».

De l'avis de J.L., les connotations pré-existantes pertinentes sont déjà prises en charge par l'*explicandum* de sorte que la catégorie de *pré-explicandum* est tout simplement redondante. Afin de démontrer ce point, J.L. nous entraîne dans une discussion sur le concept de probabilité chez Carnap. À son avis, dans *Logical Foundations of Probability*, Carnap est explicite quant à sa façon de passer de la multiplicité des connotations pré-existantes du terme probabilité (e.g. Bernouilli, Laplace, De Morgan, Von Kries, l'école de Cambridge) à ses deux concepts de probabilité logique et de probabilité statistique. Il n'y a donc aucune raison pour reprocher au schéma *explicandum* / *explicitatum* d'occulter cette démarche. Ma catégorie de *pré-explicandum* apporterait donc une information déjà contenue dans l'*explicandum*. De plus, loin d'avoir une signification univoque ainsi que je le suppose, pour J.L., l'*explicandum* carnapien est une « famille de significations » et, à ce niveau, le travail d'*explicitation* consiste à passer « d'une pluralité de significations à une famille de significations » (« une classe de connotations »). À son avis, à quoi cela pourrait-il bien servir

d'expliciter un *explicandum* univoque, puisqu'il « serait déjà doté de cet idéal d'exactitude sémantique que d'ailleurs aucun explicat scientifique ne possède » ? J.L. impute ma confusion à l'absence d'« une théorie explicite de la signification », à ma « théorie anachronique de la définition » et au fait que je refuse de considérer « la théorie moderne de la définition ».

Si j'introduis un *pré-explicandum*, ce n'est pas pour compléter le schéma carnapien du point de vue de son programme de recherche de type fondationnel, mais bien par rapport au mien qui est de type descriptif. Dans une perspective fondationnelle carnapienne, il ne fait aucun doute que la multiplicité des connotations pré-existantes d'un terme n'offre aucune pertinence réelle pour la construction de l'*explicatum*. Je tiens à souligner que je n'ai jamais eu l'intention de reprocher à Carnap de ne pas tenir compte de ce dont il ne veut pas tenir compte en premier lieu. La catégorie de *pré-explicandum*, dont la fonction n'est pas du tout de « rendre compte de la multiplicité des connotations pré-existantes d'un terme » ainsi que le pense J.L., mais bien de décrire la (ou les) connotation(s) pré-existante(s) qui sert (ou servent) de point de départ à l'explicitation informelle d'un concept, ne prend tout son sens que par rapport à mon propre programme de recherche. Il s'agit de décrire la structure interne et le fonctionnement de démarches explicatives particulières et, de ce point de vue, l'analyse carnapienne du concept de probabilité est, bien sûr, une *explication* avant tout, mais elle est également, à son stade initial, une explicitation informelle particulière d'un concept. Parce que divulguée sous forme écrite, cette explicitation peut être étudiée de façon empirique. Il ne fait aucun doute que, dans son explicitation, Carnap est explicite sur les connotations pré-existantes du terme qui l'intéresse et sur sa façon d'en arriver aux concepts de probabilité logique et de probabilité statistique. Ce n'est cependant pas à cette explicitation particulière de Carnap que je reproche d'occulter ce passage, mais bien à son schéma *explicandum*/*explicatum*. Bien que Carnap réalise consciemment cette opération dans son explicitation particulière, le passage en question n'est en aucune façon identifié, ni réglementé dans sa procédure d'*explication*. Dans la méthode carnapienne, ce

passage est laissé à la discrétion de l'analyste. Ainsi, avec la seule catégorie d'*explicandum*, comment fait-on pour distinguer entre 1) les sept connotations pré-existantes à l'analyse que J.L. énumère et 2) les deux significations que propose Carnap ? Ce sont tous des *explicanda*. Grâce à la catégorie de *pré-explicandum*, nous pouvons distinguer les significations pré-existantes à l'analyse d'un terme et celle(s) que propose l'analyste. Cette identification initiale de composantes différentes nous permet de mettre en évidence et de contrôler (je dis bien dans une certaine mesure) le passage entre les deux. Il est certain que les deux règles que je propose paraîtront anodines à ceux qui, comme J.L., veulent s'en servir pour juger si un *explicatum* est satisfaisant, mais ce n'est pas là leur but. Il s'agit plutôt d'examiner de façon critique la construction de l'*explicandum*, car construction il y a, et c'est ce qui est occulté par le schéma *explicandum* / *explicatum*. Mon analyse en reste donc à la définition informelle d'un terme et complète l'approche linguistique par une approche épistémologique. À ce niveau, la théorie moderne de la définition n'est d'aucun secours et c'est pourquoi j'utilise « une théorie anachronique de la définition » — encore faudrait-il que J.L. nous dise en quoi cette théorie est anachronique. D'un point de vue purement linguistique, il n'y a au niveau de l'*explicandum* qu'un ensemble de termes avec un ensemble de significations tous équivalents quant au choix de l'analyste. Dans une approche épistémologique, au contraire, les termes ne sont pas que des entités linguistiques, mais ils sont également des entités conceptuelles qui se rattachent directement aux thèses soutenues par l'analyste. Dans cette perspective, tous les termes ne sont pas équivalents, puisque certains sont privilégiés alors que d'autres sont simplement ignorés par l'analyste. Des termes comme « dégager la réalité des apparences », qu'utilise P. Duhem dans sa définition de l'explication, ne seront jamais utilisés par Hempel pour la définition du même concept. Le choix des termes et des significations est déterminé parce que le choix de ces termes et de ces significations est directement lié aux thèses et aux présupposés de l'analyste. Cette détermination est à ce point contraignante que je pense qu'elle réduit à l'unité ce que J.L. appelle « une famille de significations ». Je ne pense pas que Carnap et Hempel proposent des « familles de significa-

tions » pour les termes « probabilité logique », « probabilité statistique », « loi » et « explication » scientifiques. Chacun de ces auteurs donne une signification univoque à chacun de ces termes et ils sont déterminés en cela par la théorie de la science et par la théorie de la philosophie de la science auxquelles ils adhèrent.

Du point de vue d'une théorie de la définition ou d'une théorie de la signification, mon approche est linguistico-épistémologique, et c'est ce qui dérouta J.L. Je voudrais décrire la façon dont, dans une explicitation particulière, on passe d'une pluralité de significations à une signification univoque. Le travail d'explicitation sur l'*explicandum* une fois univoque sera de préciser et de raffiner cette signification. Pourquoi trouver un explicat à un *explicandum* univoque ? Pour fonder par l'axiomatisation l'appareil syntaxique qui la dénotera. Je crois que J.L. se méprend ici sur la procédure carnapienne qui consiste essentiellement à remplacer le langage ordinaire par un langage construit.

Le modèle D-N est-il un explicandum ou un explicatum inachevé ?

Enfin, J.L. trouve surprenant que je considère le modèle D-N d'explication scientifique comme un *explicandum* alors qu'il comprend déjà la barre transversale indiquant le déductif et les « L » qui indiquent le nomologique. J.L. pense que le modèle D-N est un explicatum inachevé et que c'est pour ne pas l'avoir vu que j'ai senti le besoin d'introduire un *pré-explicandum*.

Tout comme J.L., je pense qu'il y a un « feed-back » nécessaire entre *explicata* et *explicanda*. Ainsi qu'il l'écrit,

« il serait bon d'indiquer (et c'est sans doute le sens de l'intervention de Tournier) que le procès d'explicitation des concepts en général est moins linéaire que ne le laisse présager le schéma *explicandum* → *explicatum* ».

Rien d'étonnant alors à ce qu'on retrouve des éléments appartenant au stade de l'*explicatum* dans le stade de l'*explicandum*. Je pense néanmoins qu'il y a un moyen pour distinguer les deux stades assez nettement. Dans l'*explicandum*, la définition des termes est présentée dans un langage naturel alors que

dans l'*explicatum*, on utilise pour remplir la même fonction un langage artificiel. Dans cette perspective, l'article de Hempel et d'Oppenheim intitulé *Studies in the Logic of Explanation*, en ce qui regarde l'analyse des concepts de loi et d'explication scientifiques, se divise en deux parties : une première partie, dans laquelle ils exposent de façon informelle, avec des termes appartenant à la langue anglaise, ce qu'ils entendent par une loi et une explication scientifiques ; dans la seconde partie, d'ailleurs intitulée *Definition of Law and Explanation for a Model Language*, ils exposent de façon formelle, avec des symboles appartenant à la logique symbolique, ce qu'ils ont énoncé dans la première partie. Prenons par exemple le cas du concept de loi scientifique dont une caractéristique (nécessaire mais non pas suffisante) est, dans l'*explicandum*, d'être une proposition ne faisant pas mention d'un objet, d'un temps ou d'un lieu particuliers. Cette caractéristique devient dans l'*explicatum* : être une expression de L (comme $(x) (Fx \supset Gx)$) ne contenant pas de constante individuelle (comme $a, b, c \dots$ e.g. la formule suivante $(x) (Fa \supset Ga)$). De même en est-il pour le concept d'explication scientifique qui, dans la première partie, est présenté sous la forme d'une discussion informelle sur le modèle D-N alors que, dans la seconde partie, sa définition est présentée dans le langage formel L . Je pense donc que mon choix de placer le modèle D-N dans l'*explicandum* (le modèle D-N étant une composante de l'*explicandum*) est parfaitement justifié.

Je voudrais terminer ma réponse à J.L. en soulignant une dernière critique qui me semble un peu gratuite. Ainsi qu'il l'écrit :

« Contrairement à ce qu'en dit aussi Tournier, il y a changement de signification (réinterprétation) dans le passage de l'*explicandum* à l'*explicatum* ».

J.L. glisse cette affirmation en passant, sans jamais y revenir par la suite. Il me semble pourtant avoir clairement montré dans mon article qu'il n'y avait pas un tel changement de signification chez Hempel et Oppenheim. J.L. pense-t-il que j'ai mal démontré ce point ou a-t-il plutôt un contre-exemple en tête ?

Malgré nos divergences de vues que d'ailleurs j'attribue en grande partie à nos programmes de recherche différents, les thèses de J.L. sur Carnap me semblent foncièrement saines et ses intentions me sont certes sympathiques.

Réponse à d'autres critiques

L'étude critique de M. Jean Leroux ne touche qu'à une partie de ma recherche, aussi je voudrais compléter ma réponse par quelques remarques concernant d'autres parties de mon texte. Je suis certain que ces interventions sauront intéresser le lecteur.

Je soulignerai tout d'abord une erreur dans mon texte (page 95), sur laquelle un critique, qui a choisi de demeurer anonyme (que je désignerai par l'abréviation C.A.), a attiré mon attention. À cet endroit, j'écris en effet que les trois lois de Kepler expliquent (au sens hempelien) l'orbite de la Terre. Selon C.A., « ce n'est pas la forme de l'orbite de la Terre que l'on déduit des lois de Kepler (cette forme étant exprimée de façon immédiate et explicite par la première loi), mais la *position* de la Terre et des autres planètes, en fonction des temps, dans un système de coordonnées équatoriales ». Je trouve qu'il a raison en partie, aussi faut-il corriger ce passage en éliminant le recours à la deuxième et à la troisième lois de Kepler qui n'étaient d'ailleurs pas essentielles à mon argumentation. L'objection de C.A. ne tient pas en ce qui regarde la première loi qui énonce la forme de l'orbite des planètes (et non de la Terre) et dont on peut par conséquent déduire la forme de l'orbite particulière d'une planète comme la Terre.

Plusieurs m'ont reproché, d'autre part, d'avoir peu de passages concrets sur la science dans mon texte. Même mon analyse des lois de Kepler et de la théorie de la gravitation est menée avec des citations.

Je sympathise avec ceux qui pensent qu'une recherche en philosophie des sciences doit s'accompagner de passages concrets, c'est-à-dire de références à l'histoire des sciences. Ce n'est cependant pas là le sens de ma recherche dans cet article. Mon objet est le discours de philosophes des sciences et non le discours scientifique. Pour me référer à ce qui était couram-

ment admis sur les lois de Kepler et sur la théorie de la gravitation par les philosophes des sciences, je me devais d'utiliser des citations et de m'éloigner de toute interprétation plus personnelle. Il ne s'agissait pas pour moi de donner un compte rendu historique ou analytique de cette loi et de cette théorie, mais bien d'identifier l'usage pré-existant dont ils portaient pour construire leurs concepts méta-scientifiques. Je ne prétends donc pas faire de la philosophie des sciences, mais bien de la philosophie de la philosophie des sciences et, plus précisément, de l'épistémologie de la philosophie des sciences.

C.A. me reproche d'autre part de soutenir que P. Duhem fait intervenir, dans son interprétation d'une explication, un ensemble de conceptions religieuses, alors qu'il s'en serait défendu à bon droit dans son article intitulé « Physique de croyant ». Ainsi qu'il l'écrit,

« Ces conceptions sont peut-être à l'arrière-plan de ses thèses, elles n'interviennent pas dans son discours, pas plus que les conceptions inverses de Quine n'interviennent dans le discours de celui-ci qui les a reprises. L'épistémologie du « système du Monde » est d'ailleurs différente, sur deux ou trois points importants, de celle de « La théorie physique » et cependant les convictions religieuses sont demeurées les mêmes. »

Ce que j'ai voulu dire, en parlant des conceptions religieuses de Duhem, c'est qu'elles sont à l'arrière-plan de ses thèses et rien de plus. Je dis qu'il faut une enquête empirique à l'aide de mon modèle pour déterminer si ces conceptions ont ou n'ont pas influencé ses thèses — enquête que je n'ai pas faite et sur laquelle je ne peux donc pas me prononcer. Cependant, le modèle de l'explicitation que je propose a pour but de mettre en évidence la structure profonde de l'explicitation dont l'énonciateur n'est pas toujours conscient. Les propos explicites de Duhem sur cette question sont relativement secondaires pour le type d'enquête que je propose.

Je terminerai par une dernière objection selon laquelle je ne peux prétendre falsifier le modèle hempelien de l'explication scientifique en confrontant des lois scientifiques formulées à l'époque de la révolution scientifique des XVI^e et XVII^e siècles avec des données d'observation de l'époque actuelle. On peut même facilement penser que c'est grâce au modèle D-N,

c'est-à-dire en déduisant les conséquences de ces lois et de cette théorie, qu'on a pu prendre conscience des limitations des lois de Kepler.

Il est important de souligner encore une fois que mon champ de recherche n'est pas le discours scientifique, mais celui des philosophes des sciences. Dans mon article, je ne veux en aucune façon montrer que le modèle D-N ne s'applique pas à la loi de Kepler et à la théorie de Newton (un problème qui appartient à la philosophie des sciences), mais bien que, dans le discours de Hempel, cette application n'est pas convaincante (un problème qui appartient à l'épistémologie de la philosophie des sciences). Pour que le discours de Hempel sur la relation entre le modèle D-N et la loi de Kepler soit sans ambiguïté, il faudrait des explicitations informelles supplémentaires, et c'est ce que mon article a tenté de montrer.

Université du Québec à Trois-Rivières

Miguellez, Roberto, *La comparaison interculturelle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1977.

Maurice Gagnon

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203121ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203121ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gagnon, M. (1979). Miguellez, Roberto, *La comparaison interculturelle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1977. *Philosophiques*, 6 (2), 297–307. <https://doi.org/10.7202/203121ar>

ÉTUDES CRITIQUES

MIGUELEZ, Roberto, *La comparaison interculturelle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1977.

par Maurice Gagnon

Dense et truffé d'argumentations parfois serrées qu'il est impossible d'analyser ici en détail, ce volume n'est pas facile à résumer. L'auteur consacre son premier chapitre à situer la comparaison interculturelle parmi les différentes méthodes couramment utilisées par la pensée scientifique. Le second chapitre expose les différents problèmes épistémologiques soulevés par l'usage de cette méthode, de même que le postulat empiriste qui la sous-tend. Les trois autres chapitres répondent respectivement aux trois questions suivantes. Comment peut-on délimiter, pour fins de comparaison interculturelle, des unités culturelles clairement et objectivement distinctes ? Comment peut-on distinguer, classifier et définir objectivement, et en un système unique, les caractères ou prédicats culturels indispensables à la comparaison ? Peut-on vraiment établir, sur une base inductive, des lois réellement universelles dont les comportements individuels et collectifs seront rigoureusement déduits ?

La comparaison interculturelle a pour but, nous dit l'auteur, « l'établissement d'hypothèses interculturelles de forme universelle portant sur les rapports existant entre deux ou plusieurs variables, bref l'établissement des lois universelles de la culture ou de la société » (p. 216). Elle est considérée comme possible à la seule condition qu'il existe au moins une variable culturelle commune à plusieurs groupes culturels distincts. D'une façon générale, la comparaison a été dévelop-

pée en sciences humaines et sociales, surtout en anthropologie, en ethnologie et en sociologie, comme méthode « d'investigation contrôlée » (p. 43) servant de substitut à « l'expérimentation contrôlée » (p. 43), qui est impraticable dans les disciplines précitées en raison de l'impossibilité où se trouve le chercheur d'isoler certaines variables, ou d'en contrôler la variation. Il s'agit en fait de délaissier l'attitude purement descriptive pour faire accéder ces disciplines au statut de sciences authentiques par la formulation de lois générales qui rendent compte du comportement des individus ou des groupes.

Plus précisément, la comparaison interculturelle veut établir qu'une variable commune à plusieurs groupes culturels distincts reste stable ou varie d'un groupe à l'autre en fonction du contexte culturel spécifique à chacun, ou génère d'autres variables dans certains cas. D'après ses premiers utilisateurs empiristes, cette méthode consiste à comparer ces instances « données », « naturelles », que sont les sociétés et les groupes culturels en vue de « l'établissement, par des méthodes surtout quantitatives, d'hypothèses de forme générale portant sur les rapports existant entre deux ou plusieurs variables » (p. 45). D'un point de vue heuristique, nous dit l'auteur, la comparaison interculturelle sert à découvrir et à formuler le contenu de lois générales ; d'un point de vue méthodologique, elle sert plutôt à valider des hypothèses déjà formulées. Le premier point de vue la rend conforme au modèle inductif d'inférence, et on peut alors l'interpréter dans les termes d'une « logique de la découverte ». Elle est « nomothétique » (p. 67), et constitue donc une étape immédiatement préparatoire au raisonnement nomologico-déductif. Le second point de vue intègre la comparaison interculturelle au raisonnement hypothético-déductif : elle sert à établir des situations de fait qui confirment ou infirment l'hypothèse-loi, elle fournit la « mineure » de ce raisonnement, selon la forme logique que lui prête Hempel.

Un premier problème que pose la comparaison interculturelle est celui de l'identification des unités à comparer, unités supposément « naturelles », « données » telles quelles à l'observateur intéressé. Pour l'empirisme, ces unités ne doivent

pas résulter d'un découpage arbitraire et fondé sur des raisons subjectives, mais être objectives. Cela soulève de nombreuses questions sur la signification des termes « naturel » et « donné », et sur les moyens que nous avons pour identifier les unités culturelles « naturelles » dans leur individualité propre, de même que pour les décrire et les classer adéquatement.

L'auteur montre qu'il n'existe pas, en sociologie, en anthropologie et en ethnologie pas plus qu'en biologie, de classification absolument objective d'espèces « naturelles », c'est-à-dire de classification basée sur les caractères à la fois essentiels et distinctifs de chacun des éléments à classer. Le fait est que nous ne pouvons nous baser que sur les caractères que nous connaissons présentement, d'une connaissance toujours susceptible d'être remise en question, d'être révisée et corrigée. La découverte de nouveaux traits auparavant inconnus peut nous obliger à rejeter complètement la classification déjà établie. Comme cela a été le cas en biologie, le passage de caractères externes et directement observables à des caractères plus « profonds », caractères dont l'existence est postulée dans une théorie, ou dont l'observation n'est possible que grâce à un équipement de laboratoire très spécifique, constitue le passage d'une classification « empirique » à une classification théorique (p. 116-117). Nous quittons alors le réalisme conceptuel naïf de la classification des espèces « naturelles » (p. 118-119). Il est clair que la classification présuppose une théorie, et non l'inverse comme le voudrait l'empirisme.

On peut, pour définir et identifier une culture particulière, utiliser divers critères : géographique, politique, linguistique, économique. Aucun de ces critères n'est à lui seul suffisant pour identifier une culture particulière. On peut obtenir des résultats convenables par une combinaison de ces critères, mais il faut bien souligner qu'ils sont tous conventionnels et *a priori*, et ne découlent pas d'une analyse interne des caractères distinctifs des groupes culturels et de leurs divisions en sous-groupes. Une telle analyse supposerait une étude intensive de chacun des groupes comparés. Mais pour faire cette étude, il faudra d'abord délimiter les groupes, et il n'existe pas de critères sûrs et objectifs pour le faire, comme cela a été déjà montré. Cette étude devrait être intensive, mais

jusqu'à quel point, jusqu'à quel niveau de particularité ? Devra-t-on examiner un par un tous les individus des groupes concernés ? Où trouver un moyen de choisir les individus les plus représentatifs de leur groupe ? Et si l'étude doit s'arrêter à un certain niveau de généralité, comment choisir ce niveau, c'est-à-dire comment choisir les sous-ensembles auxquels l'étude doit s'arrêter ? Les notions implicitement utilisées ici d'unité de comparaison et d'unité d'étude ne sont pas claires, pas facilement applicables, et pas forcément synonymes.

Une autre difficulté vient compliquer encore l'identification des unités culturelles. C'est celle de la continuité structurelle entre les unités culturelles. Deux groupes ont un caractère culturel en commun : est-ce dû à des raisons fonctionnelles, ou à un emprunt d'un groupe à un autre, à l'occasion d'un contact passé ? Si la seconde hypothèse est la bonne, nous n'avons pas deux unités culturelles différentes, mais une seule, tout au moins en autant que ce trait commun, qui sert de point de comparaison, est concerné. Il n'est pas toujours facile de déterminer si deux groupes ont été oui ou non en contact dans le passé : les critères de la proximité et de l'éloignement géographiques ne sont pas décisifs en cette matière. De plus, les deux membres de l'alternative mentionnée plus haut ne sont pas mutuellement exclusifs : un emprunt fait à une autre société peut aussi répondre à un besoin fonctionnel, remplir dans le groupe emprunteur une fonction auparavant inexistante, mais dont le besoin se faisait sentir, ou une fonction auparavant remplie avec moins d'efficacité ou de degré de satisfaction. La question est de savoir quand l'emprunt a été fait et pourquoi, et plus précisément pourquoi ce trait a été emprunté parmi d'autres possibles. La complexité des rapports sociaux et des faits historiques ne nous permet jamais de trouver une réponse claire et indubitable à ces questions. Il faut ajouter à ceci que les éléments empruntés sont intégrés, et, par conséquent, la plupart du temps modifiés par la culture emprunteuse. Cela veut dire en fait que les relations purement diffusionnelles ou purement fonctionnelles sont sans doute rares, les secondes étant de toute façon techniquement invérifiables.

Ces considérations étant faites, Miguelez montre que le problème de la continuité structurelle change de visage. Il ne s'agit plus d'établir l'identité, le caractère distinctif et l'indépendance absolue de divers groupes culturels, mais plutôt de trouver l'interprétation des corrélations observées. Dans plusieurs groupes culturels, deux traits culturels peuvent être fortement ou faiblement, positivement ou négativement, associés. Mais il n'existe pas de méthode pour établir avec certitude si l'association ou l'absence d'association est réelle ou fortuite ; si elle est due à des emprunts historiques ou à des facteurs de fonctionnalité interne qui font que l'un des deux traits découle nécessairement de la présence de l'autre ; et dans le cas d'une relation causale, si elle est indirecte ou directe, c'est-à-dire admet ou non des intermédiaires entre la cause et l'effet.

Dans un monde où le prosélytisme religieux et idéologique est très actif, où des communications de plus en plus rapides favorisent les échanges culturels à l'échelle planétaire, il est illusoire de prétendre dresser une classification des cultures en unités naturelles et objectives, sur la base de données « brutes ». Le découpage est relatif à un ensemble plus ou moins conscient, plus ou moins articulé de concepts et d'hypothèses *a priori*. On peut bien sûr, par des méthodes statistiques, établir divers types de corrélations entre des variables culturelles et montrer comment ces corrélations évoluent dans le temps. Mais il est impossible de décider, à la limite, si une société soumise à l'influence d'une autre a évolué tout en conservant son identité profonde, ou si elle a été assimilée, absorbée par l'autre. Il reste simplement possible de repérer des groupes géographiquement localisés où certains traits culturels déterminés sont plus fortement marqués que dans tous ou la plupart des autres.

Une autre série de problèmes concerne le découpage des attributs, prédicats, variables ou propriétés culturelles appartenant à des groupes culturels et servant de point de comparaison interculturelle. Les difficultés sont ici d'ordre sémantique. Le *Outline of Cultural Materials* est le résultat d'une tentative pour dresser une classification exhaustive de toutes les unités conceptuelles qui s'appliquent effectivement à au moins

un groupe culturel. Il a été dressé pour des raisons pragmatiques, c'est-à-dire pour épargner du temps, des efforts et des fonds aux chercheurs. Sa fabrication suppose un choix dans l'inventaire des unités conceptuelles, choix qui nous renvoie à des critères *a priori*. L'inventaire descriptif originel est fait le plus souvent par des non-spécialistes venant d'horizons culturels très différents, et il n'y a pas de description purement objective sans interprétation. Toutes les précautions ultérieures (codage, par un spécialiste, du matériel rassemblé, puis vérification par un second spécialiste) n'effacent pas l'hétérogénéité des multiples codages initiaux. En supposant qu'on peut mettre sur pied un système unique, universel et complet de catégories culturelles fondées sur le sens commun, les promoteurs du *Outline of Cultural Materials* font un postulat énorme, qui exprime et contredit à la fois leur empirisme. Le danger ici est que les catégories se substituent au réel. En fait, on a fondé sur des raisons pratiques un système unique de classification, lequel fonde à son tour un ensemble de catégories universelles de la culture. Pourtant, cette dernière relation est l'inverse de ce qu'elle devrait être en bonne logique. L'explication de cette inversion, estime avec raison Miguelez, c'est qu'il n'existe pas de théorie des catégories universelles de la culture qui puisse rallier l'assentiment de la majorité des chercheurs et fonder scientifiquement un système unique de classification. Le fondement pragmatique mentionné plus haut ne crée pas la neutralité des observateurs et des chercheurs.

Une autre difficulté est celle de l'univocité des significations. Une propriété S, commune aux unités culturelles A et B, est-elle bien la même dans les deux cas, en dépit des contextes différents, des séries différentes d'autres propriétés auxquelles elle est reliée dans chaque cas ? Dire que chaque unité culturelle est un tout unique et incomparable implique le renoncement à la découverte et à l'usage de lois en sciences humaines et sociales. On peut dire aussi que la comparaison interculturelle exige une équivalence des signifiés (i.e. les contenus sémantiques des signes), non une équivalence des signifiants (i.e. la manière matérielle dont le signifiant se manifeste). On peut s'assurer, par une analyse interne des cultures concernées, de l'équivalence des signifiés, mais alors il

faut renoncer à la comparaison interculturelle universelle et aux catégories universelles de la culture pour se contenter de la comparaison restreinte, à moins de postuler tout simplement la validité du codage utilisé pour identifier et classer les unités culturelles et conceptuelles.

L'équivalence des significations ne peut être ramenée à l'équivalence des stimuli, car les mêmes stimuli, les mêmes méthodes, voire les mêmes instruments, ne provoquent pas toujours les mêmes résultats ou les mêmes interprétations, surtout en sciences sociales, en raison des différences de contexte et d'observateur, et en raison du caractère plus difficilement mesurable des phénomènes. Il faut bien connaître les cultures comparées pour garantir l'équivalence des significations utilisées en vue de la comparaison interculturelle, et cette dernière a justement pour but de mieux nous faire connaître ces cultures. Il n'est guère plus efficace de ramener l'équivalence des significations à celle des inférences réalisées à partir des observations. Cette hypothèse nous entraîne dans des discussions sans issue claire sur les rapports entre les indicateurs observables et les propriétés cachées qu'on peut en inférer. On sait qu'en cette matière, il n'y a pas de système de relations biunivoques. Des indicateurs différents peuvent nous renvoyer à une même propriété cachée, ou l'inverse. Les ensembles d'indicateurs appartenant à des groupes ou sans groupes culturels différents ne sont pas forcément disjoints, et il faut, sur la base de critères *a priori* et variables, faire un choix d'indicateurs parmi les propriétés observables. Il n'y a pas d'équivalence absolument sûre et claire des significations. Ici encore, le chercheur doit se contenter d'approximations.

Une troisième série de questions tourne autour des résultats effectifs de la comparaison interculturelle : a-t-elle produit des lois universelles de la culture et de la société ? Un examen attentif nous révèle que ces lois sont ou bien vraies et non universelles, ou bien fausses et universelles, ou bien universelles et probablement vraies, mais triviales. Les limites du découpage des unités culturelles et des unités conceptuelles ne sont pas étrangères à cette situation. L'indépendance des unités culturelles garantit la validité des cas qui confirment l'hypothèse interculturelle, mais leur dépendance n'est pas

suffisante pour expliquer les cas négatifs, ceux qui infirment l'hypothèse. Les questions sur le pourquoi de l'emprunt, sur les raisons qui ont déterminé tel emprunt plutôt que tel autre, et sur les facteurs qui ont maintenu intact un trait emprunté nous renvoient à une analyse contextuelle de la culture concernée. À l'inverse, le découpage des unités conceptuelles permet d'expliquer les cas négatifs, mais n'a aucun impact sur les cas positifs. Un plus grand nombre de catégories (donc un découpage plus raffiné) a tendance à faire augmenter les exceptions, mais aussi les exceptions expliquées : la multiplicité des codes utilisés lors de la classification fait augmenter les exceptions, mais le repérage de ces divers codes permet de les expliquer. Les facteurs de multicausalité (plusieurs causes doivent nécessairement concourir à la production d'un effet) et de pluricausalité (le même effet peut être produit par plusieurs causes différentes et agissant chacune de façon indépendante des autres) sont aussi sources d'exceptions explicables quand on a compris les mécanismes en question.

S'interrogeant ensuite sur l'interprétation des corrélations, l'auteur montre qu'il est impossible, sans recourir à des hypothèses, soit du sens commun, soit de nature scientifique, de décider si une association régulière entre variables est réelle ou fortuite, causale (asymétrique) directe ou indirecte. Il s'ensuit que la comparaison interculturelle ne fonde pas un modèle, mais bien l'inverse (p. 249). Si le modèle est une supposition empirique du sens commun, l'interprétation de la corrélation est subordonnée à une hypothèse imprécise et d'un bas niveau théorique. Et comme ces suppositions empiriques ne sont pas toujours explicites, le danger est grand que l'interprétation des corrélations soit biaisée par des préjugés issus de la culture du chercheur.

Comme il semble que la comparaison interculturelle restreinte est la seule qui soit méthodologiquement acceptable, la seule qui fournisse des garanties acceptables d'équivalence des significations, Miguez se demande s'il est possible de passer de cette comparaison à la comparaison universelle. Il montre que ce passage augmente le nombre de variables libres dans les énoncés, et qu'il implique un processus où des noms propres de systèmes individuels sont remplacés graduellement

par des noms de variables (concepts de classes). C'est en fait un « processus de généralisation conceptuelle correspondant à, et dépendant d'un processus de généralisation empirique » (p. 264). L'hypothèse devient ainsi de plus en plus générale, « superficielle » et vague, car ainsi on passera d'une corrélation entre, par exemple, « mobilisation politique » et « exposition à la radio » à une corrélation entre « mobilisation politique » et « exposition aux mass media », et ainsi de suite. L'hypothèse perd graduellement en profondeur et à la limite elle devient triviale.

Les conclusions que pose Miguelez sont prévisibles, à la fin de l'exposé. La comparaison interculturelle a donné des résultats très décevants en regard des espoirs qu'on avait placés en elle. Ceci n'est pas dû à la complexité des faits humains et sociaux, ni à des déficiences méthodologiques ou techniques, mais plutôt au fait que la comparaison interculturelle est fondée sur un modèle de science — le modèle empiriste — trop pauvre et trop simpliste. Miguelez suggère que les sciences humaines et sociales doivent plutôt s'aligner sur un modèle de science où l'objet est conçu comme *construit* et non comme naturel ou donné, un objet qui est en état de *rupture* avec l'objet donné, tout en ayant un référent réel dont il révèle les conditions d'existence. La comparaison interculturelle restera sans doute possible dans ce modèle, mais avec un rôle et des objets différents. Une telle science sociale ne sera pas, comme la science empiriste, le simple redoublement sophistiqué et idéologique des sociétés ou des cultures, et elle exercera une réelle fonction vraiment cognitive.

En plus de constituer une analyse extrêmement fouillée et perspicace de la comparaison interculturelle, ce volume est aussi une critique très sévère, mais aussi très juste, de la conception empiriste de la connaissance. Les seuls reproches que nous adresserions à l'auteur sont de l'ordre de la présentation. On aimerait de la part de l'auteur un peu plus d'empressement à définir clairement les termes qu'il utilise. En particulier, il emploie les expressions « loi », « théorie » et « modèle » dans des sens qui semblent parfois — mais pas toujours — synonymes. On est surpris de lire à la p. 172 que les éléments d'une théorie sont des propositions empiriques.

Mais une théorie, qui parle ordinairement d'entités théoriques, ne doit-elle pas comporter aussi d'autres types de propositions ? Et à la p. 173, on lit : « . . . dans une systématique scientifique le cadre des concepts n'est pas indépendant d'une théorie, c'est-à-dire d'une construction empirique ». Nous sommes portés à croire qu'une construction d'entités théoriques n'a rien d'empirique, et qu'un énoncé empirique est un énoncé descriptif d'une expérience réelle. Nous aurions donc apprécié que l'auteur explique ce qu'il entend par « construction empirique ». L'auteur parle souvent aussi de modèle : modèle inductif de la science, modèle empirique. À la p. 248, il nous parle des suppositions empiriques de la science ou du sens commun, qui servent à fonder la signification de relations statistiques (en l'occurrence une corrélation indirecte) tout en étant logiquement indépendantes de la relation concernée. À la page suivante, il est dit : « l'interprétation d'une relation empiriquement constatée est subordonnée logiquement aussi bien que dans la pratique à une conjecture dont la formulation ne peut pas . . . être l'aboutissement d'un processus seulement inductif. En d'autres termes, . . . ce n'est pas encore la comparaison qui fonde le « modèle », mais bien le « modèle » qui fonde la comparaison. » Ainsi donc, la supposition ou conjecture est modèle. Doit-on croire que les termes hypothèse, théorie, supposition, modèle sont tous synonymes ? Pourtant, il existe déjà un certain usage que l'auteur aurait pu respecter. Quand on parle du modèle d'atome de Bohr, par exemple, on se réfère à une représentation concrète, bien qu'hypothétique, de la structure matérielle de l'atome ; alors que la théorie atomique qui accompagnait ce modèle était tout à la fois un ensemble d'énoncés théoriques et un système d'équations. Et le mot théorie désigne plutôt une supposition théorique largement acceptée dans la communauté scientifique parce qu'elle jouit d'un degré élevé de confirmation, par opposition à une hypothèse.

Quand l'auteur se demande (p. 278) si des comparaisons inter-culturelles auront droit de cité dans une science sociale travaillant sur des objets construits, nous croyons que sa réponse aurait dû être plus fermement affirmative, car l'impossibilité de l'expérimentation contrôlée existera encore dans

cette nouvelle science. Il a raison de dire que la comparaison interculturelle y jouera un autre rôle, mais nous aurions aimé qu'il esquisse la nature de ce rôle. Pour notre part, nous croyons que la comparaison servira à confirmer ou infirmer des hypothèses explicatives des corrélations ou absences de corrélations entre variables, toujours dans les limites d'un contexte déterminé.

L'auteur parle de « logique de la découverte » quand il interprète la comparaison interculturelle comme un type d'induction. Sans insister ici sur les questions et les difficultés que soulève cette expression de « logique de la découverte », nous signalons que l'auteur aurait pu les éviter en formulant ses propos en termes de « contexte de découverte » et « contexte de justification », qu'on retrouve dans des études récentes.

Ce livre, pour la compréhension qu'il nous apporte de la comparaison en sciences sociales, et pour sa critique pénétrante de l'empirisme, mérite grandement d'être lu. Sous la sécheresse technique et logique de l'exposé, on trouve une analyse intelligente et perspicace.

Université de Sherbrooke

Piotte, Jean-Marc, *Marxisme et pays socialistes*, Montréal, VLB éditeur, 1979, 177 p.

Laurent-Michel Vacher

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203122ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203122ar>

[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

Vacher, L.-M. (1979). Piotte, Jean-Marc, *Marxisme et pays socialistes*, Montréal, VLB éditeur, 1979, 177 p. *Philosophiques*, 6 (2), 309–323.
<https://doi.org/10.7202/203122ar>

PIOTTE, Jean-Marc, *Marxisme et pays socialistes*, Montréal, VLB éditeur, 1979, 177 p.

par Laurent-Michel Vacher

Ce livre n'est pas d'un abord facile dans la mesure où son objet, sa méthode et ses thèses ne se dégagent que progressivement et jamais de façon univoque, claire ni systématique. Pour ce motif, le présent compte rendu procédera à un examen partie par partie.

Dans une première section de son introduction intitulée *D'où j'écris*, l'auteur part (sans aucune mise en situation préalable) des « Nouveaux Philosophes » français. Il s'en prend à eux avec virulence : conception idéaliste de l'histoire, réduction des réalités complexes du monde soviétique au seul Goulag, amalgames philosophiques injustifiés¹, pauvreté de leur conception d'un « Pouvoir » inamovible et d'une « Résistance » éthique, plébéienne et artistique, sophismes et paradoxes, etc. Il nous suggère quelles sont selon lui les bases et les fonctions historiques et sociales de cette « école » : désillusion de la génération intellectuelle de 1968 ; exploitation (d'ailleurs non décisive) par la droite et les média dans la bataille électorale en France contre l'Union de la Gauche et dans la promotion internationale du libéralisme entreprise par la Trilatérale.

On peut relever deux détails significatifs dans ces quelques pages. J.-M. Piote semble attaquer sur la base d'une position de type marxiste (conception matérialiste de l'histoire, rôle essentiel des luttes de classes). Par ailleurs, il écrit : les sociétés « socialistes » (avec guillemets manifestement dépréciatifs), le pouvoir « socialiste », et parle sans réserve apparente

1. Chez Glucksman, entre Fichte, Hegel, Marx et Nietzsche.

de la « bureaucratisation du socialisme », des « déformations des pays socialistes », de la nécessité de « reconnaître et d'analyser les phénomènes qui contredisent le caractère socialiste des pays ainsi qualifiés » (p. 16)².

Le sens de l'attaque contre Lévy, Glucksmann et Cie semble donc le suivant : J.-M. Piotte veut nous informer à la fois qu'il est loin d'être l'un d'eux (étant marxiste) *et* qu'il est prêt à faire siennes certaines des questions qu'ils soulèvent (et que les « courants marxistes dominants » ont eu le tort de négliger) ainsi que certains aspects peut-être de leurs réponses. Le problème principal qui se dégage est finalement le suivant : quelle est la nature réelle des pays « socialistes » ? L'auteur rejette brièvement les réponses qu'y donnent traditionnellement le Parti communiste français, puis J. Ellenstein, L. Althusser, Ch. Bettelheim et les trotskystes.

À partir de là, dans une seconde partie de son introduction, il annonce le déroulement d'ensemble de son ouvrage. Il pose, en guise de postulat, que « le marxisme demeure la théorie qui nous permet le mieux de comprendre et d'expliquer le capitalisme » et qu'à ce titre on devrait « utiliser les connaissances marxistes pour comprendre et expliquer ce qu'il est advenu du « socialisme » » (p. 18). Pour lui, cela implique qu'on soit prêt à mettre en question, à corriger, développer ou réviser le marxisme, à la lumière des données historiques, pour « rendre compte de phénomènes que n'avait pas prévus Marx ou n'avait pas compris Lénine » (*ibid.*). Ceci suppose d'après lui une critique de l'opposition science/idéologie (chapitre 1) : le marxisme est-il scientifique ? La distinction science/idéologie est-elle fondée et quels en sont les effets politiques ? L'auteur nous annonce alors que, de ses discussions sur ces questions, il tirera « trois postulats » : « primauté de la matière sur l'esprit ; tout phénomène social doit être compris dans son historicité, dans ses contradictions ; celles-ci sont structurées par la lutte de classes » (p. 18). Il abordera ensuite la question des rapports parti/classe (deuxième chapi-

2. On chercherait en vain dans la suite du livre une liste de ces phénomènes ou une quelconque définition de ce qui constituerait, selon J.-M. Piotte, le « caractère socialiste » d'une société.

tre), le développement du contrôle bureaucratique (ch. 3) et la nature de l'État (ch. 4), la question des nationalités (ch. 5), la nature des sociétés « socialistes » (ch. 6), les relations des pays de l'Est avec l'extérieur et le conflit bureaucratie/bourgeoisie à l'échelle mondiale (ch. 7) et, enfin, l'enjeu historique des luttes actuelles (ch. 8).

De même qu'il a explicité au passage les trois « postulats » de sa philosophie de base (au sujet desquels, assez incroyablement, nous n'en apprendrons guère plus), J.-M. Piotte énonce dans cette brève présentation quelques-unes de ses thèses principales : responsabilité de Lénine dans la bureaucratisation ; irréductibilité de l'oppression des nationalités (dominées par la bureaucratie russe) à la lutte des classes ; définition des sociétés « socialistes » comme un type nouveau et original de société de classes où une domination de nature plus politique qu'économique est exercée par une classe bureaucratique ; opposition entre « marxistes marginaux » (parmi lesquels il se range) et « marxisme dominant ».

Muni de cette vue d'ensemble, le lecteur peut aborder le premier chapitre comme un bon exemple de la « méthode » de l'auteur. De courts commentaires de textes passent en revue les points de vue successifs de Marx (dont la justesse et la richesse sont soulignées), d'Engels (qui durcit les thèses du précédent)³, de Lénine (qui aggrave le durcissement), de Staline (qui sombre dans le dogmatisme), puis de Gramsci (qui nous indique les voies d'une solution)⁴. En deux pages, Piotte conclut alors en énonçant sa propre thèse, souvent sans que le lien avec les discussions et les citations antérieures apparaisse clairement sur l'essentiel. Dans le cas présent, cette conclusion est que : 1) le marxisme est un savoir complexe, ayant à la fois des aspects scientifiques et des composantes idéologiques (éthiques, politiques) ; 2) le matérialisme (primat de la matière sur l'esprit) ne peut être qu'un postulat philosophique indémontrable, non une vérité scientifique. Dans un raccourci saisissant (et répétitif) il ajoute : « Je retiendrai aussi du

3. Dans d'autres chapitres, c'est de Marx et Engels ensemble que la souplesse sera opposée aux thèses rigides de Lénine.

4. Selon les chapitres, tel auteur pourra être passé sous silence ou tel autre venir s'intercaler (Kautsky, Rosa Luxembourg, Mao, Althusser, Ch. Bettelheim), sans toutefois changer ce « pattern » uniforme.

marxisme deux énoncés que je poserai comme postulats : tout phénomène social (économique, politique et idéologique) doit être compris dans son historicité, dans ses contradictions ; la lutte des classes structure celles-ci » (p. 33).

L'une des choses surprenantes qui se confirment dans ce chapitre, c'est que l'auteur aime procéder davantage par affirmation péremptoire que par argumentation. Ainsi, des quatre thèses rappelées ci-dessus, une seule est développée (que le marxisme ne soit pas une science) et cela uniquement sur la base du jugement selon lequel « il est structuré par des valeurs et un espoir » et de la proposition (elle-même non expliquée ni démontrée) selon laquelle « l'idéologie est inhérente à toute pensée politique » (p. 32), (ce qui revient à s'accorder ce qui était précisément en question). Les trois autres conclusions sont : l'une (que le matérialisme soit un postulat) appuyée seulement sur une longue citation de Gramsci dont il est loin d'être évident qu'elle aille dans le même sens ; les deux autres énoncées sans rapport avec ce qui précède (ces énoncés n'ont pas évolué depuis l'introduction : leur forme est la même et ils ne sont pas davantage justifiés ; nous ignorerons également ce que l'auteur rejette du marxisme et pourquoi). Mon lecteur pensera peut-être que j'exagère, mais je crois qu'on peut affirmer que, chez J.-M. Piote, l'importance d'une thèse paraît en rapport inverse avec le souci qu'il a de l'expliquer et de la justifier.

Naturellement, un certain malaise ne peut ici manquer de se faire jour. Dans une introduction intitulée *D'où j'écris*, un auteur qui se prétend marxiste ne nous apprend à peu près rien sur ses positions politiques passées ou présentes ni sur les raisons qui le conduisent, au Québec en 1979, à traiter de ces questions. On ne sait vraiment guère d'où il écrit. Dans un texte intitulé *Questions de philosophie*, il associe « philosophique » à « indémontrable » et ramène sa pensée à quatre brefs « postulats » qui supposent réglées en une couple de phrases à l'emporte-pièce quelques-unes des questions les plus difficiles de la pensée marxiste débattues par des centaines de théoriciens depuis un siècle. La suite du livre malheureusement n'arrangera rien.

Le second chapitre, sur la dialectique classe/parti, se présente lui aussi comme un panorama de positions d'auteurs classiques, sous forme d'une succession de commentaires de textes et de citations. Le but semble être le suivant : montrer que Lénine a, en la matière, déformé l'inspiration marxiste originelle. Bien que de courts paragraphes fassent ici et là allusion aux grandes lignes du contexte historique (p. 46-7 pour la Russie, p. 49 pour la Chine), cette mise en situation ne donne pas lieu à une analyse en termes de classe des idéologies en présence. Aucune conclusion autre que « la nécessaire activité des masses pour réaliser la révolution » (p. 53) n'est explicitée. L'auteur note bien au passage : « La composition de ces partis peut varier (paysanne, ouvrière ou autre), mais l'origine de classe de sa direction (sic) demeure toujours identique : petite-bourgeoise » (p. 54). Mais ceci ne va pas bien loin, sous la plume de quelqu'un qui nous a avertis quelques pages auparavant que « l'origine de classe peut parfois éclairer, mais n'explique jamais rien » (p. 31, n.17). Il semble que ce soient les idées des dirigeants qui comptent avant tout.

Avec le chapitre 3, composé encore de commentaires de textes sur l'organisation interne du parti et ses rapports avec la base, tout le monde, de Lénine à Mao en passant par Staline et Gramsci, se voit soupçonné d'« idéalisme ». La conclusion de J.-M. Piotte à la fin de ces deux parties de son ouvrage se ramène à une vieille règle de prudence interprétative en matière politique : n'écoutez pas ce qu'ils disent, voyez ce qu'ils font (p. 51 : « il faut juger la ligne idéologique à la lumière de la pratique politique effectivement suivie » ; p. 71 : « la morale officielle doit elle-même être perçue à la lumière de l'agir réel des membres du parti »). Ceci ne peut cependant suffire qu'en partie à expliquer pourquoi l'auteur s'en tient aux idées et aux écrits, à leurs conséquences politiques et à leurs décalages par rapport aux pratiques, sans rapporter les uns et les autres à des contradictions historiques et à des conditionnements de classe, comme il prétendait le faire.

À ce point, un espoir reste au lecteur : peut-être va-t-on sortir des explications de textes pour éclairer les dynamiques

sociales, les structures matérielles et les bases économiques, la conjoncture historique et les rapports de classes dans les pays dits « socialistes ». Cet espoir n'est pas vraiment fondé. Le chapitre suivant s'engage dans le rituel commentaire : « Lénine, en s'inspirant . . . etc., etc. » ! Suit alors une nouvelle analyse des idées du fondateur de l'URSS, un peu plus historique, il faut le reconnaître, qui en retrace l'évolution au gré des développements politiques et la met en parallèle avec l'instauration et la croissance d'une domination bureaucratique. Ce chapitre est toutefois particulièrement faible. Il supporte mal la comparaison avec des synthèses existant sur le même sujet et aisément accessibles⁵. L'exposé, qui porte sur des textes et des faits bien connus et de nombreuses fois analysés, reste confus, hâtif et peu clair. Surtout, l'absence du type d'explication prônée par l'auteur lui-même se fait de plus en plus durement sentir : pourquoi cette société-ci, à ce stade-là de son développement, a-t-elle historiquement et sur la base de sa composition de classe, produit un régime de domination bureaucratique ? Les analyses de J.-M. Piotte se contentent de montrer que, par ses prises de position, Lénine a été l'instrument, le responsable et la victime à la fois de la bureaucratisation. Cette dernière n'est pas davantage expliquée.

Bien que cela devienne monotone, il faut encore constater que la partie suivante n'apporte rien de nouveau, étant plutôt un exposé des opinions et des réactions de Lénine (et des manœuvres de Staline) face à la question des nationalités, qu'une analyse de ce facteur lui-même. Rien ne permet en particulier de savoir pourquoi J.-M. Piotte reconnaît une telle autonomie au facteur national malgré son « postulat » selon lequel la lutte des classes structure les contradictions historiques de *tout phénomène social*.

Le chapitre 6 est le grand chapitre théorique du livre. Il s'agit, pour J.-M. Piotte, de proposer une théorie sur la nature des pays de l'Est. Il s'en tient à ce sujet à la notion de bureaucratie : « faute d'un meilleur terme » (p. 20 ; cette

5. *Connaître Lénine*, de Marcel Liebman (Éd. Marabout, 1976), par exemple, ou *L'Héritage de Lénine*, de François Fejtö (Le livre de poche « Pluriel », 1977), pour ne prendre que deux titres remarquables en français.

restriction demeurera inexpliquée), il parle donc ici de « classe bureaucratique » et de « société bureaucratique ». Cette thèse est essentiellement descriptive. L'auteur ne l'établit pas par comparaison avec d'autres : la thèse anarchiste d'une dictature des intellectuels, la thèse libérale qui fait du collectivisme l'origine de la bureaucratie, la thèse de l'hégémonie étatique de Jean Dru, la thèse voisine de Djilas sur la « nouvelle classe », la thèse de la restauration asiatique de Safarevic, etc.⁶. Les plus « bourgeois » des politologues sachant depuis des lustres que ces pays sont marqués par un caractère fortement bureaucratique, on ne peut voir de « marxiste » dans cette thèse que l'affirmation selon laquelle la bureaucratie constituerait une « classe », de surcroît dominante. Faute de plus amples précisions sur ce que peut être une classe définie non pas par sa place dans le procès de production économique mais par l'exercice d'une fonction de contrôle politique, cette différence demeure purement nominale. Pourquoi cette bureaucratie, « classe » ou non, exerce-t-elle le pouvoir dans ces pays ? La seule réponse qu'on puisse soupçonner à ce stade de l'exposé (réponse indirectement confirmée par l'importance accordée auparavant à la question du rapport science/idéologie) est que le parti révolutionnaire une fois au pouvoir aurait lui-même fait le lit de cette domination à la faveur du dogmatisme de ses dirigeants. En effet, se croyant porteur de *la science*, de *la compétence*, en un mot du savoir vrai, le parti écrasa toute opposition et se constitua en seule source de toute décision, de toute autorité, de tout contrôle. Favorisant par là la sclérose de ses propres cadres ouvriers et leur associant des cadres bourgeois, le parti devenait par le fait même le lieu et l'agent de la formation d'une nouvelle classe sociale. L'instauration d'un nouveau pouvoir de classe s'effectue ainsi, la bureaucratie usurpant, sous couvert de scientificité et de compétence, le contrôle que les masses étaient en théorie censées exercer. Nulle part directement explicitée par J.-M. Piotte, cette thèse est cependant assez clairement présente dans la synthèse introductive du ch. 6 (p. 128-9). De plus, il n'y a jusque-là aucune autre explication ouvertement énoncée.

6. Pour un panorama succinct, assez représentatif, de diverses théories sur la nature des pays socialistes, voir : Lucio Pellicani, *Gulag o utopia. Interpretazioni del comunismo*, SugarCo, 1978.

Si la théorie est bien que ce sont « des positions prises par le parti [qui] encouragèrent l'émergence de la bureaucratie » (p. 131), la démarche du livre s'éclaire en effet quelque peu. Le parti et Lénine en particulier ont eu le tort historique de se croire porteurs de la vérité, et c'est de cette erreur (renforcée par d'autres, sur la démocratie interne, sur les nationalités, etc., qu'elle permet et aggrave) que découle la suite des événements conduisant à la bureaucratisation autoritaire (et à la constitution des bureaucrates en classe dominante). On comprend bien qu'il était, dans cette hypothèse, normal d'aller chercher dans les écrits de Lénine et de ses successeurs les preuves et les raisons. Ce qu'on ne comprend vraiment plus du tout, c'est ce qu'il peut bien y avoir de « marxiste » (même d'un marxisme aussi « minoritaire » et « marginal » qu'on voudra) à attribuer à des erreurs théoriques et à leurs effets politiques un processus historique aussi fondamental que la formation même d'une nouvelle classe dominante. N'est-ce pas exactement un exemple de ce que lui-même baptise « une conception idéaliste de l'histoire » (« réduite à celle des idées », p. 10) ? Il raille Althusser, qui « expliquait les déformations des pays socialistes par une déviation idéologique : l'économisme » (p. 17). Sa position serait-elle moins « idéaliste » parce qu'elle identifie *une autre* déviation idéologique (le « scientisme », ou peut-être tout simplement le dogmatisme) dans les conceptions de Lénine ainsi que *d'autres* erreurs adjuvantes (le « centralisme », etc.) ?

Je voudrais être bien clair sur ce point central. Mon propos n'est pas de reprocher à J.-M. Piotte d'être ou non « idéaliste ». Je prétends plutôt que son ouvrage est incohérent (ce qui est à mes yeux autrement plus grave). Que tout se joue pour lui au plan des conceptions ne peut rien expliquer d'autre que l'étrange démarche de son livre (succession de commentaires). Quelle consistance peut-on reconnaître à une pensée qui affirme qu'on doit tout expliquer par les luttes de classes et qui explique l'apparition même des classes en présence par les erreurs théoriques des dirigeants ?

Bien sûr, il invoque quelquefois l'état social ou économique du pays, mais c'est seulement pour éclairer les motifs ou le contexte d'un changement de position chez tel penseur, ou

pour indiquer les pratiques politiques fâcheuses qui en découlent, mais non pour les reconduire à un conditionnement par des forces sociales ou infrastructurelles. Ce serait pourtant là, *d'après ses propres principes*, le seul type valable d'explication. Il existe d'ailleurs de telles tentatives, par exemple chez David Rousset (*La Société éclatée*, Paris, 1973), chez Ulf Wolters (*Grundlagen des Stalinismus*, Berlin, 1975), chez Marc Paillet (*Marx contre Marx*, Paris, 1971), chez Rudolf Bahro (*L'Alternative*, Paris, 1979) et beaucoup d'autres. Mais J.-M. Piotte semble les négliger délibérément. Il se réfère à une seule tradition d'analyse, celle qui va de Bruno Rizzi à Cornélius Castoriadis et Claude Lefort⁷. On peut d'ailleurs trouver aussi déplorable que son illogisme de base la superbe avec laquelle il ignore tout ce qui existe sur la question. Contrairement au conseil pertinent de R. Linhart (dont il se réclame par ailleurs), il n'examine pas les travaux produits par des analystes ayant une connaissance directe et vécue des sociétés considérées⁸, à part deux allusions fort peu probantes à Andras Hegedüs. De même, à l'exception de quelques articles de la revue *Est-Ouest* et de la *Revue de l'Est* évoqués en passant dans les derniers chapitres, il ignore tout des thèses non marxistes sur les problèmes de l'idéologie communiste et sur la nature des pays socialistes. Cette exclusion de principe indique qu'il n'a pas liquidé complètement en lui-même la croyance qu'il prétend combattre, selon laquelle le marxisme serait plus *scientifique* que les recherches *idéologiques* des philosophes et sociologues *bourgeois*⁹ . . .

-
7. Si l'on comprend bien, ces deux derniers seraient l'exemple du « marxisme marginal » dont J.-M. Piotte se réclame contre le « marxisme dominant ». Ceci est d'autant moins éclairant que C. Castoriadis se déclare antimarxiste depuis déjà des années . . .
 8. Et dont il aurait pu trouver, entre autres, un aperçu dans Roberto Gatti, *I marxismi all'opposizione nei paesi dell'est*, Città Nuova, 1978 ; J. Kuron et K. Modzelewski, *Il marxismo polacco all'opposizione*, Samona e Savelli, 1967 ; Svetozar Stojanovitch, *Between Ideals and Reality*, Oxford U.P., 1973, (tr. it. : *Gli ideali e la realtà*, Feltrinelli, 1970) ; Milovan Djilas, *La nouvelle classe dirigeante*, 1975, Plon. De parution plus récente, il faut aussi signaler, outre le livre de R. Bahro déjà indiqué (mais dont une version anglaise circulait et dont les thèses avaient été amplement rapportées dans les revues et la presse française, italienne et anglaise), celui de G. Konràd et I. Szelényi, *La marche au pouvoir des intellectuels*, Le Seuil, 1979.
 9. Naturellement, il n'est pas fait mention dans les « questions de philosophie » des critiques classiques du marxisme (Weber, Schumpeter, Popper, Kelsen, Russell, Von Mises, Von Hayek, de Man, Arendt, Aron, etc.). Pas question non plus de Monnerot (*Sociologie du communisme*), de Caillois (*Description du marxisme*), de Leff (*The Tyranny of Concept*), de Paillet (*Le rêve et la raison*). Ni trace de Louis Fischer (*Du régime soviétique*),

Des idées nouvelles vont toutefois apparaître soudainement d'ici la fin du volume. Nous devons donc réserver notre jugement final et aborder la septième partie. Outre l'inévitable commentaire du texte de Lénine, ce chapitre offre une série de discussions peu suivies où sont expéditivement rejetée la notion de « capitalisme d'État », nuancées les assimilations entre sociétés fascistes et socialistes, introduite sans autre forme de procès l'opinion que « capitalisme » bourgeois et « socialisme » bureaucratique ne seraient que « les deux grandes formations de l'actuel mode de production » (mais l'auteur nous réserve pour la fin ses quelques rares précisions sur ce « mode de production » inédit), affirmé que « les intellectuels » et « la bureaucratie » constituent en URSS « deux classes sociales » (sans que cette curieuse affirmation ne conduise l'auteur à nous expliquer quelles sont les diverses « classes » qu'on y trouve d'après lui)¹⁰.

Quand au chapitre 8, il aborde la question des rapports économiques de l'URSS avec ses « alliés », puis celle de la compétition mondiale entre bourgeoisie et bureaucratie. Il en conclut prudemment que les facteurs politiques l'emportent sur les facteurs économiques ; que l'issue de la lutte internationale est imprévisible ; que les bureaucraties occidentales ne semblent pas pouvoir se substituer de l'intérieur à leurs bourgeoisies. Quant à savoir si les bureaucraties occidentales constituent elles aussi une « classe sociale » et si cette « classe » éventuelle est la même que celle dont il est question

Merle Fainsod (*Comment l'URSS est gouvernée*), John Plamenatz (*German Marxism and Russian Bolshevism*), J.P. Nettl, (*Bilan de l'URSS*), Rostow et Lewin (*The Dynamics of Soviet Society*), Barrington Moore (*Terreur et progrès en URSS*), L.G. Churchward (*Contemporary Soviet Government*), Pierre Sorlin (*La société soviétique*), Antonio Carlo (*La natura sociale dell'URSS*), Mc Closky et Turner (*The Soviet Dictatorship*), Carew Hunt (*Théorie et pratique du communisme*), Rene Ahlberg (*Die Sozialistische Bürokratie* ; trad. it., *La Burocrazia socialista*), Max Schachtman (*The Bureaucratic Revolution*), V. Pérez Díaz (*Estado, Burocrazia y Sociedad Civil* ; en angl. *State, Bureaucracy and Civil Society*), etc. L'auteur se souvient-il aussi de Merleau-Ponty (*Les aventures de la dialectique*), de Victor Serge (*Destin d'une révolution*), de Pierre Hervé (*La révolution et les fétiches*), de Clavel (*Qui est aliéné ?*) ? On ne sait s'il faut s'émerveiller ou s'attrister de trouver, chez un professeur de science politique à l'université une telle innocence intellectuelle et historique. Se réveillant soudain de son sommeil léniniste, le savant découvre *ex nihilo*, en 1979, la vraie nature du socialisme et annonce sans fausse modestie sa trouvaille : l'URSS est bureaucratique. Foin des prédécesseurs ! Quelle époque riche en surprises, tout de même !

10. Plus loin, en p. 170, il évoque soudain : la classe ouvrière, la paysannerie, les employés et les intellectuels. Plus la bureaucratie, bien entendu.

à propos des pays de l'Est, J.-M. Piotte évidemment n'en souffle mot.

Dans sa conclusion générale, il avance que seule une large alliance du peuple « (ouvriers, paysans, employés) avec une fraction des intellectuels semble être une condition nécessaire pour une lutte efficace, voire victorieuse, contre la bureaucratie » (p. 171). Une telle perspicacité déjoue la critique, on le reconnaîtra avec moi. Il énonce alors une nouvelle version, plus complète, de sa « théorie » sur la nature des sociétés « socialistes » : l'alliance des cadres du parti et des spécialistes d'origine bourgeoise sous Lénine a pu fonder, malgré l'abolition de la propriété privée, la domination d'une nouvelle classe grâce à un rapport d'appropriation¹¹. L'objectif des luttes actuelles est défini par lui sur cette base : il s'agira d'une version du communisme qui, enrichie de cette expérience, veillera à supprimer non seulement la propriété privée des moyens de production, mais aussi l'appropriation bureaucratique et les divisions qu'elle suppose (intellectuel/manuel, dirigeants/dirigés, dominants/dominés).

C'est à ce point qu'il s'aventure à nous éclairer enfin sur son « mode de production actuel » (commun aux sociétés capitalistes et socialistes). Il le définit par l'organisation du travail, fondée sur « le rapport d'appropriation par lequel la société se constitue sur la division entre la force de travail et ceux qui l'administrent, l'organisent, la dirigent et la dominent » (p. 172). Par un raisonnement d'une parfaite circularité, J.-M. Piotte explique ainsi la domination d'une classe (bureaucratie ou bourgeoisie) sur les autres par le fait que la structure du « mode de production actuel » se caractérise par une division entre dominants et dominés. D'une part, en effet, il affirme (p. 172-3) que « l'actuel mode de production repose sur un développement sans précédent des forces productives qui suppose un rapport de production, ou, plus précisément, un rapport d'appropriation où les travailleurs sont séparés de leurs moyens de production » (par la taylorisation, la parcellisation, la mécanisation du travail). D'autre part, cette « orga-

11. Il signale chez Castoriadis et Balibar des distinctions entre propriété juridique, propriété réelle, possession et appropriation. Comme d'habitude, cette question fondamentale et complexe est réglée en quelques lignes peu explicites.

nisation du travail » implique une classe d'organiseurs, rendant, dit-il, « nécessaire une force sociale qui divise, répartit, et organise le travail, une force sociale qui planifie » non seulement les choses mais les hommes (p. 173).

Il est évidemment permis de douter, face à cette tentative de théorisation *in extremis*, que la notion de « mode de production » conserve à ce niveau de généralité une quelconque vertu explicative. Si le mode de production « actuel » en question *se définit* et *se caractérise* par un rapport quasi structurel de division entre travail et organisation, rien d'étonnant en tout cas à ce qu'il *rende nécessaire* et *explique* l'appropriation qu'effectue la classe des organisateurs aux dépens des organisés. S'il en est ainsi, on voit cependant encore plus mal qu'avant ce que les erreurs doctrinales de Lénine pouvaient bien avoir comme rôle déterminant dans la bureaucratisation. On se demande aussi pourquoi J.-M. Piotte n'explique pas tout le devenir des révolutions socialistes par la thèse de la modernisation défensive¹².

Quoi qu'il en soit de la justesse et de la profondeur de cette théorie d'un « mode de production actuel », il faut admettre que l'objectif politique de lutte contre la division entre organisateurs et organisés en découle tout naturellement. Cogestion, participation, « enrichissement des tâches », travail reconstitué par petites équipes, en Occident, autogestion yougoslave, lutte contre la séparation travail manuel/travail intellectuel durant la révolution culturelle en Chine, sont ici les références prévisibles. J.-M. Piotte aboutit cependant à une analyse plutôt pessimiste de la conjoncture. L'efficacité productive du « mode de production » régnant empêche tout retour en arrière, vu l'adhésion des masses populaires, dont les besoins matériels demeurent insatisfaits, au modèle du développement économique (p. 174). La lutte politique révolutionnaire elle-même, exigeant un minimum d'organisation, risque de renforcer la division dirigeants/dirigés. Dans un raisonnement de quelques lignes, l'ouvrage s'achève alors elliptiquement par deux propositions qui semblent contradictoires. La première est que le rapport d'appropriation que

12. Cf. L. Pellicani, *op. cit.*, p. 79-86.

provoque¹³ cette division entre dominants et dominés dans le « mode de production actuel » n'est « ni nécessaire ni éternel » (p. 176). La seconde est que les fonctions de gestion et d'organisation remplies par la classe bureaucratique ne pouvant être exercées directement par la classe ouvrière, d'une part, et la prise du pouvoir d'État par des forces révolutionnaires conduisant à la reproduction d'un semblable rapport d'appropriation, d'autre part, « les forces révolutionnaires doivent donc lutter pour exercer un contrôle sur la bureaucratie, viser à dominer, de l'extérieur, les appareils bureaucratiques, lutte permanente qui peut sans doute nous rapprocher du communisme, sans que nous le réalisions jamais, le communisme ne devenant qu'une idée limite qui oriente le sens des luttes des opprimés » (p. 177). Un auteur qui avait commencé en dénonçant la position des « nouveaux philosophes », affirmant qu'il y aurait toujours un Pouvoir et qu'il fallait s'en tenir à une Résistance perpétuelle qui le contienne, rejoint finalement une thèse voisine.

En résumé, cet ouvrage n'a que des défauts. Comme une telle constatation pourrait laisser supposer que je me livre à un règlement de comptes politique, je voudrais que l'on me comprenne bien. Je fais à *Marxisme et pays socialistes* plusieurs types de reproches. Un premier est l'extrême banalité et le caractère peu élaboré et peu critique de ses thèses principales (les « erreurs » de Lénine et de ses successeurs ont conduit les pays socialistes à un régime bureaucratique oppressif ; les structures de production des sociétés industrielles favorisent un renforcement du pouvoir de la techno-bureaucratie sur les masses). Un second est son incohérence interne (par exemple lorsqu'il affirme que les faits sociaux s'expliquent par la lutte des classes, mais attribue à des positions théoriques la formation même d'une classe clé). Un troisième est sa très grande faiblesse d'argumentation et la médiocrité de son exposition. Un quatrième est la désinvolture avec laquelle il néglige d'examiner et de critiquer les nombreuses théories existant sur les mêmes sujets. Un cinquième est le caractère bâclé et ambigu de sa prise de position finale.

13. Ou : *qui* provoque. On ne sait plus trop.

Tout ceci ne traduit aucunement de ma part un désaccord avec l'esprit général dont on peut supposer qu'il a conduit J.-M. Piotte à rédiger ces pages. En effet, je suis de ceux qui pensent depuis longtemps que la distinction althussérienne science/idéologie est absurde appliquée au marxisme, qui est une philosophie et une idéologie politique. Je suis également de ceux qui croient que les versions répandues du marxisme-léninisme orthodoxe ont fait faillite et qu'il faut au minimum s'affirmer révisionniste si l'on veut sauver le peu de chances historiques qui restent à un progressisme social non autoritaire¹⁴. Bien que je ne sois pas absolument convaincu qu'il existe vraiment un « savoir marxiste » ayant fait ses preuves dans l'explication du capitalisme, je suis moi aussi porté à croire que des perspectives ou une approche d'inspiration marxiste (déterminisme par les infrastructures, analyse politique en termes de conflits entre classes sociales, critique symptomale des idéologies officielles) doivent être utilisées à volonté pour élucider l'histoire mystifiée des pays « socialistes »¹⁵. Je ne doute pas non plus que les paroles et les actes de Lénine permettent de lui attribuer une large responsabilité historique dans le processus de retournement d'idéaux positifs en réalités négatives qui a marqué les années postrévolutionnaires en URSS (bien que cette façon de poser le problème me paraisse partielle et insuffisante). Je ne rejette pas non plus (ce serait difficile) l'idée selon laquelle la bureaucratie est un facteur social caractéristique et déterminant dans les sociétés de type soviétique. Je crois simplement que la reconnaissance de ce fait nous laisse très loin d'avoir mené à bien l'immense travail théorique qui consistera à rendre compte de la « nature sociale » des pays de l'Est. Je suis enfin porté à accepter la thèse qui veut qu'une révolution politique globale comme celle que prône la tradition léniniste soit actuellement exclue dans les sociétés industrielles avancées à démocratie parlementaire

14. Cf., par exemple, la tentative de M. Albert et R. Hahnel, *Unorthodox Marxism*, South End Press, 1978. Il faut aussi relire Bernstein (*Les présupposés du socialisme*, Le Seuil, 1974). Paul Mattick nous rappelle une tradition trop souvent occultée dans *Anti-Bolshevik Communism*, M.E. Sharpe, 1978.

15. Ne serait-ce que pour des raisons d'efficacité tactique, qu'illustre l'exemple de R. Bahro : ce sont les attaques portées de l'intérieur, au nom même du marxisme, qui sont les plus insupportables à l'idéocratie. On le savait depuis Luther.

(et qu'il nous faut en conséquence réinventer un autre progressisme).

Mais cette large base d'accord et ces éléments incontestables de parenté d'idées n'ont pu que me rendre plus aiguë la pénible évidence que *Marxisme et pays socialistes* est un fort méchant livre, indigne de son auteur.

Collège Ahuntsic

P.-S. : Sur le fond de la « Note » qui suit, j'ai été frappé par son énoncé central. Deux constatations de base, qui ne m'avaient pas échappé : « le prolétariat n'a pu consolider son pouvoir » et « les tâches d'organisation ont suscité la formation d'une nouvelle classe dominante ». Bien. C'est ici naturellement que commence le vrai problème théorique et politique : pourquoi en a-t-il été ainsi ? Partie positive de la réponse : « le léninisme a justifié certaines mesures qui ont favorisé l'émergence et la domination de la bureaucratie ». C'est ce que j'avais cru comprendre. Partie négative de la réponse : « il serait erroné d'y chercher la cause ou le responsable historique de cette nouvelle domination de classe. » Fort bien encore. C'est même exactement mon avis. Mais alors, quelle est à la fin cette cause ? C'est à cette question que j'ai en vain cherché une réponse dans le livre. La note a beau dénoncer mon simplisme et nous inviter à une lecture plus attentive, plus approfondie et plus politique, elle ne juge pas utile de dire un seul mot de cette réponse clé qui ne vient jamais. Comprenez qui pourra. (Bien sûr, il faut peut-être entendre ceci : c'est la nécessité de l'organisation qui provoque l'apparition d'une classe dirigeante. Mais alors pourquoi refuser de tenir compte des critiques classiques et libérales du marxisme, qui n'ont jamais cessé de dire précisément la même chose ? Comment peut-on soutenir une telle thèse et se croire encore « marxiste » ? Je vois là, sans éclectisme ni prudence, sans malveillance ni malhonnêteté, une grande confusion. C'est tout.)

L.-M. V.

Note

Jean-Marc Piotte

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203123ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203123ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Piotte, J.-M. (1979). Note. *Philosophiques*, 6 (2), 324–326.
<https://doi.org/10.7202/203123ar>

Note

par Jean-Marc Piotte

En me faisant parvenir l'amer compte rendu de mon livre qu'il juge fort « méchant », Laurent-Michel Vacher m'offre la possibilité d'y répondre dans ce numéro. Je n'apporterai ici que quelques brèves rectifications, tout en invitant les lecteurs de *Philosophiques* à lire *Marxisme et pays socialistes* afin de se faire d'eux-mêmes une opinion.

Contrairement à ce qu'affirme de façon péremptoire Vacher, l'objet, la méthode, les thèses et ma démarche sont très clairement expliqués dans l'introduction intitulée *D'où j'écris*. Il ne faut pas alors se surprendre si Vacher, ne reconnaissant pas le lieu théorique et politique qui oriente mon interprétation des événements et des textes, se contente par la suite de découvrir tout au long de mon livre ce qu'il y projette. Je ne lui répéterai donc pas ici ce qu'il n'a pu ou voulu y lire.

Tout mon livre réfute la thèse que Vacher m'attribue : « les erreurs de Lénine et de ses successeurs ont conduit les pays socialistes à un régime bureaucratique oppressif. » Une lecture plus attentive, plus approfondie, plus politique lui eut certainement évité un tel simplisme. Voici, au contraire, ce que j'explique : le prolétariat, en renversant la bourgeoisie, n'a pu consolider son pouvoir ; les tâches d'organisation économique, politique et culturelle ont suscité la formation d'une nouvelle classe dominante constituée de spécialistes d'origine bourgeoise et de cadres bolcheviques ; le léninisme a justifié certaines mesures qui ont favorisé l'émergence et la domination de la bureaucratie, mais il serait erroné d'y chercher la cause ou le responsable historique de cette nouvelle domination de classe.

Aussi, contrairement à mon *Sur Lénine* (éd. parti pris, 1972) ou au *Léninisme sous Lénine* de Liebman (Seuil, 1973), je ne me limite pas à démontrer que la pensée de Lénine se transforme au gré des conjonctures. J'explique, en m'appuyant sur les recherches d'historiens réputés et de diverses tendances,

les limites de cette pensée politique, c'est-à-dire ce qui lui échappe dans l'analyse de conjoncture, les aspects qu'elle passe sous silence, soit qu'elle ne les voit pas, soit qu'elle ne comprenne pas : j'explique où, comment et pourquoi le léninisme ne peut rendre compte de la constitution de la bureaucratie comme classe dominant le prolétariat et la paysannerie.

Quant à son attaque sur ce que je définis de la bureaucratie, je démontre bien que la société bureaucratique et la société capitaliste sont de nature différente, tout en se rattachant à un même mode de production (que l'on utilise d'ailleurs le critère d'Althusser ou ceux de Balibar pour définir un mode de production). Je suis réticent face au terme de bureaucratie à cause de sa très grande polysémie. J'indique pourquoi je suis opposé à la thèse d'une classe bureaucratique (ou technocratique) dominante dans les sociétés capitalistes. Je marque mes distances par rapport à la tendance assez répandue, il faut bien le dire, qui a cru expliquer la lutte de classes dans les pays « socialistes » en qualifiant de « capitaliste » leur mode de production et en plaquant sur ces pays les critères régissant et déterminant le fonctionnement des sociétés capitalistes. Il est bien expliqué dans mon livre pourquoi et comment ce placage empêche de reconnaître les essentielles différences entre pays bureaucratiques et pays capitalistes. Toutes ces subtilités et distinctions politiques échappent immanquablement au « penseur » Vacher.

Enfin, Vacher me reproche de ne pas avoir utilisé les critiques de l'intérieur — sauf Hegedüs qu'il juge, pourquoi ? non probant —, de ne pas avoir tenu compte des théories non marxistes des pays socialistes et des critiques classiques du marxisme et, de plus, de n'avoir pas tout lu sur le sujet. Mais Medvedev et Strimaska, entre autres, doivent-ils être considérés de l'« extérieur » parce qu'ils ont émigré ou été condamnés à l'exil ? Un auteur doit-il citer tous les ouvrages qu'il a lus ou seulement ceux pertinents à sa démonstration ? Devais-je tenir compte des critiques classiques et libérales des pays socialistes et du marxisme, ou m'en tenir à mon propos : critiquer les conceptions marxistes dominantes sur la nature des pays socialistes (trotskyste, maoïste ou orthodoxe) et indiquer

pourquoi je me rattache à un courant dont ont fait partie Souvarine, Djilas (qui insiste sur des critères de consommation pour définir la classe dominante), Castoriadis (dont l'ingénu Vacher nous « apprend » qu'il est devenu antimarxiste), etc. La critique de Vacher aurait pu se soutenir s'il avait montré en quoi les auteurs qu'il privilégie contredisent telle ou telle de mes affirmations ou telle ou telle donnée sur lesquelles je les fonde. Mais, prudent, l'éclectique Vacher s'en protège bien, tout en laissant entendre que, lui, a beaucoup lu : je lui concède cette prétention.

L'histoire de la philosophie au Canada français (de 1920 à nos jours) : Sources et thèmes de recherche

Yvan Lamonde

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203124ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203124ar>

[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

Lamonde, Y. (1979). L'histoire de la philosophie au Canada français (de 1920 à nos jours) : Sources et thèmes de recherche. *Philosophiques*, 6 (2), 327–339. <https://doi.org/10.7202/203124ar>

BULLETIN

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AU CANADA FRANÇAIS (DE 1920 À NOS JOURS) : SOURCES ET THÈMES DE RECHERCHE*

par Yvan Lamonde

Une recherche sur l'histoire de la philosophie au Québec du dix-septième siècle à nos jours, qui fut limitée pour les besoins d'une thèse à la période 1665-1920 et qui nous a fait bifurquer vers l'histoire socio-économique de la culture préindustrielle et de la culture de masse, est à l'origine de cette note de recherche. Le propos en est essentiellement la communication des sources susceptibles d'identifier des thèmes de recherche, de dégager leur articulation et de documenter l'étude de certains aspects de l'histoire de la philosophie au Canada français après 1920.

Avant 1920

Notre recherche terminée sur *L'enseignement de la philosophie au Québec (1665-1920)*¹ a porté sur l'enseignement dans les collèges d'enseignement secondaire classique de langue française au Québec avant 1920. L'étude de l'histoire de la philosophie au Québec avant 1920 n'en est pas pour autant un sujet épuisé. Car, lieu privilégié de l'enseignement philosophique jusqu'au vingtième siècle, le collège classique n'en fut pas le lieu exclusif (Tableaux I et II en annexe).

* Texte d'une communication faite au colloque sur la philosophie au Canada (9-10 mars 1979), organisé par le Centre d'étude de la philosophie canadienne de l'Université d'Ottawa.

1. Ph. D. (Histoire), Université Laval, 1978, 272 p. (Sous presse.)

Pour la période antérieure à 1920, il y aurait lieu d'étudier cet enseignement philosophique dispensé aussi dans les Académies de filles, les Écoles supérieures, les Écoles normales, les Écoles modèles et les Académies de garçons. De même pourrait-on étendre aux collèges classiques et à d'autres types d'institution scolaire de langue française, à l'extérieur du Québec, l'analyse de l'évolution de l'enseignement de la philosophie, que ce soit à Bytown-Ottawa, à Memramcook ou à Saint-Boniface. Il faut aussi évoquer le milieu scolaire anglophone du Québec : Morrin College à Québec, McGill College puis University² et Loyola College à Montréal.

D'autres sujets mériteraient des développements plus poussés que ceux que nous leur avons accordés. De façon globale toute une masse documentaire imprimée, principalement journalistique, attend dépouillement et analyse pour livrer une connaissance plus précise des préoccupations philosophiques hors des collèges entre 1880 et 1920. On peut mentionner à titre d'exemple la *Revue canadienne* (1864-1925). Enfin, les dimensions sociales de la philosophie au Québec entre 1880 et 1920 ressortiraient encore davantage de biographies minutieuses de l'abbé Baillargé³, de l'abbé Stanislas-Alfred Lortie⁴, de Mgr Eugène Lapointe⁵.

2. Au sujet de McGill : archives de l'Université, *Annuaire, Rapport* du Surintendant de l'Instruction publique et David Fate Norton (McGill) « The Scottish Enlightenment Exported : John Clark Murray (1836-1917) », communication présentée à Frédéricton, 1977 ; Arpi Wray, *A Guide to McGill University Calendars for the Academic Years 1853-54 to 1975-76*, Montreal, McGill University Archives, 1977, III-88 p.
3. Réjean Olivier, *Vie de l'abbé Frédéric-Alexandre Baillargé, notre polygraphe québécois* (1854-1928), Joliette, Édition privée, 1977, 110 p.
4. Voir la bibliographie de notre thèse citée plus haut ; particulièrement ses contributions au journal *L'Action sociale* (1907-) qu'il fonde et ses activités à la Société d'économie sociale et politique.
5. Archives de la Société historique du Saguenay et de l'Évêché de Chicoutimi ; Michel Têtu, « La Fédération ouvrière mutuelle du Nord », *Relations industrielles*, 17, 4 (octobre 1962), p. 402-421 ; Raymond Desgagné, « Éloquence religieuse. Mgr E. Lapointe (1860-1947) », *Saguenayensia*, 4, 6 (novembre-décembre 1962), p. 135-139 ; Jean-Claude Drolet, « Mgr E. Lapointe, initiateur du syndicalisme catholique en Amérique du Nord », *Rapport de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 33 (1966), p. 47-56 ou *Saguenayensia*, 8, 5 (septembre-octobre 1966), p. 100-106 ; J.-C. Drolet, « L'œuvre sociale de Mgr E. Lapointe », *Saguenayensia*, 13, 1 (janvier-février 1971), p. 22-27 ; Robert Parisé, *Le fondateur du syndicalisme catholique au Québec : Mgr Eugène Lapointe. Sa pensée et son action syndicale*, Montréal, P.U.Q., 1979, 80 p. Pour une bio-bibliographie de l'abbé J.-B. Gauvin, Douglas Lockhead, *Bibliographie des bibliographies canadiennes* / *Bibliography of Canadian Bibliography*, index de P. Greig, Toronto, TUP, 1972 (2^e édition), # 1491. Lockhead complète Chalifoux qui localise des microfilms de ces bio-bibliographies : J.-P. Chalifoux, *Bio-bibliographies et bibliographies*, Québec, Bibliothèque nationale, 1970, 60 p.

Après 1920

La fondation et la lente organisation de facultés universitaires de philosophie constituent le phénomène important de l'histoire de la philosophie au Québec et au Canada français après 1920. Cette histoire de la philosophie universitaire est déjà amorcée et on aura noté le privilège accordé jusqu'à maintenant à une analyse interne des facultés⁶ qui a fait apparaître sa richesse et ses limites.

Le poids numérique des hommes — professeurs et étudiants — dans les institutions est mal connu⁷, de même que l'évolution de l'organisation des facultés qui destinent lentement et tardivement à leurs étudiants à temps partiel ou à plein temps un enseignement de jour et non plus simplement du soir. Cette analyse jetterait quelque lumière sur la provenance sociale et la destination professionnelle de ces étudiants universitaires de philosophie. L'étude des corps professoraux passe certes par celle des grands doyens (C.-M. Forest, L. Lachance, par exemple), mais surtout par celle des professeurs, de leurs études ici ou à l'étranger⁸, de leurs publications et de leur collaboration à des sociétés de philosophie, de leur lente laïcisation, question cruciale dans l'évolution de l'enseignement philosophique universitaire tout comme dans l'évolution de l'éducation secondaire classique, comme l'a montré Claude Galarneau⁹. Cette lente laïcisation est certes

-
6. André Vidricaire et collaborateurs, *Matériaux pour l'histoire des institutions universitaires de philosophie au Québec*, Québec, U. Laval, Institut supérieur des Sciences humaines (Études sur le Québec, #4), 1976, 2 tomes ; Benoît Lacroix et Yvan Lamonde, « Les débuts de la philosophie universitaire à Montréal. Les Mémoires du doyen Ceslas Forest, O.P. », *Philosophiques*, III, 2 (octobre 1976), p. 55-79 ; Rolande Houde, *Pour l'histoire de la philosophie au Québec ou anarchéologie du savoir philosophique ou réflexions méthodologiques pour une histoire de la philosophie québécoise*, Montréal, Société de philosophie de Montréal, 1976, 69 p. (miméo) ; C. Panaccio et P.-A. Quintin (éditeurs), *Philosophie au Québec*, Montréal-Paris-Tournai, Bellarmin et Desclée, 1976, 263 p.
 7. Voir les archives des universités et, par exemple, *Annuaire statistique du Québec*, 1950, p. 196.
 8. Tâche ardue de répertoire de thèses soutenues à l'étranger (Rome, Fribourg, Louvain, Lille, par exemple) et d'interviews. *Opinions* (1929-1934), la revue des « retours d'Europe » apporterait-elle des renseignements ? Sur cette question des « influences » sur les professeurs de philosophie, voir Louis Rousseau et P. Partipian, *La théologie québécoise contemporaine (1940-1973) : genèse de ses productions et transformations de son discours*, Québec, U. Laval, Institut supérieur des Sciences humaines, (Études sur le Québec, #8), 1977, 162 p.
 9. *Les collèges classiques au Canada français (1620-1970)*, Montréal, Fides, 1978, 287 p.

aussi fonction d'un professorat religieux où les différentes communautés religieuses jouent un rôle spécifique et important, comme on le verra. Autre aspect prioritaire : le démembrément institutionnel de la faculté de philosophie qui fut souvent à l'origine du développement des sciences sociales et de la psychologie au niveau universitaire. Cet éclatement de la philosophie eut ses signes et ses causes au plan institutionnel, mais aussi dans l'évolution de la formation sociale, comme l'a étudié Marcel Fournier¹⁰. La crise de la philosophie et des sciences humaines a aussi son histoire. Ces aspects généraux de l'évolution de l'enseignement philosophique universitaire n'épuisent pas les possibles ; ils indiquent plutôt des objets nécessaires d'une histoire institutionnelle qui n'est par ailleurs ni la seule ni la meilleure, mais peut-être la première dans une perspective empirique¹¹.

Les facultés de chacune des universités présentent des aspects spécifiques dont l'histoire s'impose si l'on tient compte ici de la disponibilité des sources. Celles-ci rendent plus facile la biographie de certains professeurs de la Faculté de Philosophie de l'Université de Montréal : les Dominicains C.-M. Forest, L. Lachance, L.-M. Régis, M. Hermas Bastien¹² et M. Damien Jasmin¹³. L'Institut d'Études médiévales qui a en

10. « L'institutionnalisation des sciences sociales au Québec », *Sociologie et sociétés* V, 1 (mai 1973), p. 27-59 ; « Histoire de la philosophie au Québec et intérêts sociaux des philosophes », dans *Matériaux pour l'histoire des institutions*, *op. cit.*, tome II, p. 46-56 ; « Les conflits de discipline : philosophie et sciences sociales au Québec 1920-1960 », dans C. Panaccio et P.-A. Quintin, *op. cit.*, p. 207-236.

11. Les sources générales de l'histoire de la philosophie universitaire se trouvent dans les archives des universités et de certaines communautés religieuses, dans les *Annuaire*s des universités et des facultés, dans les revues universitaires, philosophiques ou d'ordres religieux, dans les publications des professeurs, dans les thèses . . . et dans des sources orales à cueillir. Sur les dépôts d'archives, *Guide des sources sur le Canada français au Canada*, Ottawa, Archives publiques du Canada, 1975, V-195 p. et *Guide sommaire des archives des communautés religieuses*, Ottawa, Conférence religieuse canadienne, 1974, 220 p. MM. Léon Lortie et Philippe Sylvain préparent respectivement une histoire de l'Université de Montréal et de l'Université Laval.

12. Sa bibliographie se trouve dans son ouvrage *Ces écrivains qui nous habitent*, Montréal, Beauchemin, 1969, p. 193-227 ; Bibliothèque nationale du Québec, Département des manuscrits ; voir aussi *l'Inventaire analytique* du fonds Thomas-Greenwood (P-20), Université de Montréal, Service des archives (#36), 1978.

13. Voir l'index de *Notices en langue française du Canadian Catalogue of Books, 1921-1949*, avec index établi par H.B. Boivin, ministère des Affaires culturelles, Bibliothèque nationale du Québec, 1975, XII, 263 p. et index, pour certaines publications de cet avocat-philosophe et censeur (communisme, Témoins de Jéhovah), Lockhead, *op. cit.*, #2210.

quelque sorte placé le Canada et le Québec sur la carte philosophique du monde¹⁴ requiert une histoire compte tenu de ses archives, de ses visiteurs et de ses publications. De même l'Institut de Psychologie¹⁵, l'Institut d'Études familiales, la contribution du Franciscain Gonzalve Poulin et les Départements de Sciences sociales.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, peut-être plus homogène intellectuellement que celle de l'Université de Montréal, participe à une longue tradition de vie universitaire¹⁶ et de thomisme. Sa lente évolution — d'un thomisme à un pluralisme — a été marquée par certains professeurs dont on a conservé des archives : Arthur Robert, Wilfrid Lebon, Charles de Koninck, Émile Simard¹⁷. À Laval aussi, on a connu cet éclatement de la philosophie en psychologie « rationnelle » et expérimentale¹⁸ et en sciences sociales « profanes ».

Passant outre aux Facultés et aux Départements de philosophie francophones récents (Sherbrooke, Université du Québec) et anglophones (McGill, Bishop's, Concordia) du Québec, il faut évoquer la richesse des sources¹⁹ sur la Faculté

-
14. Pour un aperçu, A.-M. Landry, « La pensée philosophique médiévale. Contribution canadienne (1960-1973) », *Philosophiques*, I, 2 (octobre 1974) p. 111-139.
 15. En plus des archives, des annuaires et des interviews : *Revue de psychologie* (1946-1952) et Y. Lamonde, *Historiographie de la philosophie au Québec*, (1853-1971), Montréal, HMH-Hurtubise (Cahiers du Québec, #9), 1972, p. 39, note 69.
 16. Perceptible au niveau des revues universitaires : *La Nouvelle-France* (1902-1918), *Le Canada français* (1888-1891, 1918-1946), *La Revue de l'Université Laval* (1946-1965), *Laval théologique et philosophique* (1945-) *Ad usum sacerdotum* (1947-1959).
 17. Archives de l'Université Laval : fonds Charles de Koninck (inventorié) et bibliographie publiée de celui-ci par Armand Gagné, fonds Émile Simard. Archives du Séminaire de Québec. Archives du collège de Sainte-Anne-de-la-Pocatière : fonds Wilfrid Lebon. Pour des bio-bibliographies de l'abbé Arthur Robert, de M. Jacques de Monléon et aussi de l'abbé P.-E. Gosselin et de Mgr Antonio Camirand, Lockhead, *op. cit.*, #2201, 2244, 1489, 1458, 2133.
 18. Marie-Germaine, *Psychologie rationnelle au Canada français, Bibliographie (1945-1963)*. Préface de M. Marie-Lucienne, U. Laval, École de bibliothéconomie, 1964, 60 p.
 19. Grâce à l'organisation des archives historiques oblates et au travail admirable du père Gaston Carrière, philosophe-archiviste, auteur d'une bibliographie du Cardinal Villeneuve et d'articles sur ses travaux. On y trouve une thèse de E. Marcotte, qui date toutefois, sur les Oblats et la philosophie. Voir *Revue de l'Université d'Ottawa* (1931-). Au sujet de la Société thomiste, archives du Séminaire de Trois-Rivières, fonds Jean-Paul Trudel et *Le Droit*, bien sûr ; au sujet des pères G. Simard et G. Carrière, *Bibliographie des professeurs oblates des Facultés ecclésiastiques de l'Université d'Ottawa*, tiré-à-part, *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1962, 54 — IX p. et Lockhead, *op. cit.*, index.

de Philosophie de l'Université d'Ottawa où la contribution des Oblats fut marquante : Père Georges Simard, Cardinal R.-M. Villeneuve.

Si l'enseignement philosophique universitaire apparaît après 1920, l'enseignement secondaire classique se poursuit dans des collèges anciens et nouveaux, masculins et féminins, et dans cette nouvelle institution urbaine, et de plus en plus laïque, que fut « l'externat » classique²⁰. Cet enseignement philosophique collégial relève depuis 1920 de deux Facultés des Arts de plus en plus actives²¹ et se donne principalement avec des « manuels » nouveaux : ceux de Grenier (1937)²², de Fillion (1937), des Jésuites Fontaine (1928) et Dubois (1929-1930), jusqu'à ce que la Commission Parent (1964) vienne amorcer de nouveaux changements avec la création des collèges d'enseignement général et professionnel (CEGEP).

Enfin d'autres types d'institution scolaire, dont les Écoles normales, dispensent un enseignement philosophique auquel sont associés certains noms : ceux des abbés A. Robert, Sylvio Corbeil, L.-E. Otis²³.

L'histoire de l'enseignement philosophique doit enfin inclure d'autres lieux : les institutions de formation philosophique (« philosophats ») de certaines communautés religieuses. Ces dernières sont souvent présentes dans l'enseignement des universités. Les Dominicains²⁴ ont sans doute été les plus

20. L'étude générale fondamentale est celle de Claude Galarneau, déjà citée. Voir les archives des collèges et leurs *Annuaire*s (Collection Bibliothèque nationale du Québec).

21. Archives des Facultés des arts de l'Université de Montréal et de l'Université Laval ; à Laval, particulièrement, *Registre des délibérations* (1863-1959) de la Faculté des arts ; publications (*Annuaire*s, comités permanents) ; revue *L'enseignement secondaire au Canada* (1915-) ; C. Galarneau (p. 71, 113-120, 123 et *passim*) cite des mémoires importants au sujet de l'évolution des programmes de philosophie ; François Charbonneau, Normand Lacharité, André Vidricaire, *Les professeurs de philosophie des collèges du Québec*, Québec, ministère de l'Éducation, Direction de l'enseignement collégial, 1972, 4 volumes.

22. Sœur Marie-de-St-Didier (Sr du Bon Pasteur), *Bibliographie de Mgr H. Grenier*, U. Laval, thèse de bibliothéconomie, 1948. Copie chez l'auteur, 2550, Chemin Gomin, Ste-Foy. Voir archives du Séminaire de Québec, de l'Archevêché, de l'Université Laval.

23. Marthe Plourde, *Bio-bibliographie de M. l'abbé L.-E. Otis*, Université Laval ; thèse de bibliothéconomie, 1964, 35 p.

24. Archives dominicaines (Montréal, St-Hyacinthe, Ottawa) ; on trouve aux archives de Montréal une bibliographie dominicaine sur fiches ; voir les travaux historiques du Père Antonin Plourde sur l'Ordre ; le numéro spécial de la revue *Communauté chrétienne* (1973), et Lockhead, *op. cit.*, aux noms de D.-S. Gauthier, T.-A. Audet, L.-M. Régis, C.-M. Forest, A.-M. Monette, T.-M. Charland, N. Mailloux, R.-M. Voyer.

présents — du moins à Montréal — dans l'enseignement philosophique universitaire, à la Faculté même ou à l'Institut d'Études médiévales. Les membres (Forest, Lachance, T.-M. Rouleau, Mailloux, Voyer, Régis, par exemple) et les publications²⁵ de l'Ordre témoignent de ce dynamisme depuis leur arrivée au Canada en 1873.

Si l'on connaît bien, grâce aux travaux des Pères Patrice Robert et Edouard Parent, la contribution franciscaine (Pères E. Longpré, M.-A. O'Neill, L.-M. Puech, A. Ledoux, D. Laberge, V. Doucet) à la philosophie médiévale²⁶, on ignore encore la réaction du milieu québécois au mouvement scotiste vers 1905 (Frère Ignace-Robert) et la production franciscaine au fil des revues : *Studium* (principalement vol. 1, no 4), *Nos Cahiers* (1936-1940), *Culture* (1940-1971).

La formation et la contribution philosophiques des Jésuites ont fait l'objet de deux articles²⁷. Si la philosophie dans les revues des Jésuites²⁸ constitue un domaine à explorer, l'intérêt des Jésuites pour la pensée et l'action sociales s'avère un sujet riche en documentation et en importance du point de vue social²⁹.

Ce milieu universitaire contribue à l'organisation d'un milieu philosophique parauniversitaire qui stimule aussi l'activité et la production des professeurs. C'est le cas des sociétés

-
25. Les revues : *Le Rosaire* (1895-1914), la *Revue Dominicaine* (1915-1961), *Maintenant* (1962-1975) ; les collections philosophiques, les Éditions du Lévrier. Sur l'importante revue des Dominicains français : Yvon Tranvouez « La fondation et les débuts de la *Vie Intellectuelle* (1928-1929) », *Archives des Sciences sociales des religions*, 42 (juillet-décembre 1976), p. 57-96.
26. Patrice Robert, « Les Franciscains canadiens et les études médiévales », *Chronique franciscaine du Canada*, II (mai 1941), p. 59-100 ; E. Parent, *Memorial Longpré-Doucet*. Sur des aspects du thomisme et du scotisme, voir la polémique entre le Cardinal Villeneuve et le P.E. Longpré dans *Le Droit* (25 novembre, 5 et 9 décembre 1927) et les journaux de l'époque.
27. Jean Langlois, « La Faculté de Philosophie des Jésuites, 1940-1971 », *Matériaux pour l'histoire . . .*, *op. cit.* p. 171-186 ; Guy Bourgeault, « La Faculté de Philosophie de l'Immaculée-Conception », *Lettres du Bas-Canada*, XI 3-4 (septembre-décembre 1957), p. 175-179, et Lockhead, *op. cit.*, sur le père Tremblay (#769).
28. *Relations* (1941-), *Collège et Famille* (1944-1969), *Sciences ecclésiastiques* (1948-1967) suivi par *Science et Esprit* (1968-).
29. Bien sûr, l'École sociale populaire et les Semaines sociales mieux connues, mais surtout cet Institut Pie XI qui publie *Nos cours* (1939-1940) dont une collection se trouve à la bibliothèque de l'Université du Québec à Montréal. (Collection Lamonde). Ces *Cours* constituent une somme sur la philosophie et les questions de l'heure (par exemple le communisme).

culturelles et philosophiques : l'Académie canadienne-française St-Thomas d'Aquin³⁰, les Sociétés de Philosophie de Québec et de Montréal qui participent aussi aux travaux de l'ACFAS qui publie ses *Annales* (1935-), le Club musical et littéraire et la Société d'études et de conférences qui publient leurs travaux, et le méconnu Centre catholique des intellectuels canadiens qui regroupe universitaires et philosophes religieux et « laïcs »³¹. C'est le cas aussi de revues et de journaux : *L'Action catholique*, *Le Devoir* (1910-), *Le Jour*, *Notre temps*, *Amérique française* (1941-1964 ?), *Radio-College* (1941-1958), *Nouvelle Revue canadienne* (1951-1956). C'est le cas encore de l'édition et de la librairie³².

Puis la guerre et l'après-guerre bouleversèrent les milieux culturels, intellectuels et philosophiques québécois. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'intérêt et les travaux de Roland Houde sur Jacques Maritain, sur le *Refus Global*³³, et ceux du Père Jean Langlois sur « Le mouvement automatiste et la philosophie contemporaine au Québec »³⁴. Lorsqu'on disposera d'une histoire de ce qui fut et de ce qui est vivant de la « phase canado-américaine » des Maritain qui sera intégrée à une histoire du milieu culturel québécois des années 1930 à 1960, on pourra enfin mieux comprendre la signification de cette présence philosophique libératrice de Maritain au moment où d'autres libérations (*Refus Global*) s'opèrent³⁵. À ce

30. Jean-Paul Brodeur, « De l'orthodoxie en philosophie », *Philosophiques* III, 2 (octobre 1976), p. 209-253 ; Roland Houle, « À Propos (Réflexions) », *Philosophiques* V, 1 (avril 1978), p. 151-154.

31. Le Centre a publié les travaux de certaines sessions annuelles, par exemple : *Croire et Savoir* (1951), *Mission de l'Université* (1952), *Intégration chrétienne du savoir* (1953).

32. Une analyse de *Lectures* (1946-) serait de ce point de vue intéressante. Archives des Éditions Fides.

33. Roland Houde, « Biblio-tableau : Borduas, objet ou sujet », dans *Philosophie au Québec*, op. cit., p. 179-205 ; « Documentation » pour l'étude des « conditions » de cette étude. *Climat canadien ou canadien-français, 1920-1945*, document dactylographié, (Trois-Rivières, 1975, s.p.).

34. *Science et Esprit*, 25 (1973), p. 227-253.

35. Roland Houde, « Mort du philosophe, vie de la philosophie. Jacques et Raïssa Maritain au Québec », *Relations* #383 (juin 1973), p. 166-168 ; #384 (juillet-août 1973), p. 214-217. Témoignages de Vianney Décarie, *Le Devoir*, 3 mai 1973 ; Guy Cormier, *La Presse*, 1^{er} mai 1973 ; l'Institut international Jacques-Maritain a été créé à Ancône en 1975. Pour élaborer une stratégie de recherche sur l'histoire intellectuelle après 1930, on recourra aux publications issues du projet de l'Institut supérieur des Sciences humaines sur « Les mutations de la société québécoise après 1940 », à René Dionne, *Situation de l'édition et de la recherche (littérature québécoise ou canadienne-française)*, Ottawa,

titre, l'influence d'Emmanuel Mounier sur l'engagement de certains intellectuels commande tout autant une étude que celle d'Étienne Gilson dans les milieux d'érudition³⁶.

C'est un truisme : l'histoire de la philosophie au Québec et au Canada ne peut pas passer à côté du projet et de la réalisation d'une histoire culturelle et intellectuelle, principalement de la période de l'après-crise (1930). L'histoire littéraire en a placé les premiers jalons, particulièrement en ce qui concerne l'étude de l'essai et des essayistes³⁷, parmi lesquels on trouve parfois quelques philosophes qui ont consenti à passer de l'en-soi au pour-soi ! Comment ne pas évoquer François Hertel³⁸ qui, entre autres, nomma « leur inquiétude », André Dagenais qui anima, par exemple, les *Cahiers de la Nouvelle France* ?

Certains francs-tireurs mériteraient l'attention : Marcel Clément³⁹ et Yves Simon⁴⁰, présents au Québec à divers titres et à divers moments de leur vie. Francs-tireurs québécois aussi, souvent engagés dans la « question sociale » et la dénonciation « d'hérésies » : le chanoine Jean Bergeron⁴¹, Mgr Léonce

Centre de recherche en civilisation canadienne-française (Documents de travail #18), 1978, 182 p., et aux différents répertoires de chercheurs (historiens, politicologues, sociologues, historiens de la littérature et de l'art).

36. Pour des bibliographies de Mounier et de Gilson au Québec, [Bibliographie de la philosophie canadienne 1867-1967], Manuscrit, par Roland Houde et collaborateurs ; Étienne Gilson, *philosophe de la chrétienté*, Paris, Éditions du Cerf (Rencontres #30), 1949, 295 p. ; Albert Béguin, « Les leçons à tirer de l'affaire Gilson » *Le Devoir*, 30 avril 1951 ; Aline Goutrot, *Un courant de la pensée catholique. L'hebdomadaire « Sept » (1934-1937)*. Préface de René Rémond, Paris, Éditions du Cerf (Rencontre #61), 1961, 334 p. ; Association des Amis d'Emmanuel Mounier et *Bulletin*, 19, rue d'Antony, 92290 Châtenay-Malabry, France.
37. Pour les études de Maurice Lebel, Jean Marcel, Robert Vigneault, Fernand Dorais, voir Pierre Cantin, Normand Harrington et Jean-Paul Hudon, *Bibliographie de la critique de la littérature québécoise dans les revues des XIX^e et XX^e siècles*, Ottawa, Centre de recherche en civilisation canadienne-française (Documents de travail # 12), 1979, tome I, p. 134-135 ; Jean-Langlois, « Une lecture de la philosophie québécoise », *Critère* (septembre 1972), p. 373-388) ; Laurent Mailhot « Aux frontières (à l'horizon) de l'essai québécois », *La Nouvelle Barre du Jour* 63 (1978), p. 69-86 ; on comprendra l'intérêt documentaire et méthodologique de cette *Bibliographie critique de la littérature* pour un inventaire de la réaction aux publications de philosophes québécois et étrangers dans les périodiques québécois.
38. Lockhead, *op. cit.*, #1495 ; *Bibliographie de la critique, op. cit.*, tome 4, p. 631-632.
39. Lockhead, *op. cit.*, #2039.
40. Paule Simon, « The papers of Yves R. Simon », *New Scholasticism*, 37 (1963), p. 501-507 ; A.O. Simon, « Bibliographie de Yves René Simon 1923-1968 », *Revue philosophique de Louvain*, 67 (mai 1969), p. 285-305.
41. Raymond Desgagnés, « Littérateurs saguenéens : M. le Chanoine Jean Bergeron (1868-1956) », *Saguenayensia*, 7, 2 (mars-avril 1965), p. 35-38.

Boivin⁴², l'abbé Jean-Baptiste Gauvin⁴³, le Sulpicien Jean-Baptiste Desrosiers auteur d'ouvrages en théologie et en philosophie morale.

Enfin, il convient de souligner ce fascinant sujet de recherche que constitue l'histoire de la perception du communisme au Québec, depuis 1917 principalement⁴⁴ ; une telle recherche expliquerait plus avant la jeunesse d'une tradition socialiste et d'une tradition marxiste au Québec.

Les moyens d'une politique de recherche

Ce passage dans la « contingence » des sources et de la recherche monographique est, bien sûr, le prix de l'accès à l'histoire. Ceux qui sont passés par « l'histoire » de la philosophie « universelle » soupçonneront que les réserves de certains à l'égard de la philosophie canadienne et québécoise tirent pour une bonne part leur origine de ce manque criant de dimension historique d'une certaine formation universitaire. Car, pourquoi tout consentement à l'espace et au temps devrait-il être qualifié de nationalisme étroit ? Une telle qualification ne serait-elle pas un aveu, celui d'une défense, consciente ou non, d'impérialismes hérités dont la critique est difficile ?

La contingence des sources et de la monographie rend seule possible une première histoire — institutionnelle — de la philosophie. Histoire institutionnelle qui oblige certes à se voir dans ses déterminations, mais qui n'est pas la forme unique du travail historique. Le rappel de grandes traditions de recherche historique inaugurées par des philosophes — celle par exemple de Lovejoy et du *Journal of History of Ideas* — suggère à lui seul la contribution réelle des philosophes à l'histoire des idées quelle qu'en soit l'appellation définitive. Et

42. Raymond Desgagnés, « Littérateurs saguenéens : Mgr Léonce Boivin (1885-1956) », *Saguenayensia*, 7, 1 (janvier-février 1965), p. 6-9 ; voir aussi archives de l'Évêché de Chicoutimi.

43. Lockhead, *op. cit.*, #1975, 2030.

44. À titre indicatif, Marcel Fournier, étude sur le Parti Communiste au Québec, à paraître aux Éditions Albert Saint-Martin ; *Stratégie*, (1977), numéro spécial sur le communisme ; index de *Notices en langue française*, déjà cité ; collection Lamonde, bibliothèque de l'Université du Québec à Montréal et Jean-Claude St-Amant, « La propagande de l'École sociale populaire en faveur du syndicalisme catholique 1911-1949 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 32, 2 (septembre 1978), p. 203-228.

au moment où la Société royale du Canada propose à ses membres une histoire culturelle du Canada, où s'organise une Société canadienne d'histoire intellectuelle et culturelle et où l'historiographie culturelle canadienne et québécoise livre des travaux de plus en plus substantiels, il n'apparaît surtout pas oiseux et inconséquent que des philosophes discernent un présent et un avenir dans leurs travaux en histoire des idées.

On a déjà suggéré le défi à ces Nord-Américains que nous sommes : joindre à une conscience déjà forte de l'espace une conscience tout aussi forte du temps. Une histoire intellectuelle du Québec de l'après-crise ou de l'après-guerre qui conférerait une profondeur historique au temps présent remplirait un tel objectif en rendant plus difficiles les demi-vérités et les mythes de quelque pouvoir ou de quelque dogmatisme.

Encore faut-il se donner les moyens de sa politique. Le Centre d'études en philosophie canadienne de l'Université d'Ottawa est l'un de ces moyens ; la cueillette d'archives manuscrites et orales, la production de bibliographies et l'organisation de colloques en constituent certaines des étapes. La création collective d'autres instruments s'impose.

Par exemple, une bibliographie philosophique canadienne annuelle que le Centre pourrait produire sur le modèle de la bibliographie historique québécoise annuelle de l'Institut d'Histoire de l'Amérique française. L'évidence du besoin dispense d'insistance. On peut penser aussi à une bibliographie ou à une revue analytique de la littérature sur la question des « philosophies nationales » ; une meilleure connaissance des écrits méthodologiques et théoriques sur la question, tout comme des monographies d'histoires de philosophies nationales (Mexique, Pologne, Autriche), permettraient de dé-dramatiser à tout le moins cette phobie du « nationalisme » et de procéder par comparaison. On peut encore espérer une bibliographie ou une revue analytique de la littérature sur l'histoire culturelle et intellectuelle du Canada et du Québec depuis 1930 ; un tel instrument éviterait aux chercheurs des recommencements individuels de la tâche, tout en donnant des paramètres de départ.

Centre d'études canadiennes-françaises
Université McGill

TABLEAU I *Nombre d'élèves apprenant la philosophie intellectuelle et morale, collèges classiques et industriels, et % sur le nombre total d'élèves étudiant la philosophie, Bas-Canada et Québec (1856-1885)*

1856-57 :	131 + 12	= 143	(70%)
1857-58 :	137 + 9	= 146	(86,3%)
1858-59 :	168 + 34	= 202	(61,4%)
1859-60 :	110 + 36	= 146	(25,4%)
1860-61 :	138 + 15	= 153	(28,7%)
1861-62 :	130 + 32	= 162	(36,2%)
1862-63 :	131 + 40	= 171	(36%)
1863-64 :	186 + 38	= 224	(38,9%)
1864-65 :	192 + 34	= 226	(67,5%)
1865-66 :	164 + 52	= 216	(82,3%)
1866-67 :	176 + 16	= 192	(62,2%)
1867-68 :	161 + 9	= 170	(42%)
1869-70 :	171 + 14	= 185	(77,3%)
1870-71 :	224 + 20	= 244	(61,5%)
1871-72 :	237 + 27	= 264	(77,0%)
1872-73 :	260 + 37	= 297	(39,9%)
1873-74 :	250 + 10	= 260	(39,4%)
1875-76 :	341 + 15	= 356	(77,3%)
1876-77 :	313	= 313	(73,4%)
1877-78 :	311 + 20	= 331	(69%)
1878-79 :	389	= 389	(78,2%)
1879-80 :	394 + 8	= 402	(69,4%)
1880-81 :	257	= 257	(52,8%)
1881-82 :	317	= 317	(55,4%)
1882-83 :	350 + 15	= 365	(64,2%)
1883-84 :	357	= 357	
1884-85 :	334	= 334	
1885-86 :	277	= 277	

Moyenne : (58,8%)

Source : *Rapport* du Surintendant de l'Instruction publique (1856-1885). Données souvent disponibles aussi pour chaque collège.

TABLEAU II *Pourcentage, selon les types d'institutions scolaires, des élèves apprenant la philosophie intellectuelle et morale, Bas-Canada et Québec (1856-1882)*

	Écoles supérieures	Collèges classiques	Collèges industriels	Académies de garçons ou mixtes	Académies de filles	Écoles modèles	Écoles normales
1856-57		64,2	5,8	9,3	20,5		
1857-58		81	5,3	14,2	,5		
1858-59		51,2	10,3	5,4	3		29,8
1859-60		19,2	6,2	5,2	59,7		9,4
1860-61		25,9	2,8	,9	70,3		
1861-62		29,1	7,1	3,1	60,5		
1862-63		27,6	8,4	2,5	60,3		1
1863-64		32,3	6,6	10,9	49		1
1864-65		57,4	10,1	11	3,5		17,6
1865-66		62,5	19,8	5,3	6,8		5,3
1866-67	9,7	57,1	5,1	9,7	3,5		14,6
1867-68		39,8	2,2	7,9	40,5	,4	8,9
1869-70	7,5	71,5	5,8	4,1	5,4		5,4
1870-71		56,5	5	5		30,3	3
1871-72		69,2	7,8	7,3	1,1	2,9	1,1
1872-73	53,5	35	4,9	,9	,6	3	1,7
1873-74	39,6	37,9	1,5	,7	3,1	10,3	6,6
1875-76	7,8	74,1	3,2	,2	7,6	3,2	3,6
1876-77	13,3	73,4		3	3,2	3	3,7
1877-78	12,1	64,9	4,1	1	5,4	8,1	4,1
1878-79	2,6	78,2		3,6	5,4	4,2	5,8
1879-80	10,8	68,1	1,3	4,6	3,9	5,8	5
1880-81	12,9	52,8		1,6	6,5	14,6	11,3
1881-82	6,9	55,4		1,5	8,7	23,9	3,3
1882-83		61,6	2,6	1,4	14,9	13,7	5,6
Moyenne sur 25 ans	7	53,8	5	4,9	17,7	4,9	5,9

Source des données numériques : *Rapport* du Surintendant de l'Instruction publique (1856-1882).

La référence n'est pas à l'index (St Thomas aujourd'hui)

Roland Houde

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203125ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203125ar>

[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

Houde, R. (1979). La référence n'est pas à l'index (St Thomas aujourd'hui). *Philosophiques*, 6 (2), 341–346. <https://doi.org/10.7202/203125ar>

INTERVENTIONS

LA RÉFÉRENCE N'EST PAS À L'INDEX

(St Thomas aujourd'hui)¹

par Roland Houde

« Dans un pays qui n'a pas été dit, et que nous aimons secrètement parce qu'il est pavoisé de silence, la moindre page des aînés ressemble à ces petites coupes en forêt que pratiquaient les ancêtres qui n'avaient que ce moyen de s'appropriier la patrie. »

Fernand Dumont, préface à *Ces Choses qui nous arrivent*, par André Laurendeau, Montréal, H.M.H., 1970, p. XII.

L'oubli est une récréation que la postérité s'accorde périodiquement. Il faut donc savoir gré aux institutions en général et à la Société de philosophie de Montréal en particulier de nous rappeler de vacances à intervalles réguliers et de nous fournir l'occasion encore une fois d'aller vers le passé de la philosophie au Québec.

L'invitation faite et acceptée, plusieurs projets d'études et de recherche m'attiraient pour diverses raisons. Comment, par exemple, ne pas se souvenir que cette année marque le

1. Ceux qui seraient tentés d'analyser l'« aujourd'hui » dans le thème du Colloque de la Société de philosophie de l'U. de M. où ce texte fut présenté (« Saint Thomas aujourd'hui », 6 mars 1979) feraient bien de tenir compte du dossier préparé par le mauricien Benoît Garceau en 1974 (« Les Études thomistes . . . », *Église et théologie* vol. 5, n° 2, p. 275-310), aussi bien que du tableau situationnel du torontois Anton C. Pegis « . . . St-Thomas Aquinas in 1974 » (*Id.*, p. 137-53). Et pour ce radicalisme de la « crise » philosophique d'hier et d'aujourd'hui au Québec : *Deux Prêtres en colère*, Éd. du Jour, 1968, p. 90-3, qui, pour régler leurs rapports impossibles avec Dieu ou avec le Diable, cherchent à remplacer un certain impérialisme philosophique à l'édification duquel, lors d'une précédente colère, ils ont largement contribué, par un nouvel impérialisme sociologique.

centenaire d'*Aeterni Patris* de Léon XIII, cette encyclique magistrale du 4 août 1879 qui restera dans le Bullaire des papes comme le document imposant la philosophie et la théologie selon les méthodes de Thomas d'Aquin aux académies, séminaires et universités catholiques ?

Comment ne pas se souvenir des lettres apostoliques du 25 octobre 1879 qui instituaient l'*Académie* (pontificale) de *saint Thomas d'Aquin*, alors que Léon XIII étend ou universalise ainsi son dessein de jeune évêque de Pérouse en 1858 : établir, dans la capitale de l'Ombrie, la première académie de saint Thomas dans le but de « promouvoir l'étude et l'intelligence des doctrines catholiques, tant en philosophie qu'en théologie, d'après la méthode de saint Thomas » ? Effectivement en 1871, cette académie était fondée et elle a eu dès lors des imitateurs. En 1874, l'Académie de Pérouse reçut une nouvelle impulsion : le sixième centenaire de la mort de Thomas. À cette occasion, Mgr Pecci fit paraître le premier volume des actes ou délibérations du nouvel institut.

Alors qu'ici, à St-Hyacinthe, dans le même esprit, se déroulait un *Entretien sur St-Thomas d'Aquin à l'occasion du sixième centenaire célébré en son honneur* (St-Hyacinthe, 45 p.), le 4 mars 1874. Modestes et honnêtes, les auteurs de ce tribut à la mémoire du grand docteur nous informent que ce travail « fait avec précipitation à cause du manque de temps, n'était pas destiné à la presse . . . » Ils nous informent également sur le fonctionnement de l'obédience ou de l'obéissance à l'intérieur d'une orthodoxie :

« . . . on a refusé de le publier malgré les instances qui ont été faites à cet égard. Mais une lettre de Rome a fait connaître que le P. Zigliara, Préfet des Études du Collège de St. Thomas, demandait que cette composition lui fut envoyée, parce que l'on voulait recueillir tout ce qui a été écrit ou prononcé à l'occasion de cette solennité en l'honneur du Docteur Angélique : l'expression de ce désir a déterminé la publication de cet entretien, malgré le peu de valeur que lui attachent ses auteurs. »

Comment ne pas se souvenir également du *Motu proprio* du 18 janvier 1880 réglant les conditions de l'édition *Léonine* des *Oeuvres* de Thomas d'Aquin à la suite et dans le

prolongement des efforts incomplets de Pie V (éd. Piana) en 1570 et en bien des points incorrects, comme le démontra Garcia en 1662, ou de Côme Morelles en 1660, de De Rubeis en 1745 ?

Ou encore, me disais-je, pourquoi ne pas essayer de comprendre ou de mesurer l'influence toujours indirecte du thomisme au Québec pendant les années '30-'50 ? Influence indirecte dans les si nombreuses et imposantes publications ou recherches sur Claudel. Ou dans l'utilisation des œuvres de Maritain ou de Gilson. Jusqu'à tout récemment encore, pour Maritain, dans la production de Serge Robert : *La logique*, son histoire, ses fondements (Le Préambule, 1978) ; et pour Gilson, dans les *Projections libérantes* de Borduas : « Je lutte contre l'influence de Gilson . . . » !

N'y aurait-il pas lieu également d'ouvrir le dossier de cette controverse internationale déclenchée par Charles de Koninck contre Jacques Maritain ? Controverse paradoxale à l'intérieur d'une orthodoxie dont il ne restera peut-être qu'une trace, qu'une représentation au Québec : celle de Guy Sylvestre (alias Jean Bruneau) dans *Amours, délices et orgues* (Institut Littéraire du Québec, 1953) ; cette caricature ou pastiche de la dissertation scolastique (p. 79-83) : « Quiddité de l'alcoolisme »,

« Ces pages sont extraites de *De la primauté de la tempérance contre les alcooliques*, ouvrage écrit par le distingué doyen de Laval pour défendre la bière contre les attaques de Jacques Maritain, partisan du vin. L'ouvrage comporte une préface du regretté cardinal Citévieille. »

Par ailleurs, j'ai été fortement tenté d'analyser avec vous et pour nous le chapitre XIX de l'œuvre de Pierre Elliot Trudeau, *Les Cheminements de la Politique* (Éd. du Jour, 1970), chapitre intitulé « Saint Thomas d'accord avec Karl Marx » (p. 131-136). Mais je me suis vite ravisé quand je me suis aperçu qu'il s'agissait de Morus.

Finalement j'ai opté pour l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin afin de répondre de façon positive et brève, en noircissant du papier et non des personnes, à l'invitation faite par le chroniqueur Jean-Paul Brodeur de décortiquer

l'acte mortuaire d'une *Académie* spécialisée ou scientifique née au Québec, mais se déployant pour le bénéfice du Canada entier, à l'époque même de l'instauration des sociétés savantes, soit peu après 1925.

En effet, soyons bref et juste à la fois. De quoi s'agit-il ? Dans la revue *Philosophiques* (vol. III, n° 2, octobre 1976), aux pages 211-213, J.-P. Brodeur prend sur lui de décrire les *Actes* de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin et de nous renseigner sur cet organisme. Rappelons-le avec lui, organisme fondé à Québec par le cardinal du lieu, le dominicain Rouleau, le 16 janvier 1930 (p. 211).

Avec beaucoup d'effort, M. Brodeur collige les tomes ou volumes reproduisant les délibérations des treize sessions annuelles de 1930 à 1943 inclusivement (p. 211, note 2 et p. 212, note 3). Dans le corps de la page 211, il affirme :

« De façon plus précise, la matière de mon étude (Orthodoxie en philosophie) a été exclusivement puisée dans onze [sic] volumes récemment acquis par la bibliothèque de l'U.Q.A.M. »

Un peu plus loin (p. 212, lignes 2 et 3), il déclare : « Je ne sais si l'Académie se réunit à nouveau au-delà de 1943. » Ce doute est accentué par une note infrapaginale où M. Brodeur nous signale que

« Les archives de l'Université d'Ottawa possèdent un exemplaire du programme des communications présentées à la quinzième session de l'Académie ; cette session s'est tenue à l'Université d'Ottawa, les 3 et 4 novembre 1945, sous la présidence de l'archevêque d'Ottawa, Monseigneur A. Vachon. Cette quinzième session a dû être précédée d'une quatorzième session, en 1944. Je n'ai pas trouvé d'autres indications de la poursuite publique des travaux de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin au-delà de 1945. Je n'ai pas, non plus, trouvé de volumes colligeant les textes des communications présentées aux sessions de 1944 et de 1945. »

M. Brodeur termine cette note ainsi :

« Des témoins de cette époque pourront sans doute nous éclairer sur le sort de l'Académie thomiste après 1945. Je ne connais malheureusement aucune de ces personnes. »

Essayons donc d'éclairer notre collègue et la postérité à l'aide de documents publics disponibles. À commencer par les *Actes* eux-mêmes.

Dans le dernier volume des délibérations de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin (reproduisant les études présentées à la douzième session de 1942 ainsi qu'à la treizième session de 1943), volume publié en 1945 — *neuvième* et dernier volume de la série ou collection — nous pouvons lire, à l'intérieur de l'« Éloge de Mgr Louis-Adolphe Pâquet » (mort le 24 février 1942), préparé par le nouveau président de l'Académie, le chanoine Cyrille Gagnon de Québec, nous pouvons lire, dis-je, ce qui suit :

« Enfin, pour dire tout son mérite, ajoutons qu'il prit à sa charge la publication des huit premiers volumes de nos Sessions ; ne voulant pas, dans sa délicatesse, demander aux membres de délier les cordons de leur bourse, chaque année il ouvrait la sienne et soldait les comptes. »

C'est assez clair. De plus, de par la constitution de l'organisme, le secrétaire devait toujours être un dominicain, en l'occurrence le doyen-dominicain Ceslas Forest. Or, ceux qui doivent savoir, savent que ses « Mémoires » furent en partie édités et présentés également dans *Philosophiques*. Depuis ce temps, envers et contre tout et tous, nous y pouvons lire que « les études présentées aux treize premières sessions furent publiées, grâce à Mgr Pâquet, (*sic*) en neuf volumes » !

Voilà donc pour une question de détail qui n'aurait jamais dû faire problème. Passons à l'autre difficulté. Souvenons-nous que le Père Forest, o.p., a cru bon de noter, dans ses « Mémoires », qu'en 1929

« . . . à la suggestion de Mgr Paquet (*sic*) le Cardinal Rouleau fonda l'Académie canadienne S.-Thomas d'Aquin sur le modèle de l'Académie romaine du même nom. La première session eut lieu en 1930.

Le P. Villeneuve, le futur cardinal, avait eu vent de cette fondation et s'était empressé de fonder quelque chose d'équivalent à Ottawa. Le cardinal Rouleau dut donc antidater sa fondation. Celle du P. Villeneuve devint la Société de Philosophie de l'Université d'Ottawa. »

Nous pouvons alors facilement nous imaginer, toute onctuosité cléricale mise à part, que les O.M.I. d'Ottawa tentèrent de faire perdurer cette Académie, pour ne pas dire en prendre le contrôle. Imagination mise de côté, il s'agit alors de se souvenir que *Le Droit* d'Ottawa est la propriété des Oblats et de comprendre qu'une vérification de ce lieu s'impose coûte que coûte. Et effectivement, nous pouvons y trouver, dans la livraison du 10 octobre 1946, un rapport intitulé « À l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin » et signé par Eugène Marcotte, o.m.i. En plus de nous confirmer l'éclatement des structures, l'élargissement des sections et des intérêts, nous y apprenons que le R.P. Georges Simard, o.m.i. (1878-1956), fut l'organisateur principal de cette « reprise » d'activités philosophiques institutionnelles. Mais pour le P. Simard, c'était une continuité, car tout en étant membre régulier de l'Académie dès sa formation, il fut également premier président de la Société thomiste d'Ottawa et rendit compte de la première réunion de cette dernière dans *Le Droit*, 10 février 1930, de la deuxième réunion annuelle également dans *Le Droit* du 20 avril 1931, de la première séance de la troisième année, le 16 novembre 1931. N'y aurait-il pas lieu de s'imaginer que ces deux sociétés distinctes au départ pensèrent s'unir un jour à Ottawa ?

Il est temps de conclure. Me plaçant uniquement sous l'angle de l'histoire littéraire ou textuelle de la philosophie québécoise, je constate que certains philosophes — ou professeurs de philosophie — sont si bien établis dans leur foi — ou leur fonction — qu'ils sont capables de retourner à leur profit jusqu'au verdict de l'évidence.

J'ai voulu décrire le dehors d'un phénomène. Pouvons-nous l'explorer du dedans ?

Université du Québec à Trois-Rivières

Le livre blanc de « La politique québécoise du développement culturel »

Esquisse critique d'une philosophie de la culture

Jean-Guy Meunier

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203126ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203126ar>

[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. (1979). Le livre blanc de « La politique québécoise du développement culturel » : esquisse critique d'une philosophie de la culture. *Philosophiques*, 6 (2), 347–360. <https://doi.org/10.7202/203126ar>

LE LIVRE BLANC DE
« LA POLITIQUE QUÉBÉCOISE
DU DÉVELOPPEMENT CULTUREL »

Esquisse critique d'une philosophie de la culture

par Jean-Guy Meunier

Dans la tradition parlementaire que nous connaissons, il nous est rarement donné des propositions législatives qui présentent un effort de réflexion théorique visant à justifier l'entreprise politique. À part quelques préliminaires, les textes se donnent dans leurs formes légales et leurs formules d'applications techniques. On s'encombre peu de préliminaires philosophiques ou théoriques, la politique les refusant au nom de la pratique concrète. De toute manière, les tribunaux en donnent, dans les moments litigieux, l'interprétation que constitue pour une part la jurisprudence.

Dans cette tradition, le livre blanc de « *La politique québécoise du développement culturel* » fait exception. Dans ces deux volumes, il s'offre plus comme un essai sur la culture que comme un texte de loi, et à peine comme un livre blanc. Son degré de généralité, si souvent reproché, indique nettement un effort de distance dans la prise de décision. Il se livre, en toute honnêteté, comme un lieu de débats où doivent s'affronter au-delà des réalisations immédiates les diverses positions des Québécois quant à leur politique culturelle. Dans cet ordre de choses, il se déploie avant tout comme une réflexion qui, malgré les lacunes de son contenu de justification et de planification, manifeste un effort inhabituel pour insérer, entre les facteurs déterminant l'action à entreprendre et la décision politique finale, un espace réflexif où se confrontent analyses de la situation et principes de solution.

Les diverses réactions que nous avons eu l'occasion de lire depuis la parution de ce livre blanc s'attardent (après lui avoir reproché sa généralité) à la critique des divers lieux d'application de la politique générale proposée, tels l'éducation, les réseaux de communication, etc.

Il me semble opportun, ne fût-ce que pour souligner l'effort entrepris, de réagir au niveau même où le cœur du débat est situé et qui lui donne son allure d'universalité : à savoir la théorie sous-jacente de la culture, qui traverse l'entreprise théorique des auteurs de ce livre.

Peut-être le débat philosophique que ce livre blanc jette sur la table apparaît-il limité pour certains : les décisions véritables étant prises de toutes manières par d'autres instances que celles impliquant la réflexion. Pour ma part, il m'apparaît essentiel de s'y insérer avec le souci de mieux comprendre l'ordre des problèmes en jeu.

La définition de la culture dans le livre blanc

Dès les premières pages de ce livre, les auteurs indiquent clairement ce qu'ils entendent par culture. Elle est, nous dit-on, « un milieu de vie » (p. 9). Elle ne se réduit pas aux objets qui la manifestent et l'expriment. Elle est une création commune où les citoyens élaborent de manière indirecte des « façons de concevoir leur existence, de l'interpréter, de lui donner un avenir ». Précisant davantage cette thèse générale, les auteurs distinguent deux sens du mot *culture* : le premier, celui utilisé par les sciences de l'homme, réfère à « des ensembles plus ou moins vastes de façon de parler, de penser, de vivre et, en corrolaire, à des langages, à des institutions » (p. 11). Dans un second sens, la « culture » désigne l'accomplissement intellectuel et spirituel de la personne, son accès à la prise de conscience de soi et du monde, sa faculté créatrice. Ces deux sens sont reliés comme le général et le particulier, ou mieux le collectif et le personnel.

De cette thèse générale, le livre blanc déduit plusieurs conclusions qui sont toutes liées, mais d'une manière qu'il n'est pas toujours facile de saisir.

Une première conclusion touche l'autonomie politique. En effet, la culture est un milieu de vie ; elle présuppose un ensemble particulier de modes de réalisation, tels les moyens de communication, d'éducation, etc., donc des moyens financiers et politiques adéquats. Or, les contrôles de ceux-ci sont entre d'autres mains ; il faut les reprendre et être autonome.

Une deuxième conclusion touche la justification de l'intervention de l'État.

Dans la mesure où le « milieu de vie » se déploie dans une diversité de décisions, l'État doit avoir un rôle politique de cohésion. Il ne joue pas à dresser des barrages, mais « dispose des filtres » et « assure la cohérence », « soulève les obstacles collectifs » (p. 9, 13) et « met des moyens collectifs » à la disposition des citoyens.

Une troisième conclusion s'applique à la langue. Le « milieu de vie » où se manifeste de façon privilégiée la culture se situe dans la *langue* : elle doit donc être privilégiée et faire l'objet de politiques particulières.

Bref, la culture est pour un corps social le lieu de son expression la plus profonde. Il faut en être maître. L'État assurera la cohérence d'action, surtout dans le cas de son mode privilégié d'expression, la langue. Telle est, brièvement résumée, l'une des structures d'argumentation qui justifiera les divers points d'application d'une politique générale sur la culture que l'on trouve dans le deuxième volume et qui traite de l'habitat, du loisir, du travail, des communications, de l'information, de la recherche, des arts et des lettres, des industries culturelles, du patrimoine, de l'éducation, etc. Dans tous ces cas, se joue le problème de l'autonomie, de la fonction de l'État et de la langue.

L'objectif des réflexions qui suivront sera de voir dans quels espaces théoriques problématiques l'argumentation précédente évolue ; j'essaierai d'en cerner les diverses thèses, pour en montrer l'origine, la cohésion et les difficultés.

Une conception empruntée de la culture

Tout au long du premier volume, les auteurs, dans un souci de prudence intellectuelle, avertissent le lecteur qu'ils

n'ont aucunement l'intention d'offrir une « théorie de la culture québécoise » (p. 10), de se perdre dans des concepts abstraits, « mais plutôt d'offrir une sobre vue des choses », de considérer « les faits » pour ce qu'ils sont et de tenter d'en donner les caractéristiques principales. Ces remarques méthodologiques, semées régulièrement au hasard du texte, donnent à celui-ci une allure générale d'hypothèse non dogmatique, dont la validité repose sur l'analyse, la « constatation » et l'observation de la « réalité » québécoise. Ainsi le texte présente-t-il une formulation qui assure la confiance et entraîne la conviction.

Pourtant, ce texte est loin d'être un texte descriptif de type empirique où serait formulé, à la manière sociologique ou anthropologique, un ensemble simple de « constatations et d'observations ». Bien au contraire, pour qui y prête attention, ce texte fait dominer le normatif et le théorique sous la devanture rassurante du descriptif.

Ainsi le concept même de *culture* fait problème dans ce texte. Celui-ci, semble se présenter comme une expression simple, référant à une réalité concrète qui ne peut échapper à l'œil d'un observateur un tant soit peu attentif. Pourtant, il faut bien se rappeler que ce terme est un terme théorique. En effet, ce qui se donne comme « culture » n'est pas un objet comme tel. La « culture » se livre à travers tout un ordre de généralités conceptuelles par lesquelles on croit pouvoir penser un complexe particulier de phénomènes. Le concept de culture appartient à une construction conceptuelle bien articulée et définie avec cohérence. Il apparaît dans un discours qui en règle tant l'usage que la signification. Or la présumée connaissance permise par le concept de culture demeure toujours dépendante des rapports que ce concept entretient avec l'espace théorique dans lequel il opère et où son objectivité est définie. Le concept de « culture » n'appartient pas au vocabulaire des sciences physiques, encore moins au vocabulaire de l'observation. Il ne nomme pas un objet précis, comme une étiquette de bouteille identifie son contenu. Sa référence dépend d'un ensemble de critères d'identification livrés dans un corpus théorique complexe. Ainsi, lorsqu'on dit que la « culture » n'est pas un fait, on souligne que la réalité

visée par ce terme implique déjà tout un découpage conceptuel préalable, que souvent les discours qui l'utilisent négligent d'explicitier. Dans l'usage qu'il fait de ce terme, le livre blanc donne l'impression que l'on est placé devant un phénomène évident, clair et observable. Il faut bien voir cependant que son concept de culture est loin d'être aussi empirique qu'il le semble. Au contraire, il est issu d'un mélange de conceptions philosophiques et sociologiques qu'il n'est pas toujours facile de démêler et auquel il est bon de s'attarder un peu, ne fût-ce que pour briser la force de conviction rhétorique que l'illusion empirique livre au lecteur.

De plus, le texte dans sa totalité supporte une théorie très spécifique de la culture qui est loin d'être québécoise et même française. Elle emprunte, comme bien d'autres écoles de pensée taxées d'être « idéologiques », un ensemble conceptuel particulier (en l'occurrence de tradition allemande) qu'elle utilise d'une manière voilée pour analyser « sans prétention » la réalité québécoise.

Elle produit une analyse avec des concepts empruntés, tout comme les marxistes, les économistes libéraux le font. Elle est en ce sens aussi empruntée que les autres. Seule notre familiarité avec ce langage et ces concepts nous donne l'impression qu'elle offre une démarche rigoureuse, originale et valide.

Ainsi, on peut noter clairement une première influence conceptuelle d'origine herméneutique et humaniste. C'est sur celle-ci que repose la distinction des deux sens donnés au début du volume I. Dans cette conception, la culture est une transposition au niveau de la collectivité d'une philosophie classique du sujet ou de la personne, c'est-à-dire que l'on transpose à la collectivité l'ensemble des propriétés que l'on reconnaît à l'homme, et dans la tradition herméneutique, celle essentielle de l'activité *signifiante*. L'homme, dira-t-on, est être de signification. Ainsi, au niveau de l'individu, il existe un ensemble d'activités (volonté, conscience, travail, langage, production) qui *signifient* son existence ; il existe de même au niveau de la collectivité un ensemble d'activités (travail, institution, religion, langue, etc.) qui signifient son existence.

La culture est ici la sphère de l'expression de sens de la collectivité. Comme le dit le livre blanc, elle est son « milieu de vie » « le lieu où » s'exprime son « identité » et ses « choix existentiels » (p. 6).

En d'autres termes, la collectivité est pensée comme une personne, et la culture en est la conscience pratique. De ce rapprochement conceptuel suivent alors les conclusions classiques sur l'*identité* et la *liberté*. L'homme et la culture doivent s'identifier et doivent être libres de s'exprimer ou, pour le formuler de manière négative, ils ne doivent pas être autres qu'eux-mêmes, c'est-à-dire *aliénés* et *dirigés par d'autres*. Ainsi retrouvons-nous, à ce niveau de généralité, la tradition classique de l'humanisme, qui valorise les deux grandes caractéristiques de l'homme : la conscience et la liberté. Transposée au niveau de la collectivité : la culture est la reprise de cette thématique.

Sur le plan historique, la conception sous-jacente au livre blanc prend ses origines, premièrement dans la tradition chrétienne, qui privilégie la responsabilité individuelle et qui se théorise dans une théologie du péché, c'est-à-dire d'un acte personnel qui peut confronter le destin, deuxièmement, dans une philosophie de la connaissance d'inspiration idéaliste, à savoir Kant, Hegel, Husserl, et surtout Dilthey.

En effet, bien que chez ces penseurs l'utilisation du terme « culture » soit plutôt rare, leurs thèses sur la conscience n'ont pas été sans inspirer l'ensemble des théories européennes et américaines de la culture. En fait, ils ont donné naissance, indirectement, à toute la tradition herméneutique et à la sociologie de la connaissance qui ont traduit en termes de *Kultur* ce qui chez ces auteurs étaient la *Geist* (esprit) et la *Vernunft* (raison).

De nombreux penseurs allemands du début du siècle ont donné à la *Kultur* une fonction presque aussi englobante pour la collectivité que l'était le *Geist* pour l'individu.

Ainsi chez Rickert, Spengler, et surtout Cassirer, la culture devient projet de libération de l'humanité :

« La culture humaine en tant que totalité peut être écrite comme le processus progressif de l'auto-libération de l'homme.

Le langage, l'art, la religion et la science en sont les phases variées. Dans tous ces processus, l'homme découvre et trouve son nouveau pouvoir de construire un monde qui lui est propre, un monde idéal¹. »

Le projet universaliste d'une telle tentative est clairement illustré dans cette vieille définition du dictionnaire allemand de la philosophie :

« La culture est un mode d'être (*dasein weise*) de l'humanité comme la vie est un mode d'être pour les protoplasmés et l'énergie, le mode d'être de la matière, tout autant que le résultat de ce mode d'être, à savoir le dépôt culturel possédé ou la réalisation culturelle². »

Cette philosophie de la culture est devenue le foyer conceptuel de toute une tradition sociologique dont Mannheim est le maître à penser. Chez lui, la culture devient le terme supérieur de l'achèvement de l'humanité, elle dicte son mode d'existence et de dépassement. Elle déploie dans le temps et l'espace les fonctions d'une réalité qui installe sa domination. La réalité se métamorphose en signe de sa présence. Les produits et les agents culturels en marquent la puissance. Bref, elle est devenue vision du monde (*Weltanschauung*). Elle s'inscrit dans les institutions, les œuvres littéraires, philosophiques et scientifiques, l'art, le langage, la religion, etc. La culture est devenue le dépôt et le symbole de l'homme ou, comme disent les auteurs du livre blanc, son « milieu de vie ».

Sur le plan de la pratique scientifique, cette sociologie de la connaissance d'inspiration herméneutique devient alors enquête sur la rationalité originelle de ce projet collectif. Elle voit dans tous les produits de la société (éducation, communication, artisanat, etc.) le signe de la Volonté inscrite dans ce projet collectif. C'est cette école de pensée, tantôt teintée à la Marx et à la Freud, que l'on retrouve chez Lucacs, Goldmann, Fromm, Marcuse, et qui semble avoir influencé certains de nos sociologues et anthropologues, comme, entre autres Rioux, Dumont et Grand'Maison, et peut-être le psychiatre social Laurin.

1. E. Cassirer, *Essays on Man*, New Haven, 1944, p. 228.

2. *Philosophisches Wörterbuch*. Leipzig, 1922.

Si nous avons insisté quelque peu sur l'origine de la structure théorique sous-jacente aux propositions du livre blanc sur la culture, c'est qu'elles sous-tendent une série d'argumentations critiques, justifiant les positions autonomistes et linguistiques qui y sont prises. En effet, la politique autonomiste et la législation linguistique sont reliées au principe général de la liberté d'*expression* et d'*action* que l'on doit reconnaître au sujet-peuple. Comme nous l'avons vu, la société est, dans cette conception, analysée à travers le modèle du sujet-individu. Ce qui caractérise l'individu caractérise aussi le social. Ce qui est sacré chez lui l'est aussi chez l'autre. Si on reconnaît la liberté d'*action* et d'*expression*, on doit la reconnaître aussi à l'autre.

On dira certes que le social est plus complexe que l'individuel, mais il n'en demeure pas moins que, sur le plan rhétorique, la force de conviction que permet ce transport métaphorique est des plus efficaces. Comment s'opposer à une politique qui vise à démontrer l'entrave de l'autre à sa liberté d'expression et d'action ? Y-a-t-il geste politique plus positif ? Le jeu subtil d'argumentation est ici d'ordre pragmatique.

L'auteur des propositions offre une thèse sur la liberté d'expression et d'action d'un peuple, par transfert métaphorique d'une théorie de l'individu à une théorie du peuple. Si l'on fait objection au principe de cette liberté d'un peuple (traduit dans le terme politique « d'autonomie »), c'est quand même au nom du droit inaliénable de la liberté individuelle qu'on le fera.

C'est à mon avis ce jeu subtil de transfert métaphorique de l'individu au peuple et du peuple à l'individu qui sous-tend l'analyse de certains problèmes présentés dans ce texte, entre autres la politique canadienne de la culture et la législation linguistique.

Les relations fédérales-provinciales en matière de culture

La première instance où la métaphore de l'individu s'exprime avec évidence se situe dans l'analyse des relations provinciales et fédérales en matière de culture. Ainsi, dans l'analyse de la politique canadienne, le problème nous est

présenté en termes de « provincialisation ». Toute la puissance, la cohérence et la force de la fédération canadienne font que celle-ci « *oppose* au Québec des limites dont il n'est pas *toujours conscient* et lui *propose* des séductions auxquelles il lui arrive de succomber » (p. 18, nous soulignons). Il s'ensuit que « Au niveau du Canada, son principe débouche sur l'assimilation ; à l'égard du Québec, elle aboutit à la provincialisation » (p. 25). Certes, ce terme de provincialisation correspond à une réalité légale reconnue, mais il sert ici aux auteurs à analyser la relation, à travers une catégorie spatiale et psycho-sociale qui met en jeu une connotation d'éloignement, d'abandon et de domination illustrant parfaitement la thèse que « l'insertion de cette collectivité (québécoise) dans la fédération canadienne, qui se donne parfois comme une nation, lui impose des contraintes particulières et très lourdes dès qu'il s'agit de développer ses valeurs et ses entreprises de culture » (p. 18).

Le fédéral est ici conçu comme une autre personne — individu-nation en relation d'entrave à l'individu-collectivité qu'est le Québec. Comment ne pas voir une attaque directe à la liberté d'action et d'expression ? Tout le débat est antropomorphisé. Les deux Volontés collectives se rencontrent, s'opposent, se séduisent, se dominent, succombent, etc., et soudainement (par transfert de vocabulaire) se provincialisent.

Certes, sur le plan pédagogique, l'appel à une métaphore est efficace, mais il ne peut se substituer à une analyse explicatrice. Déployée sous toutes ses facettes, la métaphore aboutit vite à des impasses par l'inadéquation descriptive qu'elle présente.

Il n'est pas surprenant que cette métaphore, si facilement masquable, soit critiquée par les analystes marxistes qui refusent de poser le débat en termes d'autodétermination ou par des analyses économiques libérales qui conçoivent davantage la relation en termes de fonctions interdépendantes harnachées uniquement par les forces de la libre entreprise. Et même si, affectivement, l'ouvrier est sensible à l'argumentation de la liberté d'expression, il ne peut sans sourciller concevoir que le gouvernement central soit l'ennemi juré de sa liberté d'action.

Il ne s'agit aucunement ici de justifier le statu quo de la relation Canada-Québec, mais bien de souligner que les catégories par lesquelles cette relation nous est présentée, surtout dans le domaine de la culture, sont enchâssées dans une métaphore très bien structurée et qui est à son tour dépendante d'une philosophie de l'homme bien particulière. De plus, il n'est pas garanti que celle-ci corresponde d'emblée au « sentiment » intuitif par la réalité comme le pensent les auteurs de ce texte. Je suis persuadé que, hors de ces catégories, l'analyse du problème de la culture recevrait d'autres lectures. Peut-être sortirait-on de cette conception un peu familiale qu'elle y reçoit.

La politique de la langue

La deuxième instance où la métaphore travaille avec le plus d'efficacité se situe dans la justification de la politique de la langue. Ici cependant le problème est beaucoup plus subtil et sa saisie demande plus de perspicacité, il met en jeu de manière plus saillante les principes de la philosophie sous-jacente. Ainsi, dans le cadre des positions herméneutiques et sociologiques sur la culture, le langage est pensé comme un des modes d'expression les plus importants de l'entité culturelle au point même que dans certaines théories il en constitue presque l'essence (cf. Humbolt, Cassirer). Pourtant, il n'est pas le seul ; l'art, la religion, la technologie, les modes de communication en sont d'autres.

C'est dans cette perspective aussi que le livre blanc présente la question. Une langue, y lit-on, « n'est pas simplement une chaîne de mots ou une syntaxe. Elle *exprime* la vie d'un ensemble d'hommes et de femmes dans ce qu'elle a de significatif » (p. 45, nous soulignons).

Il faut remarquer ici comment la façon de concevoir l'« âme québécoise » a évolué. Il y a à peine trente ans, le choix de l'expression privilégiée de l'âme québécoise eût certes été la religion et la technologie terrienne. C'est en elles que les représentants élus ou délégués voyaient le mode d'expression de la culture. Elles en marquaient l'essence. Aujourd'hui, c'est le langage et, plus spécifiquement, la langue.

Ainsi, dans l'hypothèse philosophique qui guide la réflexion des auteurs, fait-on une distinction nette entre la culture, lieu d'une Conscience et d'une Volonté collectives, et la langue comme un des modes les plus privilégiés de son expression.

Il s'ensuit logiquement que si la culture est d'une certaine tradition, la langue devrait être de cette même tradition.

Or la question radicale qu'il faut poser ici, si l'on veut rester fidèle au schème philosophique qui domine le texte, est la suivante : Quelle relation y-a-t-il entre la langue française et « la mentalité québécoise ». Après avoir fait une distinction entre les modes d'expression et ce qui s'exprime, le livre blanc réussit-il à montrer que la langue française exprime bien ce qu'il y a de significatif dans cette mentalité ?

La difficulté que je tente ici d'exprimer réside dans la liaison frêle que le livre blanc établit entre le problème de la langue et la « réalité culturelle québécoise » *actuelle*. Certes, l'on doit constater que la langue française est en difficulté, mais n'est-ce pas parce que la « culture de tradition française » l'est aussi ?

Si la culture est de « tradition française », il est normal que la langue soit aussi de cette tradition, mais l'inverse est-il vrai : si la langue est française, la culture l'est-elle ?

Or, il faut bien poser la question de la nature de cette culture québécoise. Quelle est cette « mentalité » qui se présente à la manière d'une atmosphère qu'on respire » (p. 50) ? Si l'on réussit à démontrer que cette « mentalité » est de tradition française, et non simplement « différente » de celle des Anglo-Saxons, alors il y a des chances que l'on puisse justifier l'importance de la langue française comme mode d'expression de la culture.

Or quelle description avons-nous de cette mentalité, de cette « âme québécoise », comme dit le livre blanc ? Sa réponse sur ce point indique précisément la fragilité de l'analyse utilisant le schème herméneutique. Son analyse de la « culture québécoise » demeure d'une superficialité incompréhensible. Il esquisse le comportement culturel du Québécois en

traits qui relèvent plus du rouleau à peinture que du stylet à pointe fine. Au Québec, le culturel se présenterait ainsi : « on parle de discours à identité propre, de survivance, de patrimoine spécifique, de l'attachement à une langue, à des valeurs, d'un pays à construire, d'espaces à conquérir, de dignité et de fierté, de fidélité au sol » (p. 49). L'originalité du Québec est « en dedans » (p. 49).

C'est à peu près tout ce qu'on réussira à dire sur cette collectivité qui a pourtant vécu une « période de repli et une montée de forces vives ». Cela nous apprend cependant peu sur la nature française de la culture. À part de répéter que son histoire est d'origine française, la compréhension et l'explicitation du comportement spécifique du Québécois actuel demeurent minces. Il se contente d'exploiter la métaphore du sujet collectif et de décrire la société en termes de psychologie individuelle.

Ainsi, le texte du livre blanc, par un jeu subtil de qualificatifs, affirme indirectement que la culture québécoise est française parce que la langue est française, sans pourtant jamais offrir d'arguments sérieux pour soutenir cette thèse. Tout au plus affirme-t-il qu'elle est encore française parce que son passé l'est et que la langue s'y retrouve dans le quotidien.

Le silence sur la nature « française » de la culture (non de la langue) québécoise indique précisément à mon avis, le dramatique de l'analyse.

En effet, la présence d'une langue spécifique dans une collectivité ne garantit en rien que les fondements culturels qui la soutiennent sont eux-mêmes de la même tradition. Une collectivité peut avoir pour un temps, souvent assez long (50 à 100 ans), une langue qui ne partage pas les mêmes origines culturelles que les autres modes de son expression. Elle peut même en être assez radicalement dissociée, par exemple le français en Louisiane.

D'ailleurs l'histoire nous montre bien la fragilité d'une telle relation. Tôt ou tard, cette langue se transforme et est reléguée à l'ordre du folklore. On dira à ce moment que c'est la collectivité qui fut assimilée, non la langue. Cette dernière est tout simplement morte.

Pour comprendre ce problème, il ne faut pas remonter loin dans notre histoire. Il fut un temps où pour nous l'essentiel de notre culture se formulait en termes de religion, de technologie (la terre) et de langue. Aujourd'hui, les deux premiers ne sont plus guère présents. Dans le cas de la religion, comme ce fut notre expérience collective, d'un revers de main ce qui un jour apparaissait comme essentiel est soudainement devenu accessoire et objet de musée. La « volonté collective » s'était-elle trompée ?

Peut-être : dans les faits, ce qui était essentiel, ce fut autre chose. On a, sans traumatisme, troqué les églises pour les centres d'achat, le prêtre pour le médecin. Qu'en est-il maintenant de la technologie terrienne ?

Et la langue ? Ce qui la porte est-il encore de tradition française ? « La culture de tradition française » est-elle vraiment ce « foyer de convergence » des intérêts de la collectivité ?

S'en tenir à des clichés dans les réponses risque de nous faire perdre de vue les véritables transformations des réseaux idéologiques qui traversent notre société et qui sont peut-être loin de la tradition française. Par exemple, où est l'imaginaire de l'enfant ? Quelle est l'expression profonde de l'érotisme de la jeunesse ? Quelle conceptualité scientifique nos étudiants possèdent-ils ? Quelle rationalité technologique guide nos hommes d'affaires ? etc. À qui se mesure-t-elle, la relève artistique ? Est-ce vraiment à la tradition française ?

Qu'arrive-t-il à cette langue, lorsque son fondement s'amenuise au point de disparaître ? Doit-on féconder des politiques qui privilégient la langue avec l'espoir de sauver la culture qui la porte, ou à l'inverse sauver la culture (au sens où le texte l'entend) pour conserver la langue ?

Si les diverses politiques ne se concentrent que sur les questions liées à la langue d'affichage, à la langue d'enseignement, de la législation, etc., il n'est pas assuré qu'à longue échéance, les véritables forces économiques et sociales n'attaquent précisément ce que ces politiques de surface voulaient sauver ?

Les auteurs du livre blanc répondront que c'est précisément pour ces raisons que les politiques générales proposées dans le deuxième livre touchent d'autres sphères que celle de la langue. Mais alors, les objectifs de ces diverses politiques sont-ils eux-mêmes de « tradition française » ou de « tradition américaine » ? Qui a inspiré les modèles éducatifs, communicationnels, commerciaux, médicaux, etc. ?

Telles sont, en bref, quelques-unes des questions que le schème philosophique utilisé dans le livre nous amène à poser. Pour être fidèle à ses postulats, il doit distinguer entre la culture et ses modes d'expressions. De ce fait, il instaure un dualisme qui pose les problèmes que nous avons soulignés et auxquels, je l'avoue, il est pénible de penser. Pour penser la question autrement, il faudrait soit postuler l'identité de la culture et de la langue, ce qui serait contradictoire dans le schème général utilisé, soit poser la question dans de nouveaux paradigmes de pensée ; ce que nous ne sommes pas toujours prêts à faire.

Plus radicalement encore, je crois que l'effort réflexif en jeu s'est trop défini par rapport à des catégories qui polarisent le débat sur la culture selon un des modes historiques d'expression. Autrefois, nous nous sommes définis par rapport à une foi, en d'autres occasions par rapport à une technologie, aujourd'hui nous le faisons par rapport à une langue. Rarement, sinon jamais, avons-nous tenté de nous saisir par rapport aux véritables forces qui se jouent dans notre collectivité et qui sont peut-être d'un autre ordre que celui de leur mode d'expression.

Certes, chacun peut choisir un schème d'explication plutôt qu'un autre. Celui que le livre blanc a choisi présente une cohérence indéniable et sert parfaitement une politique d'identification nationale. (Ce à quoi, d'ailleurs il est le plus souvent utilisé.) Mais il faut bien prendre conscience qu'il est un schème parmi d'autres, et un schème emprunté. Qui plus est, il faut bien voir qu'il ne réussit à couvrir qu'une dimension des problèmes que nous confrontons et qu'en ce sens sa valeur explicatrice demeure limitée.

Université du Québec à Montréal.

Présentation

Maurice Gagnon

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203127ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203127ar>

[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

Gagnon, M. (1979). Présentation. *Philosophiques*, 6 (2), 361-361.
<https://doi.org/10.7202/203127ar>

HOMMAGE

PRÉSENTATION

par Maurice Gagnon

Le Comité de rédaction de *Philosophiques* a voulu dans le présent numéro rendre hommage au professeur Jean Goulet, de l'Université de Sherbrooke, décédé le 10 février dernier après une longue et pénible maladie. Nous reproduisons ici un texte intitulé : « Essai de métaphysique (Notes et jalons) », dont il est l'auteur. Jean Goulet n'envisageait sûrement pas la publication de ce texte dans une revue philosophique, mais il y voyait la première ébauche d'un ouvrage plus long et plus élaboré qu'il espérait mener à terme dans quelques années. Il le distribuait à titre d'aide-mémoire et de guide aux étudiants inscrits à son cours de métaphysique. Schématique, fragmentaire et incomplet, ce texte ne rend pas justice à la pensée intégrale de notre collègue disparu. Mais il témoigne bien de ses préoccupations philosophiques et de l'orientation de ses recherches, et c'est à ce titre que nous le publions.

Essai de métaphysique (Notes et jalons)

Jean Goulet

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203128ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203128ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Goulet, J. (1979). Essai de métaphysique (Notes et jalons). *Philosophiques*, 6 (2), 363–386. <https://doi.org/10.7202/203128ar>

ESSAI DE MÉTAPHYSIQUE

(Notes et jalons)

par Jean Goulet

Avant-propos

Les présentes *Notes* ont un caractère à la fois *incomplet* et *systématique*. Elles *accompagnent* un *discours* dont le propre est de *vouloir dire* une *vérité* difficile associée à *l'émergence d'un sens*, donc à notre liberté de le refuser ou d'y consentir. On verra mieux, d'ailleurs, en cours de route, que ce sens *n'est pas distinct de la liberté* : mystère de l'existence de « quelque chose plutôt que rien », mystère de l'existence de l'homme, qui n'a pas choisi d'être, mais qui est libre de chercher ou non à comprendre.

C'est pour cela que « la métaphysique n'est pas faite », que chaque homme est invité à la reprendre toujours à son propre compte, à tous les moments de l'histoire. *Elle est la vie même d'un acte libre de connaissance*. Acte personnel et acte à plusieurs, où l'assurance de soi et l'unanimité sont toujours difficiles à réaliser. D'où, également, une *bibliographie* indéfiniment ouverte, étriquée, où les ténérités de la négation voisinent avec celles de l'affirmation, et où, là encore, chacun choisit ce qu'il lui plaît de lire.

Préliminaires

1. *Définition nominale* de la métaphysique : *connaissance* (pour autant qu'elle est possible) *du sens que l'homme attribue à la totalité*.

connaissance : non « science » au sens moderne du mot ; mais science quand même, i.e. savoir organisé le plus rigoureux possible, visant une « cohérence maximale », en dépit de la diversité de l'être, de la faiblesse humaine, et du mal. Ce savoir dit vouloir et pouvoir de quelque manière « *tenir ensemble, dans le sens, ce qui, séparé, en serait dépourvu* ».

sens : ce que l'intelligence reconnaîtrait comme *vrai et bon*, i.e. *conforme à ce qui est, et ayant raison d'être*.

l'homme : ce savoir serait forcément « humain », ne tiendrait ni du merveilleux ou du prodige, ni d'une révélation, mais de la *mesure* humaine.

totalité : il s'agit d'un savoir global, dont les parties éclaireraient l'ensemble et seraient en même temps éclairées par l'ensemble.

- 1.1. Cette définition rejoint ce qu'Aristote dit de la « sagesse », au livre 1^{er}, chapitre 2, de sa *Métaphysique*, et où il en énumère les six caractères.

Dans ce texte, l'aspect à la fois *possible et surhumain* d'une telle entreprise est bien indiqué. De même, pour Aristote, l'étonnement, qui est au départ de la connaissance, demande de se terminer par l'étonnement contraire, qui est de *comprendre* la richesse de ce qui paraissait d'abord aporétique.

- 1.2. Autorité de saint Thomas, confirmant celle d'Aristote. « Ainsi que l'enseigne le Philosophe (Aristote) dans sa *Politique*, lorsque des choses sont en grand nombre ordonnées à une seule, il faut que l'une d'entre elles serve de régulatrice, de directrice, et que les autres soient mesurées, dirigées. C'est ce qui se manifeste dans l'union de l'âme et du corps, où tout naturellement l'âme commande et le corps obéit. Il en est également de même des puissances de l'âme, où l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison en vertu d'un ordre inscrit dans la nature des choses. Or les sciences et les arts sont tous ordonnés à une même fin, à savoir *l'accomplissement de l'homme*, c'est-à-dire *son bonheur*. Il faut donc que l'une d'entre ces disciplines assume la *direction* des autres ; ce qui fait alors qu'on l'appelle à bon droit la *sagesse*, car c'est du sage que l'ordre dépend ». (*Prologue au commentaire à la Métaphysique* d'Aristote).

- 1.3. Autorité d'Heidegger (nettement plus « phénoménologique ») : « Chaque question métaphysique embrasse toujours l'ensemble de la problématique. Elle est chaque fois l'ensemble lui-même. Mais alors, aucune question métaphysique ne peut être posée sans que le questionnant, comme tel, ne soit lui-même compris dans la question, c'est-à-dire pris dans la question ». (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*)

Ceci rejoint de même le mot de G. Marcel : « Qui suis-je, moi qui questionne sur l'être ? » (*Positions et approches*, etc.)

2. Le mot « métaphysique ». (Cf. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, au début). Le mot n'est pas d'Aristote, encore moins de Platon ou des pré-socratiques, mais serait d'Andronicos de Rhodes (60 av. J.-C.), classant les traités d'Aristote. Chez ce dernier, la métaphysique s'appelle *philosophie première*, ou *théologie*, ou simplement *philosophie*, considérée comme sagesse. Ce qui confirmerait qu'elle est l'aspect selon lequel elle est à la fois plus proprement *intuitive et unitaire*.

C'est le mot « métaphysique » qui a été retenu au moyen âge. Il culmine dans la critique de Kant, qui en annonce le crépuscule.

3. *Quatre* des nombreux sens modernes du mot « métaphysique ».

Francis Bacon : la sommation la plus intuitive possible des connaissances physiques, portant sur les causes formelles et finales des êtres naturels. (Voir *The Advancement of Learning*, II, 7). Pour Bacon, ce savoir est distinct de la *philosophia prima*, qui, elle, porte sur les principes et axiomes communs à toutes les sciences.

Descartes : un départ absolu du moi réfléchissant sur sa pensée. Voir *Discours de la méthode* et *Méditations sur la philosophie première*.

Kant : l'établissement critique (a priori) des rapports entre les conditions de la possibilité de l'expérience phénoménale (connaissance du monde) et la tendance de l'entendement à dépasser l'expérience (par les idées transcendentes de monde, d'âme et de Dieu), l'une et l'autre (c'est-à-dire l'expérience et

la tendance) étant données à l'homme par la nature en vue d'une *fin morale* (l'agir libre) à laquelle il est lié.

La métaphysique ainsi comprise n'a pas à proprement parler d'objet (le noumène étant inconnaissable), mais un *objectif*, une *fonction*. Aussi dit-il que « par sa fin, son utilité, elle est une institution de la nature ». (Cf. *Prolegomènes à toute métaphysique future* etc.).

On comprend aisément pourquoi il est dit que Kant a mis fin à la métaphysique. Sa métaphysique, qui est essentiellement une « critique », a effectivement conduit à une « mort » des prétentions métaphysiques, v.g. chez Hegel, Nietzsche, Marx, dans le positivisme, dans une certaine philosophie dite analytique, dans une certaine philosophie dite structuraliste, dans certaines philosophies de l'imaginaire, dans ce qu'on a appelé récemment « fuite en avant ».

Heidegger : le fait de l'homme même, absolument et comme donateur de sens.

4. *Quatre objections* à la possibilité et/ou à la légitimité de la métaphysique.
 - a) l'existence irrémédiable du mal ; la métaphysique est alors *irrecevable*.
 - b) la complexité incommensurable du réel ; elle est alors *irréalisable*.
 - c) la science pourvoit à tout le sens ; elle est alors *superflue*.
 - d) l'homme (le surhomme) pourvoit à tout le sens ; elle est alors *superflue*.

Réponse provisoire à ces objections.

5. Distinction préliminaire utile entre *trois types fondamentaux de connaissance du réel* :
 - a) immédiate, perceptuelle, pittoresque.
 - b) scientifique, dite « vérifiée », dépendant d'observations méthodiques, partiellement réflexive.
 - c) philosophique (métaphysique), principalement intuitive-réflexive.

(Cf. *Le caractère positivo-négatif de la métaphysique*).

6. *Méthode* suivie dans la présente démarche :
 - a) approche globale : situation noétique de l'homme ;
passage à l'immanence et sortie du paradoxe ;
passage à la transcendance ;
l'aspect déterminant du « projet », de la fin ;
le problème du destin de l'homme ;
établissement de six thèmes-outils ;
reconnaissance de la circularité de la démarche.
 - b) pondération historique des six thèmes : découvertes, oublis, explicitations, récurrences.
 - c) analyse des fondements, i.e. des thèmes-outils considérés cette fois comme « genres suprêmes » d'une connaissance métaphysique.

Justification de la méthode adoptée.

7. *Éléments de bibliographie*.

Approche globale

8. *Situation noétique fondamentale de l'homme.*

Il n'y a pas de *fait métaphysique simple*, parfaitement clair, percutant, et qui par là serait *primitif*. Contrairement au goût que la pensée moderne nous en a donné, il n'y a pas, en philosophie, en métaphysique, de *départ absolu*, d'*idée-claire-principe-absolu*, ni non plus d'*expérience cruciale*.

Il y a là un paradoxe fondamental : quand paraît l'homme, paraît l'exigence de parfaite clarté, c'est-à-dire d'intelligence parfaite, d'*évidence*. Mais en même temps paraît l'*absence* de parfaite clarté, d'*évidence*.

Platon représentait cette situation par le mythe de la caverne. Les Grecs en général (et Socrate avec eux), avaient parlé d'un curieux impératif de « se bien connaître soi-même ». Là pour eux semblait résider le *mystère central*, à la mesure de l'homme ; d'un homme protégé par le « sens de la mesure ». Aristote reprend la même idée : « Ce que les yeux des chauves-souris sont en effet à l'éclat du jour, l'intelligence de notre âme l'est aux choses qui sont de toutes *les plus naturellement évidentes* ». (Mét. II).

- 8.1. Ce paradoxe s'exprime (entre autres choses) en ce que ceux qui contestent la possibilité d'un discours métaphysique, l'affirment aussi, à leur manière : v.g. en « *dénonçant* » l'absurdité du mal ; en « *reconnaissant* » la possibilité de la science, en « *récupérant* » l'homme. Il s'exprime en second lieu en ce que ceux qui disent possible le discours métaphysique ont *tous* reconnu son caractère difficile, inachevé, etc. Par exemple : *Aristote* (qui parle de facilité-difficulté de la métaphysique) ; l'ensemble du *moyen âge*, qui alors a recommandé prudemment la « croyance », à défaut de philosophie parfaite et accessible à tous ; *Descartes*, recourant à la « garantie » de Dieu ; *John Locke*, dans des textes remarquablement empreints de sagesse ; *Kant* : « La raison humaine a cette destinée singulière . . . etc. » ; *Bergson*, qui parle de « renversement » de la connaissance, comme Platon parlait de « conversion » ; *Jaspers*, qui aboutit à une sagesse « déchirée », « suspendue » ; *G. Marcel*, qui parle de « mystère ontologique », etc., etc..
- 8.2. S'il n'y a pas de fait métaphysique simple, au départ, il y a donc bien une *situation de fait dont il faut partir*. Notre mode de connaître n'est ni logico-mathématique ni divin mais celui d'une « conscience » qui se *construit* progressivement, tout comme nous la prenons en charge chaque matin.
- 8.3. Le paradoxe métaphysique n'est rien d'autre que celui qui est *reconnu explicitement* comme situation quotidienne *vécue implicitement* par l'homme. — L'existence, la pratique humaines, *quotidiennement, sont paradoxales*. C'est l'habitude et le souci qui nous les font oublier.

V.G. la naissance d'un enfant, le rire, la connaissance, la liberté, la situation « cosmique » de l'homme (la Terre lancée dans l'espace . . .), la mort quotidienne, etc.

La réflexion métaphysique fixe le *paradoxe de notre situation*, et en fait *son* point de départ.

9. Elle dit alors (après l'avoir longtemps observé), que *l'homme ne vit pas de vérités démontrées*, mais

- 1) de *confiance* dans la nature ;
- 2) de lucidité, dans l'instant, i.e. de *conscience* ;
- 3) de *projets*.

Bien apercevoir les trois parties de cette « immanence » : *Nature* ; / *moi* humain conscient, présent à lui-même et à la *Nature* ; / élan d'un *projet*.

Voir en même temps qu'on *passé* ainsi d'une *situation* à une *réalité* (qu'on appelle ici « immanence », où l'on aperçoit pourquoi au départ on était en « situation » : *l'homme est au centre, entouré*).

- 9.1. Ces trois thèmes ont tendance à correspondre aux *trois aspects de la temporalité* : « tendance », car il faut bien reconnaître que la *Nature* n'est pas que « passé », elle est aussi du « présent » ; et l'homme n'est pas non plus que conscience du présent, il est relié en lui-même à sa genèse, à son passé, à la *Nature* ; et d'ailleurs la *Nature* a eu un *projet*, à ce qu'il semble, qui serait l'homme même, l'apparition de l'esprit ; et l'homme a lui-même un projet. Mais il est bon que l'on voie ainsi, d'abord dissociés dans le temps, ces *trois aspects de l'existence humaine*.
- 9.2. Apercevoir comme distincts ces trois aspects, c'est apercevoir une *complexité de composition*. Le réel (immanent) est composé. Au départ, au contraire, la complexité en était une de *situation*, d'enchevêtrement de la question.
- 9.3. Mais il faut tout autant apercevoir *l'unité de ces trois thèmes*, et le fait que l'homme y occupe une *position médiane particulière*, par sa lucidité, par l'instant, qu'il fait apparaître.

Importantes « Pensées », ici, de Pascal, notamment le #72, appelé *Disproportion de l'homme*. « L'homme perçoit quelque apparence du milieu des choses ».

Cette idée de *position médiane de l'homme* ne va pas du tout de soi, quoiqu'elle parût familière à la conscience du XVII^{ème} siècle. Il faut donc décider si on lui accorde un sens ou pas. Ce qui est sûr, c'est que la présente démarche, elle, a fondamentalement cette vue optimiste de la place à la fois *modeste et exceptionnelle* de l'homme dans la *Nature*. Les propos de Pascal paraissent ici décisifs. Ils pourraient être aussi corroborés par une vision « anthropologique » de *l'évolution*.

Biblio. : MAX SCHELER : *La situation de l'homme dans le monde*, BERGSON : *L'Évolution créatrice*, tout le 3^{ème} chapitre, et surtout les pages 252-271.

- 9.4. Noter que si l'homme est *voulu* par la *Nature*, il est impossible de le prouver, du fait même que rien, dans la *Nature*, avant l'homme, n'est habilité pour le *dire*. L'homme, pour le savoir et le dire, ne peut compter que sur lui-même. Et c'est là, sans doute, une de ces choses « les plus naturellement évidentes » (Aristote) qu'il est difficile à notre esprit de voir. Et la science, d'autre part, est tenue, par sa méthode même, de mettre une telle idée entre parenthèses. (Cf. G.G. SIMPSON, *L'évolution et sa signification*).
- 9.5. Ici apparaît davantage que tenir un discours métaphysique, c'est-à-dire sur le sens des choses, aussi bien que de l'homme, du temps, etc., est non seulement difficile, mais une difficulté qui définit l'homme même, et par là

un *défi à relever*. Pour les anciens stoïciens (v.g. Épictète), et aujourd'hui pour un philosophe comme Lavelle, la philosophie se ramène ainsi à un pouvoir d'AFFIRMATION qui ne relève que de lui-même. (Biblio. : A. FOREST, *Du consentement à l'être*).

10. Rappel : *La temporalité* :
- *antériorité de la Nature* (2^{ème} thème-outil)
 - *présence de la conscience* (3^{ème} thème-outil)
 - *projet et mouvement de l'homme* (4^{ème} thème)

Au plan de cette *immanence*, à travers l'homme conscient, l'être se définit ce qui fut, est, sera ; (et non l'être vide).

- 10.1. Noter que pour *Platon*, la métaphysique comme savoir spécifique est encore inexistante. Que pour *Aristote*, elle existe, mais son statut est encore indéterminé ; son objet, cependant, est l'être, pris comme *substance*. Ce qui correspondrait à peu près à l'être de la *Nature*.

Ce n'est qu'à l'époque moderne, et notamment au XVII^{ème} siècle qu'on commence à distinguer la métaphysique comme *philosophie de l'être*, et la *philosophie de la Nature*, considérée comme une partie de la philosophie de l'être. À la même époque, avec Kant, la métaphysique devient une philosophie *critique*, i.e. une philosophie de *l'homme* comme sujet critique.

Avec l'époque contemporaine (phénoménologie, et phénoménologie existentielle), l'idée de *projet de l'homme* entre définitivement dans la philosophie.

Il y a donc glissement et évolution de l'objet de la métaphysique, quand on la juge encore possible.

Aujourd'hui encore, on considère (cf. GUSDORF) que les thèmes de la métaphysique sont le *monde* (Nature), *l'homme* et *Dieu*. Et le *projet* de l'homme est identifié à l'homme lui-même.

Notre approche, au contraire, attribue 6 thèmes à la métaphysique :

- 1) la *situation* noétique de l'homme, comme départ de la métaphysique, et qui correspond à peu près à la question « critique » ;
- 2) la *Nature* ; comme fondement de la temporalité en arrière ;
- 3) *l'homme*, comme fondement de la temporalité au cœur de l'immanence, notamment dans la révélation de l'instant ;
- 4) le *projet de l'homme*, dans la temporalité, en avant ;
- 5) la *transcendance en personne* ; (dont il sera question plus loin) ;
- 6) le *destin de l'homme*, ou le projet de la transcendance sur l'homme.

Ces six thèmes sont les *aspects* de l'être-concernant-l'homme. En ce sens, on peut encore dire que l'être est l'objet de la métaphysique, mais non plus l'être *abstrait*, ou un être vide.

En ce sens, il semble que le discours métaphysique trouve mieux *tout* son objet, et le discours métaphysique apparaît davantage comme une œuvre humaine, à la mesure de l'homme, en même temps qu'ouvert sur ce qui dépasse l'homme en l'enveloppant.

11. S'il est apparu nécessaire de *passer* de la question de la *situation* noétique de l'homme à l'affirmation d'une *immanence* (c'est-à-dire d'une première totalité

incluant l'homme et sa situation) (cf. propositions 9, 9.1, 9.2, 9.3), il va maintenant apparaître que *l'immanence est finitude*, et qu'il faut *passer* de l'immanence à la transcendance. On va voir que non seulement l'homme a une puissance transcendentale quant à ses objets immédiats, ceux de l'immanence, mais est tenu de reconnaître que lui-même, la Nature et son projet d'homme NE SONT PAS TOUT LE RÉEL, que *quelque chose ou quelqu'un dépasse l'immanence* qu'il vient de définir comme temporalité. Comment faire cela ? Comment dire cela ?

Il suffit de voir deux choses complémentaires : que si la Nature a fait l'homme, elle a la puissance de le faire, mais NE LE SAIT PAS ; puisque dans la Nature, *c'est l'homme qui sait*; et que, d'autre part, si l'homme sait, il n'a ni la puissance de se faire lui-même, ni celle de faire la Nature.

Bref, l'homme apparaît ici, à un moment qui est *capital et central* pour tout le discours métaphysique, comme CELUI QUI SAIT QU'IL SAIT, QUI SAIT QU'IL NE S'EST PAS CAUSÉ ET QU'IL N'A PAS CAUSÉ LA NATURE, ET QUE LA NATURE, QUI, ELLE, L'A CAUSÉ, NE LE SAIT PAS.

On a ici deux puissances et deux impuissances : la Nature peut faire l'homme, et l'homme peut savoir ; la Nature ne peut savoir (autrement que par l'homme), et l'homme ne peut se faire lui-même.

Cette proposition complémentaire dit quelque chose que l'on CONSTATE, mais c'est l'homme qui voit *que d'elle sort l'évidence de la FINITUDE de l'immanence*. Il voit, *s'il accepte de le voir*, que la Nature et lui ont partie liée pour *dire ensemble*, chacun à leur manière, *qu'ils ne sont pas le PRINCIPE*. Le fait que l'homme est séparé, CONNAÎT, transcende la Nature, mais FAIBLE à tous autres égards, éclate devant notre esprit comme vérité *centrale*.

- 11.1. En définissant la situation noétique de l'homme, au départ, on voyait bien qu'il n'y a pas de *fait primitif évident* autre que celui « qu'il n'y a pas d'évidence ». Il fallait marcher, continuer, et demander de quoi l'on vit.

On s'est alors reporté sur la *Nature, l'homme et le projet*. Nous avons appelé « immanence » cette triple réalité solidaire, parce que l'homme s'y trouve inclus. Mais nous ne savions pas encore, à ce moment-là, qu'il y a une transcendance. Au lieu d'« immanence », nous aurions pu alors dire « réalité », ou « totalité ».

Mais avec une réflexion sur la Nature, qui est toute *agitation*, toute *mobilité inconsciente aboutissant à l'homme*, et avec une réflexion sur l'homme, qui est tout nature (comme dit Pascal), mais aussi tout différent d'elle, comme *conscient* ; et surtout avec cette *double réflexion unifiée*, apparaît le FAIT RÉFLEXIF PRIMORDIAL, d'où le discours *repart*, et d'où il ne pouvait pas *partir*. Au départ il fallait en effet reconnaître l'état de *clair-obscur* où l'homme, exigeant l'évidence, ne se la voyait pas donnée d'emblée.

Et c'est alors que le mot « immanence » prend un sens. « Immanent » se dit de ce qui est enfermé, inclus, et qui aurait la puissance de ne pas l'être. Ce qui est immanent ici, à la totalité *Nature et homme* non diversifiée, c'est précisément *l'esprit de l'homme*, qui sait se dégager de cette totalité en rejoignant le PRINCIPE (dont l'homme ne peut encore rien dire d'autre que le fait qu'il EST, de toute nécessité).

Le fait de l'immanence ne prend tout son sens que lorsque l'homme aperçoit celui de la transcendance.

- 11.2. L'homme apparaît bien ici comme ce qu'il est : le plus faible et le plus fort, et les textes d'Aristote et de Pascal, ou même de Locke (*An Essay Concerning Human Understanding*, livre IV, chapitre X), s'éclairent mutuellement. *Le plus faible*, parce qu'il tient son être de toutes choses autres que lui-même ; *tout l'a précédé* et a contribué à le faire apparaître ; *le plus fort*, parce que seul il sait, peut réfléchir sur son être, ET DIRE SA DÉPENDANCE, EN MÊME TEMPS QUE LA DÉPENDANCE DU MONDE, par rapport à ce qu'il appelle alors une *cause puissante et intelligente*.

Car de rien rien ne sort. Et du non-intelligent, aucune intelligence ne sort. Et du non-vouloir, aucun vouloir ne sort. Mais il faut, pour que l'homme apparaisse : intelligent et voulant, esprit et liberté, une *cause qui est au-dessus de toute critique du principe de causalité*. (C'est nous qui fabriquons les paradoxes et qui inventons les énormités qui nous permettent de dire sans rire que tout peut venir *de rien ou du hasard absolu, ou de la totale indétermination* . . . Comme si le rien, ou le hasard absolu ou la totale indétermination pouvaient être quelque chose . . . et se déterminer progressivement jusqu'à devenir quelqu'un qui se tient debout sur ces deux jambes et dit : « Qui suis-je ? »).

(Les puissances de négation ont toujours fasciné l'homme, mais davantage encore aujourd'hui, où règne l'imaginaire (il est d'ailleurs bien sympathique, cet imaginaire), où règne surtout le droit de dire tout ce que l'on veut *sans avoir à le penser vraiment*. Aristote a bien dit qu'autre chose est dire et autre chose penser ce que l'on dit.)

12. *Objection* : En affirmant ainsi l'existence transcendante de quelque chose ou de quelqu'un qui est puissant et intelligent et qui enveloppe l'immanence, *qu'est-ce qui vous dit que vous dites vrai ? Qui est-ce qui vous dit que vous dites vrai ?*

Réponse : Rien ne me le dit, parce que la Nature, qui devrait savoir, ne sait pas ; *personne* non plus ne me le dit, parce que chaque homme est seul, à cet égard, dans son jugement, étant autant (et n'étant pas plus) que *quiconque*, et qu'il est *précisément celui qui peut dire, s'il le veut bien*.

Les actes de la métaphysique sont libres. L'homme peut s'abstenir de les poser. De plus, l'érudition n'y fait pas tout : plusieurs grands esprits ont refusé ou refusent de *révéler* ce que représente la finitude complémentaire de l'immanence, ou ne semblent pas l'apercevoir. À chacun est remis de juger par soi, avant de s'associer avec ceux qui consentent à une telle évidence. La *difficulté psychologique* semble d'accepter *en même temps* une *évidence et un mystère* : la nécessité de dire et l'incapacité de comprendre parfaitement et objectivement une telle nécessité. Ceci rejoint Aristote à propos de la distinction capitale entre ce qui est évident *en soi* et évident *pour nous*.

- 12.1. Est-ce là *anthropomorphisme*, projection vaine de l'esprit spéculatif (comme le prétend Kant, qui fait alors de l'acte philosophique ultime un acte moral, pratique) ? *Non*. Car / autre chose est comprendre la transcendance en personne et comprendre comment tout dépend d'elle, / et *autre chose en affirmer l'existence et le fait que tout dépend d'elle*. // Autre chose est comprendre parfaitement, du dedans, et comprendre en *devant* affirmer, et à partir de la

nécessité de cette affirmation. On ne comprend pas positivement ce qui dépasse l'immanence autrement que comme *le fait qu'il faut qu'existe en soi quelque réalité qui la dépasse et la cause*. Et le « falloir » est encore ici de l'ordre de la *connaissance*, non d'un ordre *moral* qui serait distinct de la connaissance. Il s'agit donc d'un *acte humain de connaissance*, à la mesure de l'homme (force et faiblesse), qui est alors dit métaphysique.

Ici apparaît mieux le *caractère positivo-négatif* de cette forme de connaissance.

H. SPENCER : « An uncaused deity is just as unconceivable as an uncaused universe ». / Témoignage corroboré par celui de *saint Thomas* : « Quia nos non scimus de Deo quid est, hæc propositio : *Deus est*, non est nobis *per se nota*, sed indiget demonstrari *per ea quæ sunt magis nota quoad nos et minus nota quoad naturam*, scilicet *per effectus* ». (*Theol.* Ia, II, art. 1).

Noter la différence entre l'agnosticisme définitif de Spencer (qui contient une part de vérité essentielle) et le caractère positivo-négatif, métaphysique, du texte de saint Thomas.

- 12.2. L'homme (et son rôle alors est bien sûr un devoir éthique, un devoir-dire) affirme 1° qu'il *existe une transcendance absolue*, en soi, en personne (qui est alors différente de sa transcendance relative, de son pouvoir de connaissance) ; 2° que cette transcendance est à sa manière *réalité*, (c'est-à-dire une *nature*, insondable, mystérieuse) ; 3° qu'elle est aussi *conscience intelligente*, à sa manière, (requisse comme cause d'un monde où est apparue l'intelligence de l'homme) ; et 4° qu'elle est *volonté libre* (comme cause d'une œuvre planifiée, d'un *projet* aboutissant à l'apparition de l'homme considéré comme liberté et projet). L'effet ne doit nul part dépasser la cause. La détermination précède le possible, et *lui ressemble*.

Ceci *confirmé* par l'autorité d'Aristote parlant d'une impossibilité logique de régression infinie de causes ; / *contesté* par Kant jugeant critiquement impossible de remonter du conditionné à l'inconditionné, sous prétexte que nous sommes pris dans le conditionné.

- 12.3. Dire que l'homme peut et doit *révéler* cela que ne dit pas elle-même en paroles la transcendance en personne, c'est remarquer la *discrétion absolue* de cette transcendance, et c'est magnifier l'homme, en faire l'associé de Dieu dans la révélation. Platon, Aristote, les Stoïciens ne jugeaient pas impossible cette révélation humaine. C'est aussi expliciter cette évidence voilée « que l'homme détient en lui quelque chose de *l'être*, de la *lumière* et de la *bonté* qui sont par essence en Dieu ». C'est attester une *participation* qu'est venue contester la philosophie critique moderne mais que reconnaissait la critique grecque. // L'attitude dite « positiviste », qui ne voudrait rien conserver d'un discours métaphysique positivo-négatif, est parfaitement légitime en science comme méthode d'investigation du concret, mais n'est *pas défendable comme attitude métaphysique*. La science a raison de vouloir s'enfermer dans l'immanence, le conditionné, pour l'explorer méthodiquement. Mais elle n'a pas le droit d'être en même temps *science et philosophie*, de nier ce qui dépasse sa méthode. C'est pourquoi aussi il est dangereux de demander à la science de se porter au secours de la philosophie. (C'est là le risque que court la métaphysique soi-disant positive de Bergson).

- 12.4. Reporter sur la transcendance, par analogie, le *triple fait* que l'immanence est *nature, conscience et projet*, c'est dire que Dieu est *Principe, Vérité, Bonté*. C'est ici qu'apparaît la ressemblance analogique entre la cause et l'effet, entre l'artisan et l'œuvre : l'un et l'autre peuvent être dits *être, vérité, bonté*. La métaphysique est *onto-théologie*. Dieu et son œuvre ont partie liée ; comme, dans l'immanence, la Nature et l'homme ont partie liée.

(Cf. Soljénitzyne, *Discours de Stockholm*).

L'Être, le Vrai, le Bien, l'Un, le Beau : étoffe transcendente de la réalité. Aux trois premiers transcendants *l'Un* ajoute l'idée de l'indivision de toutes choses, prises séparément, et ensemble, dans l'univers ; // le *Beau* ajoute l'idée de ce que saint Augustin appelle « splendeur du vrai ». Le Beau est ainsi considéré comme la « *bonté du vrai* ». Ces notions ne sont ici que mentionnées et demandent approfondissement (cf. 3^{ème} partie). Mais elles devaient être mentionnées, au cours d'une *approche globale*, parce qu'elles indiquent déjà *l'unité du sens* que postule toute métaphysique et comment cette unité est possible dans un discours où la « *participation* » prendra elle-même tout son sens. Ce qui caractérise proprement l'époque moderne, en philosophie, c'est la *mise en veilleuse de l'idée de participation* appliquée non seulement aux hommes entre eux, mais intégralement : entre *Dieu, la Nature et l'homme*. On commence aujourd'hui à redécouvrir la participation *entre l'homme et la Nature*. Il reste à renouer avec un discours intégral sur la participation. Le *texte de Marcel*, et l'ensemble de la philosophie de Jaspers, ainsi qu'une bonne partie de celle de Ricœur, de Nédoncelle, de Buber, sont axés sur cette idée. Idée qui est elle-même très ancienne (Cf. *Phédon* de Platon, 4^{ème} argument, *Parménide* de Platon, panthéisme des Stoïciens, etc.).

13. Il importe d'insister encore ici sur cette implication onto-théologique d'un *passage* métaphysique de l'immanence à la transcendance en personne. Ce *passage*, en ce qu'il a cette fois de *positif*, en ce qu'il dit la ressemblance entre Dieu et son œuvre, entre Dieu et l'homme, éclaire singulièrement le *caractère transcendant de l'homme dans l'immanence*, caractère que la philosophie moderne critique a retenu mais ne sait plus comment justifier (Cf. Sartre).

La métaphysique tente en effet de dire que c'est parce que précisément il y a du divin en l'homme que l'homme peut *connaître* et est *libre, que le monde où il se découvre est le sien*. Au contraire, une bonne part de la philosophie existentielle moderne rôde autour de l'idée de néant. À l'idée de création-participation, elle a substitué l'idée de néant, qu'elle enveloppe d'angoisse ou de révolte. Cette philosophie a souvent mieux permis de comprendre l'homme, sa temporalité, ses aliénations. Il n'est pas cependant requis que *de soi* elle conteste sans appel l'existence et le rôle actif de la transcendance en personne dans l'être. Un discours *métaphysique contemporain* voudrait récupérer ce qui, dans la Nature et dans l'homme, *fonde toutes les puissances du monde* et donne un sens à l'aventure *temporelle*.

14. Mais alors l'implication du passage de l'immanence à l'absolu, i.e. du fait que les deux ont partie liée, signifie quelque chose d'autre encore : Dieu, avons-nous dit, *étant, étant intelligent, et n'agissant dans la création que pour une fin et selon un projet*, le destin de l'homme est précisément d'être une chose *voulue, intelligible et bonne*. Non seulement l'homme est intelligent et peut connaître, et agir sur soi et sur le monde, *hic et nunc*, dans le temps de

l'immanence, mais *la mort*, qui semble mettre fin à son projet et à un premier système (immanent) de valeurs, ouvre son destin sur l'au-delà du temps, QUI NE LE SATISFERAIT D'AILLEURS PAS ; elle l'associe à un devenir dont seul le projet de Dieu détient tout à fait le secret. L'immanence (le devoir de vivre) de l'homme ne prend vraiment tout son sens que par la mort. (Cf. le *Pbédon*). L'homme est effectivement un être-pour-la-mort ; / et là encore, une proposition aussi étonnante peut signifier deux choses : que tout le sens de l'homme est *avant* la mort ; ou que tout le sens de l'homme est *après* la mort. L'époque moderne opte plutôt pour le premier sens. Son pessimisme est ainsi assez notoire. Mais il reste toujours possible d'apercevoir que ce sens, qui est précisément un *non-sens*, ne s'impose pas. Au contraire, ce qui est absurde c'est d'accepter l'absurde. La vraie révolte est de refuser l'absurde, non de refuser une existence qui en grande partie nous est donnée et dont le sens en grande partie ne dépend pas de nous (comme les Stoïciens l'ont si bien vu).

Si le propre de la métaphysique est de « tenir ensemble, dans le sens, ce qui, séparé, en serait dépourvu », s'il est « volonté de sens », effort vers le sens, et non déréliction devant la tâche de comprendre, le destin de l'homme est associé à une transcendance vers laquelle il a fallu outrepasser l'immanence, et qui se révèle intelligente et bonne (quoique non moins sévère), à l'instar de la Nature et de l'homme. Il ne s'agit pas de complimenter Dieu, mais de ne pas lui refuser le sens de la justice dont nous nous croyons à bon droit capables. Il serait en effet étonnant que l'on puisse refuser à la Nature et à Dieu une orientation de justice dont nous nous ferions nous-mêmes un rempart.

Or l'invincible réalité passe par la mort, par notre mort, par la mort de toutes les civilisations (comme disait Valéry).

L'homme a souvent pressenti et affirmé son immortalité personnelle et la *sur-valorisation* qu'elle signifierait pour lui. Un discours métaphysique (qui cherche moins à prouver qu'à dévoiler et révéler) veut expliciter ce sentiment à titre d'une suite naturelle de ce qui est compris comme déjà fait par Dieu dans la Nature et déjà donné à l'homme. L'immortalité de l'homme ne doit pas être comprise comme une espèce de garantie pour l'avenir, mais comme *garantie du sens présent de l'existence*. Si l'homme n'est plus rien après la mort, il faudrait qu'il en décide lui-même, ici, tout de suite. Or il n'en peut rien décider, si ce n'est en suivant (comme dit Spinoza) la tendance naturelle selon laquelle l'être est fait, chacun selon son ordre, *pour se maintenir*. L'immortalité personnelle doit donc être plutôt comprise comme la *revendication ultime de l'homme*, c'est-à-dire d'un être qui a émergé, sans qu'il le demande, dans le sens d'une existence consciente qui, de soi, demande inconditionnellement de se maintenir. Il faut voir l'immortalité personnelle comme le droit de mourir, de sortir d'une existence imparfaite où est pourtant commencée, dans la parfaite conscience de l'instant, le dépassement de l'immanence et de la finitude. Elle n'est pas (comme on le pense souvent, de façon naïve) une espèce de récompense ou de condition de récompense de la vie. Et, ici encore, il dépend de l'homme de dire cela que la transcendance en personne lui demande de dire, s'il le veut.

Ainsi, cette fois encore, la totale discrétion de Dieu quant à son projet sur l'homme n'est pas à déplorer, mais à mettre au compte du fait que l'homme est appelé par Dieu à se définir lui-même jusqu'au bout, malgré le mal apparent et réel, dans la dignité et la dépendance qui lui conviennent.

15. Le destin de l'homme, 6^{ème} thème de la démarche métaphysique, apparaît ainsi de *façon élargie*, et correspond à *tout ce qui est advenu, advient, adviendra à l'homme* ; correspond à tout ce que l'homme est *appelé à être, dire et faire*, de la naissance à la mort et au-delà de la mort : naissance, croissance, éveil de la conscience, connaissance et liberté, science et sagesse, travail, procréation de l'espèce, action sociale, souffrance, joies, vieillissement, attente du mystère, déclin, départ.

Ce thème est donc plus *large* que celui du « problème du mal », auquel on l'identifie souvent. Il est celui de *l'accomplissement de l'homme*, de tout le *bonheur* de l'homme, dans le temps, dans l'au-delà du temps déjà commencé dans l'au-delà de la vie humaine et de l'histoire. Il relève d'un triple projet : le projet de Dieu sur la Nature et sur l'homme, le projet de la Nature (l'apparition de l'homme), le projet de l'homme compris dans toute l'extension de ce qu'implique pour lui un projet.

- 15.1 L'homme, par son destin, est mis en double situation temporelle et intemporelle, et le 6^{ème} thème rejoint le premier, qui au départ était celui d'un étonnement d'être, d'une difficulté de savoir, et qu'on a appelé imparfaitement « situation noétique ».

D'où, comme il était à prévoir, la « circularité » de la démarche métaphysique, circularité qui lui est essentielle, non pas à titre de prétention vaniteuse, mais de « discours humain sur le sens de la *totalité* ». Comme être de vérité, l'homme ne peut se satisfaire de rien de moins que *d'une certaine compréhension de la totalité*. Le scepticisme ne porte *pas* sur la totalité ; il n'a tout simplement pas d'objet ; il s'abstient. Un discours humain métaphysique ne prétend pas comprendre tout, mais *quelque chose du tout*.

- 15.2 Ce discours n'est donc « dogmatique » (si on veut retenir le mot) que si l'on entend par là une volonté invincible et inaliénable de *briser* la totale indétermination et le pur étonnement à quoi pourrait aboutir un discours qui se voudrait philosophique.

Mais il faudrait plutôt dire que le discours métaphysique est essentiellement *ouvert*, par ses six thèmes et par chacun d'eux, à un *mystère* qui ne sera jamais, ici et maintenant, parfaitement éclairci, parfaitement déployé.

Ce mystère est de tous les instants, à tous les instants, mais aussi de l'histoire, c'est-à-dire d'une vie à plusieurs. Non seulement il est insondable dans l'instant, mais il est imprévisible dans l'histoire. Il est riche de tout ce qui dépasse l'homme, *au-delà de l'immanence*, mais aussi de tous les développements imprévisibles de l'histoire, *dans l'immanence*.

Et pourtant, une certaine métaphysique est « faisable », parce que la race humaine est entière en tout homme, qu'il est donné à *tout homme*, à l'homme quotidien, de *se comprendre dans la vérité*. L'homme abstrait n'existe pas, pas plus qu'une humanité abstraite ou que des faits bruts. Ce qui existe, ce sont des personnes humaines, tout aussi valables les unes que les autres. Il n'y a pas *d'esclave* métaphysique. *Tout homme* est métaphysique, sinon dans le discours savant et habile, du moins dans l'esprit. *Tout homme* détient l'essentiel de ce qu'il doit savoir. Son être se suffit.

Locke a admirablement écrit sur cette « condition suffisante » de l'homme. Il fait bien voir que nous sommes essentiellement « voyageurs » (*Homo viator*,

repris par Marcel), que nous avons tous les moyens du bord pour naviguer dans un monde où une bonne part de la viabilité, du bien-être, dépend de chacun et de tous.

- 15.3 De même, autre chose est dire qu'il y a de l'absurde dans le monde, autre chose que le monde est absurde. En fait, la lumière (une lumière suffisante) y voisine avec l'obscurité, le plaisir avec la peine, le déterminisme avec la liberté, le mouvement avec l'attente, l'expérience avec la désinvolture, la naissance avec la mort, le temps avec l'éternité commencée.

Si l'on hésite parfois à dire avec trop d'assurance que ce monde a un sens, ce n'est pas parce qu'il n'y a rien de clair ou que le sens est irrémédiablement mal indiqué, ni parce que nous n'aurions comme seul recours que la critique, mais parce qu'il y a effectivement des frères qui souffrent, qu'il est facile d'être téméraire en métaphysique, et qu'en affirmant ce que l'on croit péremptoire, on ne doit jamais se permettre de se substituer à l'intelligence et à la liberté d'autrui ; c'est surtout (on l'aura souvent dit), que le mystère demeure, au-delà de tout discours.

16. *L'objet de la métaphysique*

L'homme, en étant et en le *disant radicalement*, c'est-à-dire en le disant comme *sens*, révèle autant qu'il est. Par lui le sens métaphysique (i.e. du tout et du « pourquoi quelque chose ») *entre dans le monde*. L'homme est le tout de ce qui est, mais pour autant que le *vrai est ce qui est* et que le *vrai passe* par lui, est soumis temporellement à son *vouloir-dire*. Tout, de cette vérité qui ne peut se dire elle-même, est soumis au discours de l'homme, *hormis le cas d'une révélation divine extraordinaire*, ce qui est *exclu comme tel en philosophie*. Seuls révèlent ici la Nature et l'homme, et encore, la Nature par l'homme. *Dieu, comme tel, est absent*. Le discours métaphysique (comme d'ailleurs tout discours) est lié au fait humain, mais d'une façon qui fait que l'homme n'est pas à proprement parler l'*objet* de la métaphysique. Comme le dit bien Marcel, l'homme participe à cet objet autant et plus qu'il ne l'objective. C'est donc en un sens *étroit* qu'on pourrait dire que l'homme est l'objet du discours métaphysique.

On peut dire, prudemment, que c'est l'*être* qui demeure cet objet : l'être des six thèmes ici énoncés : car une situation humaine est de l'être pour l'homme ; de même, la Nature est bien sûr de l'être ; et l'homme, et son projet, et Dieu (être par excellence), et aussi est de l'être ce qui advient de l'homme. Mais non plus seulement une notion « logique » d'être. L'être, au contraire, qui dit d'abord *relation réelle à l'existence*.

De plus, il faut bien dire que la notion de « fait » a brouillé à cet égard bien des discours. *Qu'est-ce qu'un fait ? ce serait l'être sans son mystère*. Il n'y a pas de tels « faits bruts », sauf par mise entre parenthèses méthodique, pour fins scientifiques. Le fait est vérifiable, l'être est vérité. Et alors il est inséparable de la *liberté* et de la *création* : liberté et création *humaines*, et (plus profondément), liberté et création *divines*.

- 16.1 On accède ici à quelque chose qui aide à comprendre ce que l'on pourrait appeler, avec réserve, la « misère » de la métaphysique. Les trois types de connaissance définis à la *proposition 5* ont tous quelque chose d'imparfait ; ils sont autant d'aspects d'une activité humaine qui ne peut saisir d'emblée le

réel : la *connaissance perceptuelle* accorde notre corps, nos sens, notre sensibilité, avec ce monde qui se présente à nous d'abord comme notre « seul bien » ; la *connaissance scientifique*, elle, *cerne* de beaucoup plus près cette concrétude phénoménale, mais elle laisse tomber tout le pittoresque du monde (seul en effet le scientifique lui-même trouve pittoresque son appareil scientifique de connaissance) ; la *connaissance métaphysique* fait pénétrer l'homme dans les rapports subtils, existentiels, que tous les êtres ont entre eux, *de l'homme, par la Nature, jusqu'à Dieu et au lien qui unit l'homme à Dieu*, mais il a fallu pour cela renoncer au pittoresque de la vie sensible et aux assurances intellectuelles de la science.

Il faudrait une quatrième sorte de connaissance, qui serait davantage celle de *tout l'homme*, une fois qu'il a longuement fait l'expérience des autres connaissances, (pour autant que cela est possible), et qui se rapprocherait alors davantage de la connaissance globale, sensible, du premier type. Ce serait alors celle où, sans être exclusivement *sensible*, ou *abstraite* comme la science, ou *prisonnière du discours* comme la métaphysique, toute la personne humaine se sentirait en harmonie avec un objet, le réel, *qu'aucun artifice ne séparerait plus d'elle, de sa vie, vécue comme une totalité concrète*.

Cette connaissance toute *personnalisée*, à la fois sensible, intellectuelle, morale, est sans doute ce qui se tisse en chacun de nous, au fil des ans et de la multitude de nos expériences, externes et internes. Elle est liée à une certaine affectivité, à un certain respect de la pure nécessité du monde, à la liberté métaphysique de l'âme, mais elle est surtout *elle-même, totalement indicible*, et en quelque manière *religieuse, mystique*, au sens à la fois laïc et théologique qu'il faut donner à ces mots.

Plus souvent qu'autrement, c'est cette connaissance du 4^{ème} genre qui parle à travers les trois autres, qui motive notre recherche, soutient nos doutes, colore nos intonations. C'est une espèce de *foi*, plus solide que toute autre espèce de connaissance, et qu'on peut alors chercher à percevoir en autrui, quand on l'écoute. Elle serait *la somme de nos expériences*, ce que nous pensons vraiment *en nous-mêmes*.

La connaissance métaphysique n'a donc pas les vertus de celle-là ; elle est une *structure méthodique particulière* où l'on choisit de couler une certaine compréhension intellectuelle du réel. Tout discours philosophique, à plus ou moins brève échéance, se réfère ainsi à un schéma plus ou moins avoué et explicite, et qui relève d'études, d'expériences, et d'un effort plus ou moins explicite de *synthèse*.

17. Tel qu'on a (par choix) *voulu le présenter* ici, le discours métaphysique est le *projet noétique libre* d'un être parmi les êtres, qui connaît sa limitation et sa transcendance relative : c'est-à-dire sa *dépendance* (il n'a pas fait le monde, qui l'a fait), et son *autonomie* (il *sait* que le monde l'a fait et que lui, le monde, ne le sait pas ; il peut et doit aménager un monde qui ne peut parfaitement s'aménager sans lui). Par lui, par ce discours, l'homme *se connaît mieux* (selon le vœu antique), *s'assume* dans le temps et au-delà du temps, et *se remet librement* à ce qui le dépasse et peut l'achever.
18. La métaphysique fait usage, dans la présente démarche, de six thèmes-outils. Ces thèmes sont apparus comme liés entre eux, au cours d'une exploration sur le sens de la totalité. Ils seraient alors ses *fondements*, pour autant qu'ils

recouvrent *distinctement* et *adéquatement* l'ensemble du réel et pour autant que, sans l'épuiser, ils *l'expliquent*.

19. À l'intérieur de ces six thèmes est apparue une *quadruple complexité*, selon que le *départ* est difficile, que le réel de l'immanence est *composé et multiple*, selon que l'homme doit *dépasser* l'immanence pour le comprendre, et selon que le *projet de la transcendance* reste toujours lointain pour qui cherche à le comprendre du fond de l'immanence :

complexité : 1) de *situation* de l'homme (au départ) ;
 2) de *composition* ;
 3) de *dépassement* ;
 4) d'*intention*, de *gratuité*, d'*éloignement*.

Comprendre, « tenir ensemble métaphysiquement », au delà de la connaissance perceptuelle et scientifique, c'est avoir d'abord *reconnu* et *connaître* chacun de ces thèmes, selon son *sens*, sa *mesure* et son *mode*, et les *tenir ensemble*, sans rien y sacrifier, d'une quadruple et unique manière correspondant aux *quatre modes de la complexité métaphysique du réel*.

20. Cette *compréhension* apparaîtra de mieux en mieux comme une *ontologie* (par où un *discours* métaphysique est possible), une *théologie* (par où ce discours est ultimement *fondé*), une *phénoménologie* (par où il est humain, *temporel*, et se répand dans toutes les apparences), *pratique* (par où il ne veut éluder aucun des *devoirs* de l'homme).

Entreprise définie par son universalité même (et non par sa spécialité), et qui par là veut n'être *étrangère à rien*, n'être liée à *aucun parti*.

21. Cette compréhension est ordinairement *pressentie* et variablement *vécue* par *l'homme quotidien*. Elle s'est *exprimée*, à des degrés divers, et parfois dans l'agnosticisme ou le refus, *selon les époques* de l'histoire de la pensée et de la culture.
- 21.1. Comprendre métaphysiquement, c'est donc aussi connaître et reconnaître ces six thèmes selon une *pondération historique* qui est en même temps une « interprétation ».

À travers l'homme historique, en effet, tous les sens de l'être vont et viennent, apparaissent ou parfois s'estompent, ou s'explicitent. Il y a là une *manifestation particulière de l'homme*, dans sa pensée et sa liberté, dans son adaptation au temps et aux circonstances, pour autant qu'il est lié à certaines *déterminations historiques et à une communauté*. Les multiples possibilités de la Nature et de l'homme ne sont jamais toutes données explicitement à un moment de l'histoire, mais *étalées sur le temps*. Non seulement l'homme-individu doit *se connaître*, mais aussi l'homme-universel (qu'il ne faut pas confondre avec l'homme abstrait).

Bien des difficultés du discours métaphysique viennent de ce que l'on oublie cela, et qu'on est *prisonnier d'une manière unique de voir les choses*, liée au moment présent. Le discours métaphysique, par essence, *veut libérer*. Il se veut sagesse, non discours spécialisé sur tels ou tels objets. Mais en même temps capable de relier entre eux tous les objets, toutes les aspirations de l'homme. À cet égard, le *projet de l'homme*, 4^{ème} thème, est un *bon exemple* de thème qui est apparu assez tard dans l'histoire, avec toutes ses implications, et qui,

aujourd'hui, a tendance pour cela à se trop maintenir dans l'immanence. Seule une *interprétation métaphysique de l'histoire* peut rectifier ces excès inévitables, en *pondérant* les rapports des aspects de l'être, selon les circonstances.

- 21.2 Certains hommes, artistes, politiques, penseurs, visités davantage par le génie, ont conceptualisé ou autrement exprimé, ou réalisé, certains des *sens particuliers de l'être*. Et particulièrement, en ce qui nous concerne ici, les *Philosophes*. Ainsi : *Platon*, le discours ; *Aristote*, la substance ; *Plotin*, la procession des êtres à partir de l'Un et leur retour à l'Un ; *S. Augustin*, l'expérience de la solitude et de la déréliction de l'homme, sans Dieu ; *S. Thomas*, le rapport métaphysique de l'essence et de l'existence et le rapport de l'homme à Dieu ; *Bacon*, la tâche technique de l'homme ; *Descartes*, le rôle déterminant du moi humain ; *Locke*, l'équilibre naturel des choses ; *Berkeley*, la transparence du sensible ; *Hume*, le doute, inhérent à toute connaissance humaine ; *Kant*, le fait de structures noétiques et morales, hiérarchisées en l'homme et lui permettant d'être connaissant et agissant dans le monde ; *Hegel*, les implications du devenir et de l'histoire, l'historicité même de l'homme ; *Marx* : la priorité relative du concret ; *Bergson*, les nouveaux rapports de la psychologie et de la métaphysique, la créativité ; les *existentialistes* : le rôle du néant dans la connaissance de l'être ; *etc.* *etc.*

C'est cette idée que Karl Jaspers évoque ici : « L'ensemble de la tradition nous a laissé un résidu précieux de vérités inépuisables et nous montre les voies nous permettant de philosopher aujourd'hui. La tradition, c'est la *profondeur aperçue, avec une attente inlassable*, de la vérité qui s'est faite pensée ; c'est la richesse inépuisable de quelques grandes œuvres ; c'est la présence de grands penseurs, accueillie avec respect ». (*Introd. à la philosophie*, traduction J. Hersch, 1962, p. 198.)

- 21.3 *Cette attente inlassable n'élimine en rien la tâche humaine à faire* (« praxis », comme disait déjà les Grecs, et comme le redit autrement Marx). Marx (après Hegel et Feuerbach) a justement dénoncé les ALIÉNATIONS qui ENCOMBRENT inévitablement la *marche humaine* et s'établissent solidement en STRUCTURES aliénantes : métaphysique abusive, économie abusive, état abusif, religion abusive, etc. Il a cru devoir dire qu'il faut *cesser d'interpréter métaphysiquement le monde* et qu'il ne faut que le CHANGER. (Cf. onzième thèse sur Feuerbach). De même Nietzsche refuse une métaphysique qui se donnerait pour accomplie définitivement sur des essences en soi, et proclame le sens unique de la vie et de l'avenir. Ces deux *témoignages* philosophiques ont leur valeur, mais le dernier mot *sur tout* ne s'y trouve pas dit pour autant.

Il faudra toujours *interpréter le monde*, selon le passé, le présent, la Nature, les acquis, les déficits, selon ce qui reste à faire, et selon ce qui manque à l'homme, dans l'immédiat, pour se bien comprendre.

Socrate dirait sans doute aujourd'hui que *toute idée peut devenir aliénante*, aussi bien celles d'être logique, de Nature, de Dieu, de Liberté, de plaisir, de projet, de société, d'inconscient, d'aliénation . . . L'homme n'est jamais tout à fait ce qu'il a à être. La connaissance doit le libérer, libérer en lui l'être.

22. Puisque la métaphysique est un projet noétique à plusieurs, l'outil (la structure) qu'on propose ici demande d'une part d'être confronté à l'histoire de la pensée philosophique, pour qu'il apparaisse légitime d'en *faire usage* au cours d'une ANALYSE plus approfondie des aspects de l'être, objet total de la

métaphysique. D'autre part, on sait maintenant d'avance que ce projet restera toujours imparfait, inachevé, à cause du mystère lui-même, de l'amplitude du temps, et des différences individuelles. L'homme passe par « un milieu des choses ». Il vit, observe, interprète, agit. Il est *médian et médiateur*, et l'*effort* est sa loi. Il participe au monde, aux autres, à Dieu ; il leur est présent, en même temps qu'étranger. Il est et devient. (Pindare : « Deviens ce que tu es »).

23.

*Vent d'Ouest*¹

Quand ce vent s'est levé qui m'ordonne de vivre,
Surgi du plus obscur que ma raison prétend ;
Quand, l'effort du gamin tirant sur l'occident
Le cerf pur, affolé, que notre plage enivre,

La machine a cherché l'azur qui la délivre ;
Alors m'est apparu qu'un séparable étant,
Qui n'a qu'on n'apprivoise et qui serait néant,
M'incite à l'employer plutôt que de le suivre.

Le Principe est à l'est, où tremblent nos appuis,
Et c'est en l'accident que l'âme se construit :
Il lui faut des objets, un levier, l'air tragique.

Je m'élèverais donc, contre l'air, sur midi,
Sans clamer que je sache ou doute d'où je suis :
Ma voie est mitoyenne, et moi, métaphysique.

PONDÉRATION HISTORIQUE DES SIX THÈMES

24. Il y a quelque fondement à une division quadripartite de l'histoire du développement philosophique en Occident, soit :

- 1) *l'antiquité* ; pensée *philosophique*, originelle, multiple, indissociée ;
- 2) *le moyen âge* (300-1440 A.D.) : pensée *onto-théologique*, protégée, sotériologique ; associée ;
- 3) *la modernité* (1440-1800) ; pensée *épistémologique*, vérificatrice
(Cf. Koyré : *Du monde clos à l'univers infini*) ;
Bacon-Galilée : les faits bruts et les lois ;

1. Pour avoir observé, sur une plage américaine, comment un gamin se trouvait faire nier la pesanteur à son cerf-volant en le tirant contre une brise venue de la terre ferme. « La terre nous en apprend plus long sur nous que tous les livres. Parce qu'elle nous résiste. L'homme se découvre quand il se mesure avec l'obstacle. Mais pour l'atteindre, il lui faut un outil (. . .), et la vérité qu'il dégage est universelle ». (Saint-Exupéry, *Terre des Hommes*).

Newton-Locke : avènement des « lumières » ; ambiguïté des rapports foi, métaphysique et science ; pensée dissociée : rançon de la critique ; transition vers des valeurs nouvelles ;

- 4) *l'époque contemporaine* : pensée *phénoménologique*, parallèle à la métaphysique ; exaspération de la liberté et de l'humanisme ; recherche soupçonneuse de l'humain ; bienfaits et dégâts de la technologie ; critique des pouvoirs et de l'inauthentique ; autonomie de l'art et de l'imaginaire ; découverte de l'interdisciplinaire ; nouveaux dialogues ; redécouverte de l'être ; besoin de simplifications ; nouvelle aspiration, épurée, d'une discipline logique, morale, politique et religieuse ; valeur irremplaçable du pluralisme et retour aux sources, en même temps que fuite en avant, et prospective.

25.

Grille de pondération historique des thèmes

	Ant. (1)	Med. (2)	Mod. (3)	Cont. (4)
a)	x	x	x	x
b)	x	x	x	x
c)	x	x	x	x
d)	x	x	x	x
e)	x	x	x	x
f)	x	x	x	x

— « Rien de réel n'est qu'une seule chose » (Valéry, *Cahiers*, IV, 836).

— Présence, oublié et récurrence de la vérité.

— Difficile accord de la vérité et de la vérification.

— Démystification de la conscience claire, des « isme » ou idéologies pathétiques.

— Prix onéreux souvent payé à la polémique : du temps ordinairement perdu.

— L'humanité évolutive : la même et changeante. Croire aux deux, voilà le difficile, le nécessaire, le métaphysique.

— *Avertissement* : caractère imparfait, exploratoire, de cette pondération.

26. (a-1). - Pensée ingénue, indissociée, non idéologique, amie-de-la-sagesse, *philo-sophique*. — La pensée comme étonnement essentiel, comme « embarras », i.e. « aporie » ; la pensée comme dévoilement (alètheïa) ; la pensée comme équation sujet-objet (Parménide) ; la pensée comme mesure (Protagoras . . . Platon . . .) ; la pensée comme mesure de l'action (Socrate) ; la pensée comme outil (les sophistes) ; le jugement suspendu (époque) (Épicure, Pyrrhon), etc. ; la pensée « logique ».

27. (a-2). - Pensée protégée et participée, *théo*-logique ; « croire pour mieux comprendre », « fides quaerens intellectum » ; Dieu-vérité ; débat des « deux » vérités. Retrouvailles de l'esprit avec lui-même . . . , rendant possible l'argument dit ontologique. Réunion de l'esprit et de l'élan affectif ; sécurité noétique inégalable, quoique séparée des modes concrets du savoir (les *sciences concrètes* viendront plus tard).

28. (a-3). - Pensée *épistém*-logique (par opposition à pensée sapientielle), (v.g. Galilée, Descartes, Bacon). L'aphorisme de Bacon indique la direction générale : « *Natura parendo vincitur* » : « Nature to be commanded must be obeyed ». Ceci rejoint le propos de Heidegger sur ce qu'est la science (au début de *Qu'est-ce que la Métaphysique ?*) — Naissance du *Mécanisme* moderne (Cf. Mersenne 1588-1648). — Pensée *critique* : Cf. Locke, Hume, Kant ; débuts de la pensée *historique* (Vico 1668-1744). Avènement des *Lumières*, i.e. du « rationalisme » ; le siècle des « philosophes » ; — Pensée ensuite dite *positive* (Comte 1798-1857), Spencer (1820-1903) ; vers le positivisme logique, au siècle suivant.
29. (a-4). - Pensée *phénoméno*-logique, et toutes ses implications ; (Hegel, Dilthey (1833-1911), Nietzsche, Husserl, Bergson (1859-1941)) ; pensée sociologique (Comte) (Durkheim, le structuralisme à venir) ; pensée *dialectique*, nourrie de contradictions et de médiations (v.g. Marx) ; sciences de l'homme ; prolifération illimitée des sciences . . . ; morcellement du savoir ; pluralisme des « spécialités ». Révolte et non-savoir.
30. (b-1). - Prééminence du *cosmos*, du *cosmo*-logique ; i.e. du sens du mouvement dans *l'ordre*, des corps célestes ; prééminence de la *nature* (omne vivens ex vivo) ; philosophie de la génération et de la corruption ; caractère irréfragable de la nature, alors apparentée au divin et au sacré.
31. (b-2). - Maintien de la nature comme source première, non connaissable, mais doublée de la *surnature*, la *grâce* (gratuite . . .), le surnaturel. Dans l'antiquité on disait que l'art imite la nature ; ici on dit que la grâce ne détruit pas la nature.
32. (b-3). - Observables « en soi », obéissant à des « lois » concrètes, le cosmos et la nature sont progressivement *détachés* de la transcendance en soi (le sacré, Dieu) en faveur du « transcendantal », *via* l'entendement humain, et apparaissent de plus en plus comme « *positifs* » : c'est-à-dire comme n'évoquant pas de *réalité-inconnaissable* (i.e. négative).
33. (b-4). - L'idée de « développement » ou « évolution » à l'intérieur même des « espèces ». — Donc, débordement du « devenir » sur les « faits » . . . ; relativité de plus en plus avouée des faits . . . (Einstein, Heisenberg) ; l'homme comme produit de la nature et débordant la nature . . . ; redécouverte de la nature (écologie, etc.).
34. (c-1). - Découverte incomplète de l'homme (v.g. les sophistes ; Socrate : « Connais-toi toi-même »). — Identité de l'homme et de l'âme, v.g. chez Platon ; l'homme tragique : Cf. Eschyle, Sophocle ; l'homme comique : Cf. Aristophane ; l'homme éthique et politique ; les dixux-surhumains ; ségrégation homme-libre et homme-esclave.
35. (c-2). - L'homme sauvé, sur-élevé ; image de Dieu. — Valorisation incontestable de la « personne » humaine. Dieu parmi les hom-

mes : l'Homme-Dieu. — Promesse d'une résurrection de la chair. — La nouvelle communauté humaine : l'Église. — Effacement relatif de l'homme mondain, civique. Apparition des nationalismes, d'un type d'homme qu'on dira plus tard « moderne ».

36. (c-3). - *Renaissance de l'humanisme* : Cf. Dante, Pétrarque, Rabelais, Léonard, Montaigne. — Réformes . . . , révolutions . . . ; recherche d'un idéal démocratique (liberté, égalité, fraternité).
37. (c-4). - Le « phénomène humain » reconnu (Cf. Teilhard) ; prolifération des manifestations de l'humain. — Terre des hommes. — Intersubjectivité mieux comprise ; l'idée d'« apprivoisement » ; l'« acceptation inconditionnelle d'autrui » ; prolifération des communications ; Tiers-monde ; décolonisation, intégration, etc. ; droits de la femme et de l'enfant ; responsabilité collective ; etc.
38. (d-1). - Projet limité, éthico-politique ; non-technologique.
39. (d-2). - L'idée de « salut éternel » domine le projet, au-delà. — Cependant, l'humanité « en marche » apparaît aussi davantage que dans l'antiquité ; de Rome et d'Athènes, la chrétienté a retenu l'idée d'un projet politique maintenant fondu dans l'immense brassage social que représente le moyen âge.
40. (d-3). - Grandes explorations dans tous les domaines ; découvertes techniques de plus en plus nombreuses et préparation du grand âge technologique. — L'idée de progrès se dégage progressivement. — Utopies scientifiques, sociales et politiques. —
41. (d-4). - Passage de la civilisation industrielle à la civilisation post-industrielle après le « climax » coïncidant avec le tournant du siècle. — Les premiers projets internationaux (S.D.N. et O.N.U., etc.). — Progrès des philosophies sociales. — Progrès inouï des communications, rendant possible le projet total de l'humanité. — Redécouverte des limites de l'homme ; appel aux arrêts de croissance (Le Club de Rome) ; — Redécouverte du sacré comme dépassement possible du projet humain.
42. (e-1). - Crainte révérentielle et affirmation rationnelle mitigée de l'existence de la transcendance en personne : dieu, les dieux. Dieu, 1^{er} moteur et providence. Des pré-socratiques aux stoïciens.
43. (e-2). - Prééminence de la transcendance. Tout passe par ce pôle, (v.g. art et science).
44. (e-3). - L'idée de Dieu, toujours maintenue, devient équivoque et fait apparaître le *déisme*, où Dieu est conçu de plus en plus exclusivement comme une « chose ». D'où un mouvement vers l'agnosticisme ou même le rejet total (athéisme) de Dieu et finalement la « mort » de Dieu.
45. (e-4). - Silence de Dieu ; recherche de Dieu. « Godless theology ». Godot.

46. (f-1). - « *Fatum* » antique (fatalité) ; mélange d'optimisme et de désignation. Importance de la vertu de courage dans l'antiquité. L'émergence du stoïcisme. L'existentialisme d'Épicure et de Lucrèce.
47. (f-2). - Sublimation du mal, attribué à une faute historique originelle. Le concept chrétien de prédestination, distinct de la fatalité antique, quoique déformé dans les querelles théologiques sur la grâce et la liberté (Cf. S. Augustin et Pélagé 360-440), (Cf. Molina 1535-1600, Calvin 1509-1564 et Jansénius 1585-1638). — (transition avec l'époque suivante . . .).
48. (f-3). - Ambiguïté du « meilleur des mondes » ; Leibniz (1646-1716) (théodicée) et Fontenelle (1657-1757 sic) ; *Candide*, de Voltaire (1694-1778) ; Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814) : *Études de la nature* ; déroute progressive des causes finales . . . ; littérature du « mal » ; (transition avec l'époque suivante . . .)
49. (f-4). - Philosophie de la révolte et de l'existence. — Philosophie de l'ambiguïté. — Libérations psychologiques. — Les poids de la liberté. Responsabilité et ouverture.
50. Nouvelle indication bibliographique.
51. Apparition, maintien, effacement, intensification ou récurrence historiques des six thèmes. Les *Weltanschauungen* comme tempéraments historiques. — « L'unité de l'expérience philosophique » (Gilson).

Transition

52. Dialectique du *trop* et du *trop peu* (Pascal etc.) appliquée aux six thèmes. Petite histoire des « isme ».

Thème (a) — De notre puissance de connaître (entendement, raison), on peut dire *trop* (rationalisme) et *trop peu* (agnosticisme, scepticisme) ; on peut *l'exalter outre mesure*, en la disant capable de RÉDUIRE le réel, et le mystère qu'il comporte ; on peut aussi exagérément *l'abaisser*.

Les deux attitudes s'expliquent aisément

- 1) *par* l'urgence pratique et sociale, où nous sommes plongés, de juger, de conclure, de décider, de déclarer, de faire ;
 - 2) et, d'autre part, *par* la conscience intime que nous avons de n'être pas les maîtres de la vérité, de flotter souvent à la surface des choses, d'être les jouets des événements, de déterminismes, etc.
- A. *Rationalisme*. Il est aisément explicable comme *tendance*. Pourquoi en effet cette puissance (la raison), sinon pour vaincre, surmonter, réduire ?
1. La plupart de nos jugements (jugements de faits) sont faciles à faire, portant sur des choses anodines, et peuvent s'autoriser d'être catégoriques : aller, venir, acheter, vendre, visiter, voir, sentir, arranger, organiser, etc. Le *fait brut*, physique ou historique, s'impose aisément à un *usage quotidien du réel*, impose spontanément de *tirer tout au clair*.

2. *Le langage reçu* donne facilement l'illusion de FIXER la vérité. À la limite, le dictionnaire contiendrait la vérité . . . L'imprimé, le médium, alors s'emparent de ces soi-disant vérités, déposées dans les *mots*, et surmultiplient l'illusion.
3. *La logique et les mathématiques* donnent aussi le change ; se donnent spontanément comme « l'idéal de connaissance vraie ». Ici, pour cause, *la preuve triomphe*. Et pourtant, elle n'est partout que « formelle », celle d'un contenant sans contenu.
4. *Le législatif* use de formules dites « légales », univoques, et favorisant encore l'impression que tout est *régissable*, simple, clair.
5. *La science et la technique* exigent, pour cause, la précision. Elles se doivent forcément d'escamoter le mystère des êtres, de la vie, des désirs, des personnes, de la profonde complexité sociale. Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée ; qu'on sache à quoi s'en tenir sur les poids, les mesures, l'heure des trains, la résistance des matériaux, etc.
6. Même *l'art* finit par s'enliser, être populaire ; il se mue en « formules » et devient « académique ». Pourtant « l'ennui naquit de l'uniformité », et l'art devrait être une perpétuelle création de nouveautés.
7. *La religion* elle-même devient « établie », codifie ses rites, ses règles, ses « dogmes ». Elle devrait pourtant toujours tout *remettre en question*, et porter essentiellement sur le mystère.
8. Enfin, *les simplifications idéologiques*, les étiquettes politiques, ont tendance à faire passer pour *défini* ce qui reste toujours à définir, à adapter, à transformer.

La philosophie pourra donc aussi, à son tour, comme reflet culturel, oublier la *diversité* de l'être ainsi *fixée* de mille manières. Elle aimera chercher à son tour des FORMULES, simplifier.

Mais le *vrai sens* de la puissance rationnelle de l'homme est d'ordonner nos multiples *impressions de connaissance*, sans les détruire ; sa *fonction* est de classer (v.g. vers une « cohérence maximale ») : de *réduire* ce qui est par trop *affectif*, mais non le réel lui-même, en vue d'une « connaissance la plus objective possible ». Exactitude n'est pas toujours RIGUEUR. La philosophie doit être partout *rigoureuse*, et *exacte* là où elle le peut (Cf. Aristote, Métaphysique, livre 2). La *clarté* trouvera son compte dans ce partage.

B. Agnosticisme, scepticisme.

De même que la raison, comme puissance réductrice, est faite pour rassurer notre pensée changeante et parfois inquiète, et soutenir par là notre « intelligence », non la remplacer, —

De même, le DOUTE est cette part de notre connaissance qui nous *avertit* qu'elle n'est jamais parfaite, qu'elle *n'épuise* rien (Cf. Socrate). Le doute, s'il est sincère, ne dit pas que notre esprit ne saisit rien, mais *qu'il ne saisit parfaitement le tout de Rien*.

Pourquoi alors oublie-t-on souvent cette vraie signification du doute, et sa fécondité ?

1. parce que la vie problématique de l'intelligence est *difficile à porter* ;
2. parce que nos sens, notre inconscient, notre raison, les discours, *souvent nous ont trompés* ;
3. parce qu'on se donne parfois l'air d'être sage en doutant de tout ; en ne faisant valoir, par ressentiment, que cette virtualité paresseuse et insolente.

Conclusion.

Si l'homme est capable de *doute* et de *rigueur*, c'est qu'il est appelé à *juger*, au milieu des choses où il se trouve, c'est-à-dire au cœur de ce *mélange* : clarté-ténèbres, déterminismes-liberté, tradition-progrès, acquis et tâches à faire, — *qui est la vie*.

Thème (b) : Nature. —

- 1) Dire *trop* de la nature (i.e. de la *matière* et de ce qui en surgit), c'est dire qu'elle existe *en soi*, comme une sorte d'étoffe (anglais : *stuff* ; allemand : *Stoff*) ; comme FAIT tout-puissant, capable *par soi* de tout, et construisant tout *mécaniquement*, sous couvert de pure *complexité*, de pur *hasard*, de pure *probabilités* ; comme *Fait brut* (and so what ?) qu'elle semble être ; c'est oublier qu'elle n'est que du TRAVAIL, de l'*instrumental*.
- 2) Dire *trop peu* d'elle, c'est sous-estimer ce qu'elle porte en elle de possibilités *réelles* (et non seulement statistiques), de *projets* (donc d'Esprit) ; c'est sous-estimer la *causalité* efficiente qu'elle représente, la *finalité* qu'elle recèle.

Thème (c) : l'homme, la conscience. —

- 1) Dire *trop* de l'homme, c'est oublier de quoi il est *fait* et *dépend*, en arrière.
- 2) Dire *trop peu* de l'homme, c'est oublier de quoi il est *capable*, comme héritier et maître de la Création ; c'est, entre autres choses, oublier ce qu'il est capable de *dire*, *métaphysiquement*, et que rien ni personne ne peuvent dire, sans lui.

Thème (d) : projet de l'homme. —

- 1) Dire *trop* du projet de l'homme, c'est la *démésure* même ; c'est croire exagérément au *progrès*, s'en remettre béatement à la science et à la technologie, à l'utopie pure ; c'est s'imaginer pouvoir « sortir de la nature », défier absolument la mort.
- 2) Dire *trop peu* du projet de l'homme, c'est se résigner passivement et facilement, s'en remettre à l'effort d'autrui ou à la critique oisive ; c'est oublier la grande espérance qui nous est *indiquée* dans la nature (v.g. pouvoir rapide de cicatrisation des blessures et des plaies, courage des animaux) ; c'est oublier les possibilités constructives et adaptives de la jeunesse, la valeur de l'auto-critique personnelle, sociologique et religieuse ; c'est *démissionner* devant l'effort et les renouvellements possibles ; c'est manquer de *sens politique*.

Thème (e) : la Transcendance, Dieu. —

- 1) Dire *trop* de Dieu, c'est prétendre qu'on le connaît quand on a compris qu'il *faut* qu'il existe ; c'est croire « absolument » aux modes humains de discours que nous formons pour parler de lui et scruter Sa sagesse, Ses projets.

- 2) Dire *trop peu* de Dieu, c'est oublier qu'il dépend de nous qu'il soit dit qu'Il existe ; c'est faire paresseusement confiance à des MOTS : matière-en-soi, hasard, progrès, pour fonder toutes choses ; c'est croire que Dieu ne peut pas faire que quelque chose soit, hors de Lui (si l'on peut dire), et venu de rien d'autre que Sa puissance ; c'est croire qu'il ne peut pas créer un autre être *intelligent et libre*.

Thème (f) : Destin de l'homme, ébec, mal, malice. —

- 1) Dire *trop* du destin de l'homme, c'est se satisfaire d'une justice qui serait enclose dans le temps ; c'est (en manichéen) croire au MAL en soi, alors qu'il peut n'être qu'une « privation » ; c'est s'apitoyer indûment sur des malheurs qui passent ; c'est cultiver un ressentiment propre à excuser notre paresse et la perte du sens de notre dignité ; c'est refuser de voir les défis où ils sont, dans le temps et au-delà.
- 2) Dire *trop peu* du destin de l'homme et du mal, c'est oublier confortablement la souffrance des « autres » ; c'est faire un usage prématuré de l'idée que le bien sort souvent du mal ; c'est boucher l'avenir de l'homme ; c'est dire que l'homme n'est pas capable de malice et d'un refus coupable de Dieu.

CONCLUSION GÉNÉRALE de cette dialectique

L'homme se définit pas sa situation *médiane*, en ce qu'il est, doit penser, dire et faire. La Sagesse qui lui est demandée ne peut résulter que d'un équilibre entre une *tension* et un *consentement* (abandon), entre le plaisir et la révolte. Exercée, cette attitude devient « habitus », seconde nature, force, (« virtus »), qui lui permet de *vaincre*, de surmonter le non-sens, *pour autant toujours que cela est possible, à mesure humaine*.

Université de Sherbrooke