PER
P-453

LA PETITE REVUE DE PHILOSOPHIE

SOMMAIRE
Printemps 1986
Vol. 7, no 2

Liminaire III

L'HÉRITAGE D'EDWARD SAPIR (1884-1939)

Présentation
Robert Nadeau 3

La contribution de Sapir à l'étude du langage
Gilles Bibeau 5

L'hypothèse Sapir
David Fielding 17

Commentaires sur les contributions de Gilles Bibeau et de David Fielding
Claude Gagnon 47

Enseigner la linguistique
Quoi enseigner? Comment enseigner?
André G. Turcotte 57

Les trois coups de la communication théâtrale
Brigitte Purkhardt 69

1976/1986 Heidegger dix ans après
Pierre Desjardins 93

Notule sur une édition privée de *Être et temps*
Roland Houde 107

Idéologie et utopie dans le *De Monarchia* de Dante
Claude Savary 111

Le féminisme sera-t-il au rendez-vous du Grand Soir?
France Giroux 131

Collège Édouard-Montpetit, Longueuil, Québec

Ce quatrième numéro de *La petite revue de philosophie* est subventionné par les Services de l'édition du Collège Édouard-Montpetit.

Direction:
Claude Gagnon, dép. de philosophie
Claude Giasson, dép. de philosophie

Comité de rédaction:
Pierre Aubry, dép. de physique
Marc Chabot, dép. de philosophie (Cégep F.-X. Garneau)
Louise Defoy, bibl. (Collège Notre-Dame)
Brigitte Purkhardt, dép. de français
Réal Rodrigue, dép. de philosophie
Philippe Thiriart, dép. de psychologie

Administrateur délégué:
Danielle Garcia

Dactylographie des manuscrits:
Anny Vossen

Maquette:
Philippe Côté

Correcteurs d'épreuves:
Brigitte Purkhardt
Jacques Ruelland

Composition et mise en pages:
Helvetigraf, Québec

Impression:
Imprimerie Veilleux
203, Chemin des pionniers,
Cap St-Ignace, G0R 1H0

Distribution:
En abonnements:
Sylvie Lemay
Services de l'édition
Collèges Édouard-Montpetit
(adresse ci-dessous)

En librairies:
Diffusion Parallèle Inc.
815, Ontario est,
Montréal, Qc H2L 1P1

Correspondance:
Madame Linda Lépine
Secrétariat général
945, chemin de Chambly
Longueuil, Qc J4H 3M6

Dépôt légal: Bibliothèque nationale, 1er trimestre de 1986
Bibliothèque nationale du Canada: ISSN 0709-4469
Périodique semestriel: prix du numéro **5,00 $** (**4,50 $** étudiants)
abonnement institutionnel annuel **15,00 $**

Vol. 7, n° 2, printemps 1986

Liminaire

LA PETITE REVUE DE PHILOSOPHIE, c'est une alternative entre la famine et l'indigestion. Je m'explique. Combien de fois vous est-il arrivé de lire un bon article dans un journal, tout en déplorant le fait qu'il soit trop court, ou inversement, de lire un livre tout en vous demandant pourquoi l'auteur mettait tant de temps à en venir aux faits? Ces petits malheurs de la culture ne risquent pas de vous arriver ici. Nos textes ne doivent être ni trop longs, ni trop courts. Bien sûr, il serait effronté d'affirmer que nous avons trouvé la solution idéale, et ce n'est pas le but de notre revue. Mais les productions culturelles de notre genre n'existeraient plus que nous devrions les inventer, ne serait-ce que pour permettre à toutes les «manières d'écrire» d'exister.

Je ne sais pas combien de conférences et d'ateliers il peut y avoir en une seule année au Québec, mais il est important que toute cela soit conservé ailleurs que dans les fonds de tiroirs des institutions scolaires. Ce n'est pas la première fois que LA PETITE REVUE DE PHILOSOPHIE permet à ses productions de se donner un autre public. Ainsi, dans ce numéro du printemps 86, le dossier sur l'héritage d'Edward Sapir vous permet d'être là où vous ne pouviez être. Il est suivi de deux textes sur Heidegger qui font la preuve que nos interrogations sur ce philosophe sont loin d'être épuisées. Si l'utopie vous intéresse comme concept, vous pourrez vous y frotter et en profiter pour rencontrer du même coup Dante et le féminisme. Ajoutons à tout cela un texte particulièrement éclairant et documenté sur la sémiotique et le théâtre.

Tout cela ne peut pas se dire ailleurs. LA PETITE REVUE DE PHILOSOPHIE est un lieu de réflexions sur les langages culturels.

La circulation des idées dans une société comme la nôtre demeure un «casse-tête». Nous sommes un morceau de ce «casse-tête». Nous n'avons pas d'autre intention que de rassembler. Merci à toutes les personnes qui ont œuvré à la publication de ce numéro. Bonne lecture.

Marc Chabot

L'héritage d'Edward Sapir (1884-1939)

Table ronde du XVIII^e congrès
de l'Association Canadienne de Philosophie
Montréal, le 28 mai 1985

(Président de la séance: François Latraverse, professeur au département de philosophie de l'UQAM)

Nous remercions le Professeur T. Chwojka, du département d'anthropologie de l'Université de Montréal, pour cette photo d'Edward Sapir.

Présentation

Robert Nadeau

Professeur au département de philosophie de l'UQAM

En mai 1985, soit du 28 au 31 plus précisément, l'*Association Canadienne de Philosophie* tenait son congrès annuel dans le cadre plus général du Congrès des Sociétés Savantes. Cette fois, c'était au tour de l'Université de Montréal d'accueillir les congressistes. Comme à l'accoutumée, ce congrès devait être l'occasion pour les philosophes canadiens, anglophones et francophones, de se communiquer des résultats de recherche intéressants. Du côté francophone, vingt-trois personnes inscrivirent une communication libre sur des sujets touchant aussi bien la logique, la philosophie du langage, l'épistémologie, l'éthique, la philosophie politique et la métaphysique.

Comme à chaque rencontre annuelle maintenant depuis plusieurs années, ce congrès est également l'occasion de la tenue de symposia visant plus expressément l'échange de vues, voire même la confrontation des perspectives, sur un thème convenu d'avance. Il arrive que les sujets retenus le soient dans le but de souligner l'anniversaire de certains événements particuliè-

rement marquants pour la communauté philosophique. Par exemple, la rencontre de mai 1985 comportait au programme un symposium sur Michel Foucault, décédé peu auparavant, de même qu'un symposium destiné à commémorer le tricentenaire de naissance de Berkeley ainsi qu'un autre visant à marquer le centenaire de naissance de Niels Bohr. C'est dans ce cadre précis que prit place le symposium sur l'œuvre scientifique et philosophique du grand linguiste Edward Sapir, né quelque cent ans plus tôt.

L'occasion fut belle d'apprécier les facettes multiples de l'œuvre de Sapir et de constater que son œuvre scientifique comporte de nombreuses ramifications philosophiques dignes d'intérêt. Et justement, les participants eurent l'occasion de constater également à quel point cette œuvre est méconnue des philosophes contemporains. Ce symposium aura atteint le but qui lui fut fixé s'il incite à découvrir l'œuvre de Sapir dans ce qu'elle eut de scientifiquement audacieux et de philosophiquement pertinent. L'idée de donner suite à cette rencontre savante par la publication du texte des exposés qui y furent présentés nous en approche expressément. C'est pourquoi, à titre d'organisateur de ce congrès pour la section francophone, et surtout à titre d'instigateur du symposium Sapir, je m'en réjouis fortement.

1. La contribution de Sapir à l'étude du langage

Gilles Bibeau

Professeur à la Faculté des sciences de l'éducation de l'Université de Montréal

Malgré le fait que j'avais acheté, durant mes études, deux livres contenant des œuvres de Sapir, je ne m'étais pas rendu compte à quel point il avait influencé mes professeurs et surtout mon premier maître de linguistique, Jean-Paul Vinay. Cette influence n'était pas toujours directe, elle passait parfois par Troubetzkoy et Martinet, mais je me rends compte aujourd'hui, en relisant l'auteur dans le texte, que sa pensée, ses exemples en langues amérindiennes, sa méthode d'analyse et sa typologie structurale inspiraient les enseignements que je recevais.

J'ai à mon tour transmis plusieurs de ces éléments à des élèves qui ne savent sans doute pas la dette qu'ils ont contractée à l'égard de ce linguiste anthropologue, doublé d'un critique musical, écrivain et psychologue. Il a vraisemblablement eu des contacts précis avec les œuvres de Freud, d'Adler et de Jung, sans compter la plupart des anthropologues et linguistes de son temps et antérieurs à lui, comme von Humbolt, par exemple.

C'est en effet à Edward Sapir que la linguistique moderne doit en bonne part ce que l'on appelle la linguistique fonctionnelle. Et Martinet, le principal artisan avec Troubetzkoy et Hjelmslev de cette méthode d'analyse, ne cache pas ses sources en faisant même l'éloge de Sapir (*Langue et fonction,* 1969, p. 84) surtout à propos de sa typologie universelle des langues.

Dès 1921, dans le seul livre qu'il a publié, *Language,* Sapir insiste longuement sur la différence fondamentale entre la forme des sons du langage et de ses unités lexicales et grammaticales et leur fonction. Pour lui, l'objet principal de la linguistique est la forme, mais le critère d'analyse est la fonction. Chez lui sont présentes les notions de systèmes (Patterns), d'oppositions phonologiques, de structure, de variations combinatoires, de trait pertinent, de signification fonctionnelle, de synchronie-diachronie, de langue-parole, de discontinuité, de traits phonétiques distinctifs, notions et appellations encore largement utilisées en phonologie et en linguistique.

Il faut peut-être résister à la tentation de juger l'œuvre de Sapir à partir des méthodes et des critères actuels de la linguistique. Sa réflexion sur le langage se situe au début du siècle, en même temps que la naissance de la linguistique structurale, au moment où la linguistique historique et comparative s'essoufle et où la phonétique dure prend le dessus. Mounin signale, dans sa *Linguistique du XX^e siècle*, que Sapir est l'un des principaux témoins américains du grand tournant que la linguistique a connu entre 1900 et 1930. Il dit également que son livre *Language* est l'une des grandes introductions à l'étude du langage. Il demeure encore aujourd'hui un ouvrage que tout linguiste et tout spécialiste des autres sciences humaines ne peut se priver de lire (ou de relire): s'il n'est pas la meilleure introduction à la linguistique descriptive comme discipline scientifique parce qu'il situe toujours l'étude du langage à un niveau très général, il constitue l'une des meilleures

introductions à l'étude du phénomène langagier pris dans son ensemble ou, comme le disait la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* au moment de sa parution en français, en 1953, «l'un des ouvrages les plus originaux et les plus pénétrants qui aient été consacrés à la théorie générale du langage». Dépouillé de l'artifice scientifique ou du jargon technique, il nous conduit à l'observation intelligente des différents aspects du langage humain. Il aborde, dès 1921, des questions qui ne seront étudiées plus en profondeur que beaucoup plus tard, comme les effets des contacts interlinguaux, les interférences linguistiques, les rapports entre la linguistique, les arts et la littérature, la distinction entre les caractéristiques culturelles et sociales et les caractéristiques linguistiques. Une phrase comme celle-ci, par exemple, pourrait se trouver dans les travaux les plus modernes de la neurologie linguistique:

> L'impulsion qui fait parler (les humains) prend d'abord naissance dans le domaine des images auditives et est ensuite transmise aux nerfs moteurs qui commandent les organes de la parole (*Le Langage*, p. 21).

Dans son article le plus connu «La réalité psychologique des phonèmes» publié originellement en français, sous ce titre, en 1933, il reprend de façon systématique la discussion de l'opposition qui existe entre la phonétique (étude physiologique des sons) et la phonologie (étude psychologique des sons). Dans les termes de l'auteur, cette opposition est celle qui existe entre ce que le locuteur dit et ce qu'il veut dire ou pense dire ou encore entre la réalité sonore analysable et la représentation mentale que l'individu s'en fait dans le réseau d'oppositions phonologiques. Son insistance sur cette distinction est certainement une réaction à l'école mécaniste, physiologiste, phonétique qui s'est développée avec tant de succès entre 1850 et 1930 et qui postulait qu'il n'y avait pas d'autre analyse des sons de la langue que l'analyse «scientifique» au sens étroit du terme, c'est-à-dire instrumentale. La position de Sapir

dans cet article est très probablement aussi une réaction au changement d'attitude de son célèbre contemporain Bloomfield qui, dans la première version de son livre *Language*, parue en 1914 sous le titre *Introduction to the Study of Language,* avait adopté une position psychologiste sous l'influence avouée de Wilhelm Wundt, mais avait modifié sa position dans la version révisée de 1933, adoptant alors la position structuraliste étroite, qui sortait pour ainsi dire la sémantique du champ de la linguistique.

Il serait aberrant de dire que Sapir n'est pas un formaliste et qu'il n'accorde pas d'importance à l'étude indépendante de la forme parce qu'il se réfère constamment à la représentation mentale: au contraire, il ne cesse d'insister sur la nécessité de bien identifier la forme et de montrer qu'une même forme peut avoir plusieurs fonctions et que plusieurs formes peuvent occuper une même fonction. C'est même là, pour lui, le défi du linguiste d'apparier les formes aux fonctions, en insistant même, comme l'a fait Bloomfield, sur la relative indépendance de chacune, dans le sens que les formes ont leurs propres règles et les fonctions sont variables. On pourrait mieux situer la différence entre les deux linguistes en disant que là où Bloomfield recherche des critères strictement formels pour distinguer les unités linguistiques, en excluant les variations sémantiques qui n'ont pas de correspondance formelle, Sapir se montre moins tâtillon et ne refuse pas de reconnaître comme un problème linguistique l'existence de concepts ou de signifiés qui ne correspondent pas un à un à des signifiants, qu'ils soient morphologiques, phonologiques ou syntaxiques.

Sapir a une préoccupation que nous appellerions aujourd'hui écologique ou intégrative. Il s'intéresse moins à ce qui définit la linguistique comme science qu'aux relations nécessaires entre la linguistique et les autres sciences humaines (sociologie, ethnologie, philosophie, psychologie) et entre la linguistique et les

sciences de la nature (biologie et physique) et prend le temps de rédiger un article à ce sujet («Place de la linguistique parmi les sciences», 1929). Il s'intéresse également aux rapports étroits entre la langue et la société, entre la langue et la réalité physique, entre la langue et la littérature, la langue et les formes d'art, la langue et la culture. On peut d'ailleurs constater que ses travaux sur la culture et la psychologie sociale sont aussi nombreux que ceux sur la linguistique. En vérité, Sapir est un chaînon important de la chaîne qui unit Boas, Margaret Mead, Bateson, Goffman, E.T. Hall et Birdwhistel, chaîne qui a développé la recherche anthropologique, philosophique et psychiatrique et a entretenu jusqu'à nos jours un mouvement très important de pensée sur le caractère systémique des éléments culturels dans les sociétés. Encore aujourd'hui, la lecture des articles de Sapir sur la linguistique générale et sur la communication pourraient inspirer plus d'un philosophe du langage et plus d'un pédagogue de la communication. Je cite pour preuve cet extrait d'un article, intitulé lui aussi «Language», publié en 1933 (*Selected Writings*, Mandelbaum, p. 15; traduction J.-E. Boltanski, *Linguistique*, p. 40).

> Il est difficile de voir nettement les fonctions du langage, parce qu'il est si profondément enraciné dans l'ensemble de l'activité humaine que les aspects fonctionnels de notre comportement conscient où il ne joue aucun rôle sont sans doute fort rares. On dit généralement que la communication est la fonction primaire du langage. Ce point n'est guère discutable à condition, cependant, de garder présent à l'esprit qu'une communication effective peut s'établir sans recours à la parole proprement dite et que, d'autre part, le langage joue un rôle important dans ses situations qui semblent ne rien avoir à faire avec les problèmes de la communication. Dire que la pensée, qui n'est guère possible sous une forme soutenue sans l'organisation symbolique fournie par le langage, est la forme de communication dans laquelle celui qui parle et celui à qui l'on parle se confondent en une seule personne, c'est tomber dans un cercle. L'usage autistique que les enfants font du langage semble montrer qu'on a

trop mis l'accent sur la fonction de pure communication. Il est préférable d'admettre que le langage est avant tout une actualisation vocale de la tendance à voir la réalité de façon symbolique et que c'est précisément cette qualité qui en fait un instrument propre à la communication, instrument que les échanges et les relations résultant de la vie en société ont compliqué et raffiné jusqu'à lui donner la forme que nous lui connaissons aujourd'hui.

Outre les fonctions très générales dont s'acquitte le langage dans les domaines de la pensée, de la communication et de l'expression et qui sont contenues implicitement dans sa nature elle-même, il faut signaler certaines fonctions secondaires qui présentent un intérêt particulier pour ceux qui sont tournés vers l'étude des sciences sociales.

Le langage est un puissant instrument de socialisation, sans doute le plus puissant de tous. Par là, nous ne voulons pas dire seulement que de véritables relations sociales ne sauraient exister si le langage lui-même n'existait pas (ce qui est parfaitement évident), mais que le simple fait de posséder une langue en commun constitue un symbole particulièrement puissant de la solidarité sociale qui unit les individus locuteurs de cette langue. [...]

Le rôle joué par le langage dans l'accumulation culturelle et la transmission historique est évident et important. [...]

Si le langage est une force de socialisation et d'uniformisation, il est aussi le plus puissant des facteurs qui contribuent au développement de l'individualité. [...] La facilité avec laquelle les mots répondent aux exigences de l'environnement social et, en particulier, l'aptitude à adapter son langage aux habitudes linguistiques des personnes auxquelles on s'adresse, autant de signes complexes révélateurs de la personnalité.

Les phrases suivantes tirées de son livre *Language* (traduction, *Le Langage*, p. 19-20) pourraient bien faire l'objet d'un nouveau colloque:

L'idée chère à bien des gens selon laquelle ils peuvent penser et même raisonner sans langage est une illusion.

> L'illusion semble due à de nombreux facteurs: le plus simple de ces facteurs est que nous sommes incapables de faire une distinction entre l'image et la pensée.
>
> [...] La pensée la plus intangile peut fort bien n'être que la contrepartie consciente d'un symbolisme linguistique inconscient...

ou encore (*Ibid,* p. 26):

> Les idées populaires, quant à l'extrême pauvreté d'expression des langues primitives, sont de vulgaires fables.
>
> [...]
>
> Le moins évolué des Bochimans sud-africains s'exprime en formes d'une grande richesse d'expression qui dans leur essence, peuvent parfaitement se comparer à la langue d'un Français cultivé...

Voilà de quoi relancer la querelle du joual et celle du semi-linguisme qui s'est fait jour en Suède récemment (Skutnabb-Kangas et Toukomaa, 1976) et qui est allègrement entretenue (Cummins, 1981) parce qu'elle constitue une réaction facile à la diversité linguistique. L'auteur de *Language* nous met justement en garde contre des vues restrictives sur les possibilités langagières des communautés et des individus.

Ce qui ne cesse d'impressionner chez cet ethnologue c'est sa culture et sa profondeur de réflexion. Il met son lecteur constamment en garde contre les conclusions hâtives, contre les interprétations excessives et multiplie les exemples et les illustrations dans des langues exotiques dont on peut soupçonner qu'il en a étudié une bonne trentaine, sinon davantage. C'est cette culture qui l'amène à traiter de façon nouvelle les méthodes de classification universelle des langues du monde et à en refaire la typologie. Sa contribution dans ce domaine est celle de briser la théorie trop explicitement génétique et de la remplacer par une théorie structurale, ce qui a pour effet de permettre le classement de nombreuses langues dont on ne connaît pas l'histoire

et le rattachement à une famille particulière, comme les langues africaines et surtout les langues amérindiennes, et de refaire le classement de certaines langues, comme le thibétain (classé comme langue infléchie et reclassée comme langue fusionnante). En fait, ce qu'affirme fortement Sapir, c'est que la génétique ou le lien historique est une chose, mais le comportement formel est une autre chose.

Il établit trois critères distincts de classification qui ne se réfèrent pas à la généalogie simple:

1) le degré relatif de synthèse ou de complexité des mots de la langue (mode de composition), par lequel on classe les langues selon qu'elles sont *analytiques* (chinois, siamois, éwé, birman, thibétain, cambodgien...), *faiblement synthétiques* (anglais, français, espagnol, allemand...), *synthétiques* (arabe, sanskrit, grec, latin...) *polysynthétiques* (esquimau, algonquin...);

2) le degré de cohésion ou de fusion entre les différentes parties d'un mot (mode de dérivation), par lequel on regroupe les langues sous les types *isolant* (altaïque, turc, finnois, bantou, basque...), *agglutinant* ou accumulant des affixes (chinois, éwé, polynésien...) et *fusionnant* ou infléchi (cambodgien, français, allemand, algonquin, anglais, latin, grec...);

3) la mesure dans laquelle les concepts relationnels fondamentaux du langage sont directement exprimés à travers les rapports syntaxiques qui peuvent être simples ou complexes, purs ou «mêlés».

C'est ainsi qu'il peut rapprocher des langues géographiquement et historiquement éloignées et séparer des langues historiquement liées. «Il semblerait presque que les traits linguistiques qui sont facilement concevables comme indépendants les uns des autres, qui semblent bien n'avoir aucune parenté en théorie, ont néanmoins une tendance commune à se soumettre de la même façon à une force profonde qui les pousse vers

une forme donnée et domine leur évolution» (*Le langage*, p. 140).

Ce qu'affirme également Sapir, c'est que la génétique ou le lien historique est une chose, mais l'évolution est une autre chose: une langue classée comme descendant d'une famille dite synthétique, par exemple le français du latin, n'en est pas moins beaucoup plus analytique que son ancêtre parce qu'elle a évolué dans une nouvelle direction. Cette observation le conduit à nuancer de façon beaucoup plus grande l'appartenance de telle langue à telle classe de langue et à définir plusieurs critères de classement qui se superposent et de dire, par exemple, que le français est une langue plutôt analytique (bien que faiblement synthétique), et à rapports syntaxiques mêlés (sans ordre très rigide).

Un des gestes très importants de Sapir, en ce début de siècle américain où les préjugés raciaux et ethniques connaissaient une grande force, a été la démonstration qu'il n'existe pas de corrélation entre la race, les mœurs et la langue. Son insistance sur les fondements essentiellement sociaux du langage illustre bien sa méthode ethnographique et son souci de démêler les concepts, sans pour autant abandonner l'histoire et les spécificités de chacune des langues. Et en cela, il se distingue de plusieurs intellectuels de son époque. Quant à sa position sur le déterminisme linguistique, souvent formulée sous le titre d'hypothèse Whorf-Sapir, elle a vraisemblablement été exagérée et repose sur ce qu'on pourrait appeler des ambiguïtés d'expression, comme cette phrase: «Le langage est un guide de la réalité sociale» ou encore sur le concept d'intériorité des symboles représentés par les formes, concept resté vague malgré sa répétition et malgré un article entier sur le symbolisme.

Son intérêt pour la création d'une langue artificielle universelle n'était-il pas plus pédagogique que philosophique et ne visait-il pas justement à mettre en valeur l'idée et l'attitude du détachement ethnique?

Mais à défaut de documents ou de témoignages plus précis, nos interprétations à ce sujet resteront des interprétations post factum sans grand intérêt épistémologique.

Pour résumer, la contribution de Sapir à la linguistique me paraît se situer à trois niveaux principaux:

1) D'abord en linguistique générale.

Au total, Sapir a écrit beaucoup plus de lignes dans ce domaine qu'en tout autre, y compris la phonologie, et a pratiquement abordé toutes les questions fondamentales à propos du langage: sa longue recherche d'une typologie universelle des langues et le soin qu'il apporte au fait de ne pas sortir la langue de son milieu social pour l'analyser ne laissent aucun doute à cet effet.

2) En second lieu, dans le domaine des langues amérindiennes.

Mais là, il est possible de se laisser leurrer par les apparences: en fait, Sapir n'a pas publié, à ma connaissance, de description un peu élaborée d'une langue ou d'une autre, bien qu'il ait abondamment parsemé ses textes d'exemples amérindiens et africains. En fait, les exemples amérindiens servent à étoffer l'étude de questions plus générales, à illustrer un phénomène, à contraster avec les langues européennes, à élargir la perspective: on constate par ailleurs que les exemples utilisés manifestent à n'en pas douter une compréhension qui paraît profonde au moins des structures générales des langues amérindiennes. Son contact avec elles lui aura permis d'atteindre un niveau remarquable de détachement par rapport à l'anglais et une attitude universaliste dans l'analyse linguistique. Ce qui est à n'en pas douter le début de la science.

3) Enfin en phonologie.

C'est sans doute là la contribution la plus forte de Sapir au titre de l'originalité et de la puissance d'analyse. Je dis cela, car même dans ses articles portant sur des éléments anthropologiques, il discute phonologie! Bien qu'il n'ait pas réussi à clarifier autant que Martinet l'a fait plus tard les sources de l'évolution des systèmes phonologiques, il a su dégager les rapports nécessaires entre forme et fonction et à en tirer l'idée structuraliste d'indépendance relative des deux et à mettre au point les critères d'analyse pour les distinguer.

Vraisemblablement influencé par le structuralisme psychologique allemand de la fin du XIX^{e} siècle, mais aussi préoccupé par la résonnance sociale des formes, il dessine les jalons d'un fonctionnalisme linguistique qui survivra aux États-Unis mais surtout dans le sillon de l'anthropologie et de l'ethnologie linguistique. Chapeau Sapir!

Références bibliographiques

CUMMINS, J., «The Role of Primary Language Development in Promoting Educational Success for Language Minority Students», in *Schooling and Language Minority Students: a Theoretical Framework*. Sacramento, California, Office of Bilingual Bicultural Éducation, 1981.

MANDELBAUM, D., *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality* (45 articles divers), University Press of California, 1949. Parus en français aux Éditions de Minuit (Boltansky éd.) sous les titres: *Anthropologie 1, Culture et Personnalité; Anthropologie 2, Culture; Linguistique.*

MOUNIN, G., *La Linguistique du XX^e siècle*, Paris, P.U.F., 1972.

SAPIR, E., *Language*, New York, Harcourt & Brace, 1921. Trad. française: Paris, Payot, 1953.

SAPIR, E., «Sound Patterns in Language», in *Language*, I, 1925.

SAPIR, E, «La réalité psychologique des phonèmes», in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1933.

SKUTNABB-KANGAS, T., et TOUKOMAA, P., *Teaching Migrant Children's Mother Tongue and Learning the Language of the Host Country in the Context of the Socio-Cultural Situation of the Migrant Family*. Research Report n° 19, University of Tampere, 1976.

2. L'Hypothèse Sapir[1]

David Fielding

Professeur au département de philosophie
et d'anglais
du CEGEP Dawson

Le centenaire d'Edward Sapir sert de prétexte à ces réflexions. Il est normal dans de telles circonstances d'utiliser des termes comme «mémorable», «inoubliable», etc. Mais cette fois je dérogerai à la règle. Le professeur Bibeau avait raison de souligner qu'on se souvient de Sapir surtout pour l'influence qu'il exerça sur ses étudiants et disciples. Oui, mais nous nous rappelons ses influences et nous oublions Sapir lui-même. Nous oublions qu'il était quasi canadien: parmi les meilleurs travaux qu'il publia durant son séjour de quinze ans (1910-1925) à Ottawa figurent ses études sur les langues amérindiennes des tribus canadiennes (par exemple celle sur le Nootka de l'île de Vancouver). Nous oublions qu'il s'intéressait au patrimoine québécois: il était co-éditeur avec Marius Barbeau — dont nous nous souvenons — de *The Folk Songs of French Canada.*

1. Le texte qui suit a été révisé et retraduit avec l'aide de Lysanne Langevin du département de français du CEGEP Édouard Montpetit.

Nous oublions qu'il a à toute fin pratique inventé le concept moderne du «phonème» (qu'on attribue surtout au Cercle de Prague). Et le pis de tout, nous nous souvenons de lui pour son apport à la soi-disant «hypothèse Sapir-Whorf». Ici encore une fois, c'est Whorf, plutôt que Sapir, qui retire le prestige. Cependant le scandale c'est que Sapir a fait un effort particulier et répété pour précisément nier la thèse whorfienne; thèse selon laquelle la langue détermine soit les phénomènes culturels spécifiques soit la réalité objective comme telle.

Donc avant de commencer, j'aimerais souligner combien je partage le jugement du professeur Bibeau (voir le texte qui précède, p. 13) à propos de l'«exagération» des opinions de Sapir concernant le déterminisme linguistique... J'irais même plus loin: non seulement est-ce «exagéré» mais c'est aussi falsifié. Et je voudrais également corroborer la constatation du professeur Bibeau, à savoir que selon Sapir «il n'existe pas de corrélation entre la race, les mœurs et la langue» (voir plus haut, *ibid.*). Pourtant ceci constitue l'essence de l'«hypothèse Sapir-Whorf» telle qu'on l'entend habituellement. Par conséquent dans cette communication je tenterai de retirer l'élément whorfien de «l'hypothèse Sapir-Whorf» dans l'espoir d'identifier ce qui constitue véritablement le résidu sapirien: «l'hypothèse Sapir». Voilà quelque chose de très différent. Ce sera plutôt de la philosophie que de l'anthropologie ou que de la linguistique. Finalement je soutiendrai, encore en accord avec le professeur Bibeau, que la pensée de Sapir sert d'inspiration pour tout un programme de philosophie du langage.

Ma communication comprendra deux volets composés de trois sections chacun. Premier volet: 1) Compte-rendu de la position whorfienne. 2) Exposé des arguments de Sapir contre cette position. 3) Compte-rendu de la différence entre Sapir et Whorf à partir de leur orientation philosophique divergente. Deuxième volet: 1) Une lecture rationaliste, ou même platoni-

cienne, de l'œuvre phonologique et anthropologique de Sapir. 2) Quelques doutes et questions quant au programme de Sapir à la lumière d'un dialecte avec lequel je suis familier: l'anglais de Londres. 3) Une ébauche d'hypothèse sapirienne.

1

Je commence avec une observation empirique très simple. Pendant les dernières décennies on remarque, il me semble, un déplacement perceptible dans les discussions de l'anthropologie linguistique, un déplacement qui va dans le sens suivant: les titres «relativité linguistique» ou «hypothèse Sapir-Whorf» sont de plus en plus remplacés par l'«hypothèse whorfienne», ou plus simplement, l'«hypothèse Whorf». Ce déplacement va de pair avec l'idée croissante que Whorf, plutôt que Sapir, était le créateur de l'hypothèse, Sapir n'étant que le fournisseur des informations sur la richesse et la diversité des formes linguistiques, surtout chez les peuples amérindiens.

Ce déplacement a une certaine justification. C'est Whorf après tout qui a consacré ses dernières années à promouvoir l'hypothèse et qui a insisté sur l'analogie entre la relativité einsteinienne et la rélativité linguistique. Mais c'est une demi-vérité. Si on lit Sapir avec attention ce n'est pas qu'on y trouve un manque de relativisme, soit whorfien, soit einsteinien, mais plutôt le contraire: Sapir insiste sur un universalisme à toute fin pratique newtonien. Selon Sapir, il n'existe qu'un seul monde et qu'une seule réalité. L'idée que la langue détermine, influence, ou est liée de quelque façon que ce soit, au comportement, à la culture, à la réalité ou à une combinaison quelconque de ceux-ci, n'était pas anticipée dans l'œuvre de Sapir, comme on le croit habituellement. Au contraire, elle était clairement identifiée et rejetée.

1.1 Alors, qu'est-ce que l'hypothèse Whorf?

On a beaucoup discuté sur la façon dont l'hypothèse ou le principe de la relativité linguistique devrait être formulée. Cependant, la discussion est quelque peu simplifiée lorsque Sapir est retiré de la scène et que l'élément whorfien est considéré pour lui-même. Pour

les fins de la discussion, je distinguerai deux composantes. La première, plus simple, je la nommerai la thèse ethnosémantique[2]. Il s'agit de la façon dont le vocabulaire influence la perception ou la conceptualisation des locuteurs. La seconde peut être plus difficile à cerner. Je la nommerai par analogie, la thèse ethnosyntaxique, ou ethnogrammaticale. Il s'agit de la manière dont les structures syntaxiques, par exemple les modes de déclinaison, affectent les intuitions métaphysique et les orientations fondamentales des locuteurs, leur «Weltanschauung» ou vision du monde, etc.

La thèse ethnosémantique est simple. Dans sa version la plus courante elle soutient que certaines langues manquent de termes abstraits ou de termes généraux pour certains domaines de l'expérience et recèlent une abondance de termes spécifiques là où les langues indo-européennes en ont peu. Whorf croyait que certains ensembles de mots, ou plutôt les liens sémantiques entre les mots, pouvaient agir comme des filtres ou des lentilles, ou comme des sortes de grillages à travers lesquels l'environnement — le monde — est interprété. Il a prédit que l'on constaterait que les langues éloignées de l'indo-européen fonctionnent avec des grillages ou des filtres très différents de ceux auxquels les langues indo-européennes nous ont familiarisés. Il proposa l'acronyme «SAE» — Standard American European — comme symbole de ce monde i.e. de notre monde. Les langues éloignées incitent ou encouragent leurs locuteurs à interpréter le monde — leurs mondes — différemment de nous. Ces personnes vivent littéralement, selon Whorf, dans un monde très différent.

Une illustration de la thèse ethnosémantique serait le débat public récemment soulevé par le mouvement féministe. Au niveau du genre on y affirme que

2. Madeleine Mathiot, *Ethnolinguistics: Boas, Sapir, and Whorf revisited,* The Hague, Mouton, 1979.

l'asymétrie de paires de mots comme *maître/maîtresse, sorcier/sorcière,* etc., et que l'utilisation de mots masculins comme termes génériques incluant les deux sexes, par exemple *homme, patron,* influencent la pensée, le comportement et jusqu'à la réalité des utilisateurs. Même si les remarques de Whorf à propos du genre suivent une piste différente il aurait certainement reconnu cette approche féministe de la langue comme une version fidèle de sa théorie.

La thèse ethnosyntaxique semble avoir été plus près de l'essentiel de sa théorie. Elle n'est pas aussi aisée à circonscrire mais sa ligne directrice est très similaire. Selon cette thèse, les structures grammaticales de la langue, plutôt que le vocabulaire, influencent non seulement la perception et la conceptualisation, mais elles moulent ou canalisent aussi les formes de l'expérience en tant que telle. L'expérience du temps, par exemple telle que perçue dans le monde occidental — «SAE» — est redevable aux structures des verbes indo-européens. Nos verbes sont conjugués selon les temps: passé/présent/futur. Voilà selon Whorf, la clé de voûte de notre perception temporelle que nous supposons, de façon erronée, universelle. Les langues éloignées de l'indo-européen peuvent avoir différentes conjugaisons; par exemple selon la source de validation (observation sur le terrain/rapport direct/ouï-dire, etc.). Elles peuvent aussi manquer complètement de «verbes» au sens où nous l'entendons. Par conséquent, leurs locuteurs ne jouiront pas d'une notion du temps comparable à la nôtre.

Ceci représente la revendication essentielle de Whorf telle que ses études sur la langue et la culture indienne Hopie lui ont permis de l'élaborer.

1.2 Sapir est directement et sans ambiguïté opposé à toute cette approche. En de nombreuses occasions il y réfère précisément pour la rejeter. Regardons quelques exemples.

Dans son livre *Language* (1921), au chapitre dix, «Le langage, la race et les mœurs», il cite l'exemple des trois tribus californiennes, les Hupa, les Yourok et les Karok. Ces trois tribus parlent trois langues qui appartiennent chacune à une souche linguistique différente, cependant elles partagent, autant qu'on puisse le déterminer, un système de culture et de pensée identique. Donc

> Il y a des contacts nombreux entre les tribus Hupa, Yourok et Karok, à tel point que les trois tribus assistent généralement aux cérémonies religieuses importantes de l'une des trois. Il est malaisé de déterminer quel élément de leurs mœurs communes remonte par son origine à telle ou telle tribu, si complète est l'unité d'action, de sentiment et de pensée. Mais leurs idiomes ne sont pas seulement étrangers les uns aux autres: ils appartiennent à trois des principaux groupes linguistiques américains, chacun fortement représenté dans le continent du nord[3]...

Il serait difficile d'imaginer une réfutation plus catégorique du principe whorfien.

Quant à la question des interrelations entre les structures linguistiques et les formes de réalité, l'opposition de Sapir est tout aussi explicite et sans ambiguïté. Dans son essai paru trois ans plus tard, «The Grammarian and his Language» (1934), il affirme:

> Passer d'une langue à une autre équivaut, sur le plan psychologique, à passer d'un système géométrique à un autre. Le monde environnant auquel il est fait référence est le même pour les deux langues[4]...

3. E. Sapir, *Le Langage, Introduction à l'étude de la parole*, Paris, Payot, 1970, p. 209-210.

4. E. Sapir, «Le grammairien et sa langue», *Linguistique*, (traduction de Jean-Élie Boltanski et Nicole Soulé-Susbielles), Paris, Minuit, 1968, p. 121-122.

Encore une fois l'incompatibilité entre Sapir et Whorf apparaît comme définitive.

Est-ce possible, étant donné ces contradictions, que le principe de la relativité soit apparu à Sapir, ou l'ait séduit, seulement un peu plus tard, peut-être après ses discussions avec Whorf? Il semblerait que non. Les deux hommes se sont rencontrés avant 1930. Le fameux article «Language» écrit pour l'*Encyclopedia of Social Sciences* (1933) est tout aussi catégorique:

> Il n'y a en réalité aucune corrélation entre type structurel et structure linguistique. Pour autant qu'on le sache, les types isolant, agglutinant et flexionnel peuvent cœxister avec n'importe quel degré de civilisation. Ou bien encore la présence ou l'absence du genre grammatical dans une langue, par exemple, ne nous apprend rien sur l'organisation sociale, la religion ou le folklore des locuteurs de cette langue. Si le parallélisme que certains ont cru déceler était réel, il serait impossible de comprendre la rapidité avec laquelle la culture se diffuse d'une communauté à une autre en dépit de profondes différences linguistiques.
>
> En d'autres termes, la signification culturelle de la forme linguistique ne doit pas être cherchée au niveau des caractéristiques manifestes d'une culture donnée mais à un niveau bien plus profond[5].

Je reviendrai à ce «niveau profond» dans un moment: ici je veux constater que toutes les interprétations habituelles du concept whorfien de la relativité linguistique insistent précisément sur le «niveau des caractéristiques manifestes». Sapir nie clairement toute relation entre ce niveau et la forme linguistique.

Vu l'évidence accablante de l'impossibilité d'un accord entre Sapir et Whorf dans ce domaine, comment expliquer les phrases célèbres de Sapir tirées de «The Status of Linguistics as a Science» (1929) que Whorf uti-

5. E. Sapir, *Le Langage*, p. 56.

lise en guise de préface à son analyse de la langue hopie dans «The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language» (1939)? À première vue, il semble bien que Sapir approuve une espèce de relativité sémantique et ontologique de type whorfien. Il affirme que le «monde réel est dans une large mesure édifié inconsciemment sur les habitudes de langage du groupe» et qu'il serait «tout à fait erroné de croire qu'on s'adapte à la réalité pratiquement sans l'intermédiaire d'une langue». La citation (que Whorf a utilisée dans sa préface) conclut:

> Pour une bonne part, la manière dont nous accueillons le témoignage de nos sens (vue, ouïe, etc.) est déterminée par les habitudes linguistiques de notre milieu, lequel (sic) nous prédispose à un certain type d'interprétation[6].

Est-ce possible qu'après tout Sapir ait été indécis quant à l'issue, ou qu'il ait développé deux opinions contradictoires en même temps?

Il y a une explication beaucoup plus simple: Whorf a cité Sapir hors contexte. Dans le texte original Sapir discute d'une «réalité sociale» et non d'un «monde objectif». Il distingue l'un de l'autre explicitement au début du même paragraphe cité par Whorf. Whorf a omis cette partie. Il me semble que ce que Sapir veut dire ressemble plutôt à l'idée de Henri Bergson, son contemporain, à l'effet que la majorité des gens ne voient pas la plupart du temps les choses elles-mêmes mais les étiquettes attachées aux choses. De toute façon, encore une fois, il ne s'agit pas du principe whorfien de la relativité.

On est amené à conclure qu'il n'y a point d'«hypothèse Sapir-Whorf» dans le sens relativiste habituel.

6. E. Sapir, «La place de la linguistique parmi les sciences», *op. cit.*, p. 134, cité par B.L. Whorf «Rapports du comportement et de la pensée pragmatique avec le langage», in *Linguistique et Anthropologie*, Paris, Denoël/Gonthier, 1969, p. 71.

Seul Whorf était relativiste. Sapir y était nettement opposé. Bref, parler d'une «hypothèse Sapir-Whorf» de la relativité linguistique est aussi ridicule que de parler d'une théorie du matérialisme-dialectique Hegel-Marx. Hegel aurait fourni la dialectique et Marx le matérialisme? On n'est plus sérieux.

Cependant l'écart entre Sapir et Whorf est encore plus fondamental, et c'est ce que je veux maintenant démontrer. Je prétends que Sapir et Whorf sont mieux compris à partir de deux traditions de pensée tout à fait opposées.

1.3 On comprend mieux la pensée de Whorf, il me semble, lorsqu'elle est envisagée sous l'angle de la tradition philosophique empiriste-associationniste. Elle se situe aisément dans le courant de pensée inspirée par Locke Berkeley et Hume qui minimise la contribution au savoir humain des propriétés innées et héritées de l'esprit. Il apparaît que Whorf a adopté l'idée de J.B. Watson, dans *Behaviourism* (1925) selon laquelle la pensée n'est plus ou moins que la langue intériorisée (par exemple le chapitre 10 «Parler et Penser[7]»: «le behavioriste avance l'opinion que ce que les psychologues ont jusqu'ici appelé la «pensée» n'est en somme rien d'autre que le fait de se que de se parler à moi-même.») Marier cette idée de Watson à l'étude de Sapir (*Language* (1921)) sur la diversité des langues non-indo-européennes et voilà, solennisée par le «*Esse est percipi*» du Bishop Berkeley, l'hypothèse Whorf. Vue sous cet angle, la «relativité linguistique» de Whorf manifeste une certaine symétrie dans son orientation philosophique avec la «relativité ontologique» de W.V.O. Quine et nous conduit à la thèse associée de l'indétermination de la traduction.

7. J.B. Watson, *Le Behaviourism*, Paris, Centre d'étude et de promotion de la lecture, 1925, p. 165.

Les notions clefs de Sapir, par contre, appartiennent à une tradition radicalement différente. Sa notion de phonologie, par exemple, nous propose une configuration de contrastes et de parallèles phoniques, à savoir des phonèmes, qui organise et guide à la fois la perception et la production de la langue à un niveau en général au-dessous de la conscience. Cette configuration est accessible directement à l'introspection, mot tabou des behavioristes, mais demeure inaccessible à l'observation empirique, objective et mesurable. Quelques fois il y a contradiction nette entre les deux.

Je donne comme illustration de cette contradiction l'exemple de Païute que cite Sapir dans «La réalité psychologique des phonèmes» (1933). Sapir nous raconte une observation de son interprète autochtone qui s'appelle «Tony». Il a demandé à Tony de diviser les syllabes d'une phrase de Païute, et ensuite de

> chercher à découvrir quels sons entraient dans la composition de chacune des syllabes et dans quel ordre ils se succédaient, puis d'essayer d'écrire le symbole représentant chacun des éléments ainsi dégagés[8].

Il s'agit, évidemment, d'identifier les phonèmes. Mais «à mon grand étonnement», poursuit Sapir,

> Tony syllaba: pa' pause pa^{c}. Je sentais immédiatement tout ce que la situation avait de paradoxal: ce que Tony «entendait» n'était pas le mot tel qu'il était effectivement prononcé... mais une reconstruction étymologique de ce mot...

Les guillemets autour d'«entendait» signalent le fait que Tony avait l'intuition de quelque chose qui n'était pas audible au sens littéral. Et je veux tirer l'attention sur la conclusion du paragraphe:

8. E. Sapir, «La réalité psychologique des phonèmes», in *Journal de psychologie normale et pathologique*, no 30, 1933, p. 247-265; *Linguistique*, p. 165-186.

> Il avait suffi d'une pause légère placée après la racine pour que Tony remplace la forme phonétique normale de la postposition par une forme reconstruite qu'il eût été impossible d'observer dans la parole concrète des locuteurs.

Je suggère que le phénomène qui avait étonné Sapir deviendra clair quand il sera abordé selon une perspective épistémologique platonicienne, ou par analogie avec les «notions communes» de Descartes, ou bien avec les «catégories de l'entendement» de Kant. Je ne doute pas que mon interprétation, elle aussi, aurait étonné Sapir.

Avant de m'expliquer sur ce point dans la deuxième partie de la discussion, je crois que le terme «hypothèse» exige un commentaire. Si on admet que «l'hypothèse Sapir-Worf» n'existe pas, peut-on parler d'une véritable hypothèse whorfienne? J'ai tracé les grandes lignes de la position whorfienne, mais s'agit-il d'une véritable hypothèse?

Qu'est-ce qu'une hypothèse? Le mot a une connotation scientifique et ses définitions habituelles sont fondées sur l'idée qu'il s'agit de la construction d'une proposition, ou de la formulation d'une théorie, telle que les faits observés mènent à sa confirmation ou infirmation (cette définition peut suggérer le «Principe de Vérifiabilité» du Cercle de Vienne ou le «Principe de Falsifiabilité» de Popper, mais elle date au moins de l'époque de J.S. Mill). Or, il me semble que la démarche entreprise par Whorf a justement cet avantage, qu'elle a permis la formulation et la vérification d'une espèce d'hypothèse. L'hypothèse avance que les locuteurs de langues non-indo-européennes, comme le Hopi, auront une perception métaphysique du Temps fondamentalement différente de la nôtre, locuteurs «SAE» de langues indo-européennes. Whorf croyait que la langue et le mode de vie des Hopi appuyaient et même démontraient la justesse de sa thèse. Afin de parvenir à un jugement final sur le bien-fondé de cette théorie, on

serait peut-être obligé d'apprendre le Hopi, mais au moins la thèse est en principe vérifiable.

Il n'est cependant pas nécessaire d'être philosophe pour constater que ce type d'interprétation de l'entreprise whorfienne, et que ce type de témoignage (par exemple le Hopi) en faveur de l'hypothèse, nous obligent par la suite à admettre une quantité de témoignages comparables. Certains, comme Sapir, vont trouver la preuve contre l'hypothèse écrasante. Nous avons déjà entendu les objections de Sapir: le phénomène Hupa, Yourok et Karok, la diffusion culturelle outre les frontières linguistiques, et l'insignifiance, à toute fin pratique, des différences de genre grammatical (que pourraient constater certaines féministes). Les objections de Sapir peuvent être multipliées à l'infini: la symétrie des éléments hongrois, finnois et basques de la culture européenne, l'existence d'États multilinguistiques comme Singapour, la propagation du Bouddhisme, sans oublier celles du Christianisme et de l'Islam, dans des pays de langues non apparentées. La culture et la pensée, en incluant les tendances et appartenances religieuses et philosophiques, ne fonctionnent pas selon le cheminement linguistique tel que tracé par Whorf.

Whorf avait le courage de présenter son entreprise sous la forme d'hypothèse et il a tenté de la vérifier à l'aide de preuves concrètes. L'entreprise échoue mais la faillite elle-même contribue de façon appréciable au savoir humain. N'oublions pas qu'un whorfien qui n'admet aucune réfutation quelqu'elle soit ne défend plus une hypothèse en tant que telle.

Si l'on compare l'hypothèse whorfienne du point de vue de la falsifiabilité avec la thèse de la «traduction radicale» de Quine, on voit tout de suite que Quine n'a jamais formulé sa thèse de façon à ce qu'elle puisse être réfutée suite à l'observation, malgré son adhésion réclamée à la méthode scientifique. Je ne peux m'empêcher de soupçonner certains whorfiens de ne pas

avoir évalué cette question. Une telle évaluation aurait peut-être fait de ceux-ci des disciples de Quine. Après tout, une telle démarche maintiendrait leur appartenance à la tradition empirique.

Somme toute, il est impossible de concevoir une «hypothèse Sapir-Whorf» de la relativité linguistique. On ne peut associer Sapir et Whorf de la même manière que, par exemple, Michelson et Morley ou que Watson et Crick. Sapir et Whorf ne partageaient pas une hypothèse à l'instar de Watson et Crick ou de Michelson et Morley avec leurs découvertes communes. Par contre, on peut bien reconnaître le projet whorfien comme une espèce d'hypothèse, tout en reconnaissant que Sapir la considérait comme erronée. C'est bien sûr une ironie qu'on se souvienne de Sapir, partout sauf dans les cercles spécialisés, pour sa prétendue contribution à une hypothèse à laquelle il était profondément opposé.

2

Le propos de la première partie de cette discussion était de distinguer les idées de Sapir de celles de Whorf. Il s'agissait de situer ces idées en rapport avec deux traditions philosophiques opposées; l'empirisme et le rationalisme, comme si l'on accentuait la coloration de deux sortes de tissus physiologiques au moyen de teintures. Les propos de Whorf me semblent avoir très bien retenu la teinture empiriste; on voit facilement les similitudes avec Locke, Berkeley, Watson et Quine. Le but de la seconde partie de la discussion sera de vérifier si les idées de Sapir retiennent la couleur rationnaliste. Ceci nous permettra de formuler une hypothèse sapirienne.

2.1. Dans son essai «Sound Patterns in Language» (1925) Sapir nous donne l'essentiel de sa théorie phonologique. Tout être humain capable de parler est doté d'une configuration vitale et opérationnelle de représentations mentales des sons de sa langue maternelle. Cette configuration organise et dirige la perception aussi bien que la production de la langue. Nous ne sommes pas nécessairement conscients de cette configuration, néanmoins elle est toujours facilement accessible à l'introspection, selon Sapir. Ceci explique la facilité remarquable des interprètes autochtones à maîtriser l'art de transcrire leur langue en caractères phonétiques.

Les représentations mentales sont, évidemment, les phonèmes. Le phonème, selon la conception de Sapir, a une «réalité psychologique», plutôt qu'empirique. Ce qu'il veut dire est qu'il y a un niveau d'opération mentale antérieur à toute perception objective et même parfois en conflit avec celle-ci. L'écart de niveau — mental et empirique — apparaît clairement lorsqu'on essaie d'apprendre une langue étrangère. Le niveau mental est directement accessible — i.e. intuitivement — par l'interprète, mais seulement indirectement par

l'étudiant, i.e. par l'observateur venu de l'extérieur. Voilà, en résumé, le «réalisme psychologique» de Sapir.

Sapir croyait que l'entité psychologique avait une priorité logique aux dépens de l'entité empirique. Autrement dit, comme Platon, il soutenait que c'est justement au moyen des entités mentales que notre esprit est capable de percevoir — c'est-à-dire d'interpréter — notre monde environnant, et dans ce cas les sons de notre langue. Voilà la raison pour laquelle lorsque nous écoutons une langue étrangère pour la première fois, nous n'entendons pas, à proprement parler, ses étranges phonèmes et syllabes, mais plutôt nous n'entendons que les approximations des sons familiers de notre langue maternelle, ou bien nous n'entendons que du bruit. Nous projetons notre configuration phonémique sur celle de la langue étrangère.

Rappelons que selon Platon l'âme humaine est pourvue depuis la naissance des «formes idéales» au moyen desquelles tous nos organes de perception enregistrent tout ce qui nous parvient du monde extérieur. Dans ce sens ces formes sont plus ou moins équivalentes des catégories kantiennes de l'entendement qui constituent les conditions préalables de toute expérience. Traduites en termes biologiques on pourrait dire que ces formes ou catégories sont inscrites dans le code génétique, mais ces questions de traduction mises de côté, l'essentiel est que pour Sapir les configurations phonémiques appartiennent au niveau de l'opération de l'entendement qui précède toute expérience objective: d'où la dichotomie entre le niveau phonétique, c'est-à-dire empirique et objectif, et le niveau «psychologique» (c'est-à-dire les idées ou catégories) de Sapir.

Au risque de confusion je ne peux pas résister à la tentation de citer ici le passage dans *La République* (402a) où Platon emploie la métaphore de l'apprentissage de l'alphabet par un enfant pour suggérer l'inter-

prétation du monde extérieur au moyen des formes idéales. Il dit (ou Socrate dit):

> À l'époque où nous apprenions les lettres nous n'estimions les savoir suffisamment que lorsque leurs éléments, en petit nombre, mais dispersés dans tous les mots, ne nous échappaient plus, et que, ni dans un petit mot ni dans un grand, nous ne les négligions, commes inutiles à noter; alors au contraire, nous nous appliquions à les distinguer, persuadés qu'il n'y avait pas d'autre moyen d'apprendre à lire.

Attention: pour Platon ici l'alphabet n'est qu'une métaphore, tandis que pour Sapir la configuration de phonèmes est une réalisation littérale de l'opération de l'entendement.

Pour Whorf, Watson et Quine, ces mêmes formes idéales, ou catégories de l'entendement, ne sont que des illusions, ou au mieux des généralisations de l'expérience. Pour l'empiriste, comme pour le behavioriste, toute espèce de mentalisme a l'air d'un mysticisme désespéré. Je crois néanmoins que le mentalisme de Sapir[9] demeure essentiellement vrai malgré certaines réserves auxquelles je reviendrai dans un instant. Grâce à la révolution cartésienne de Chomsky, une telle constatation n'est plus scandaleuse. Mais maintenant je veux poursuivre la discussion en proposant que le phénomène de langage est mieux compris suivant la perspective non seulement cartésienne mais pleinement platonicienne.

J'ai essayé de montrer comment les phonèmes de Sapir sont des entités mentales — tout comme les formes idéales de Platon. Maintenant je vais essayer de montrer pourquoi la méthode de Sapir est dialectique elle aussi au sens platonicien. Je débuterai en distin-

9. Twaddell «On defining the Phoneme», in *Language Monograph*, 16, 1935, reproduit dans M. Joos, *Readings in Linguistics*, vol. I, University of Chicago Press, 1966.

guant l'approche de Sapir de l'approche conventionnelle en anthropologie et en linguistique.

Les linguistes et anthropologues de l'époque de Sapir ont généralement adopté une position objective devant leur sujet. Ils voulaient traiter leur matière avec impartialité i.e. comme le résultat d'une observation et d'une analyse impersonnelles. En général cette même attitude du linguiste et de l'anthropologue s'était reflétée dans le style et la conception de leurs écrits et de leurs débats: il s'agissait pour eux d'être des scientifiques objectifs. Les questions de personnalité étaient hors de question. On mentionnait les individus uniquement pour fournir des références exactes. Quant aux interprètes autochtones, ils n'étaient presque jamais nommés. Après tout, ils n'étaient que les représentants d'une communauté quelconque.

Pour ne citer qu'un exemple: on note que dans tous les commentaires et discussions de Whorf sur le Hopi, l'absence de mention du point de vue d'un Hopi. Les autorités Hopi ne sont jamais citées. Et combien de lecteurs de Whorf se sont sentis privés par l'absence totale d'information sur cet interprète Hopi qui a enseigné à Whorf tout ce qu'il voulait savoir sur cette langue pendant les vacances d'été? Probablement aucun; nous sommes si habitués à l'anonymat des sources dans ce domaine. Évidemment Whorf a été un linguiste exceptionnel par sa capacité d'apprentissage durant un si court laps de temps. Mais quel type de personne était ce Hopi? Quel dialecte et quels registres parlait-il? Whorf n'en dit rien. Ce n'était pas son affaire.

Chez Sapir on est frappé, au contraire, par son respect à l'égard de ses interprètes. Sapir nous les présente comme des individus à part entière. C'est certainement un indice du style sapirien. Mais ce n'est pas seulement une question de rhétorique: il s'agit plutôt du mode d'opération ou de la méthodologie sapirienne. Selon Sapir l'observateur objectif venu de l'extérieur comme l'anthropologue, ne peut espérer jouir de la per-

ception intuitive de l'interprète autochtone dans sa propre langue. Donc l'anthropologue dépend finalement de l'interprète. L'anthropologie linguistique entretient avec l'interprète une liaison de complémentarité ou de symbiose.

L'approche de Sapir est inhérente à sa position philosophique. Il nous a dit comment il était troublé, quant il était étudiant, par la formule (qu'il a trouvée dans la *Sociologie des Omahas* de J.O. Dorsey): «Deux Corbeaux n'est pas de cet avis». Voilà un anthropologue qui enregistre même la dissension d'un seul autochtone. S'agirait-il d'une «sorte de démission»?

> Eh bien, non, je me trompais: Dorsey était un précurseur. Il vivait en contact étroit avec les Indiens Omaha et savait à qui il avait affaire...

Il poursuit:

> Deux-Corbeaux, Indien autorisé, pouvait... se permettre de nier l'existence même d'une coutume, d'une attitude ou d'une croyance qu'un autre Indien, non moins autorisé que lui, avait données pour vraies[10]...

Dorsey était un anthropologue méconnu. Par contre, Sapir n'a pas peur de critiquer son maître, Franz Boas, pour avoir accordé trop de crédibilité à un seul informateur autochtone:

> Que penser par exemple de la cosmogonie des Indiens Bella Coola de la Colombie Britannique? Non seulement les cinq mondes gigognes... n'ont pas leur pareil parmi les tribus de la côte Nord-Ouest mais l'homme interrogé par Boas est le seul et unique informateur à la reporter. Est-ce que cette cosmogonie reflète fidèlement les croyances de la tribu? Est-ce une élucubration personnelle? L'homme a-t-il brodé sur une tradition plus simple, qui serait le patrimoine de tous les Bella Coola? Ici l'élé-

10. E. Sapir, «Ce que l'anthropologie culturelle attend du psychiatre», in *Anthropologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 103 (traduction de Christian Baudelot et Pierre Clinquart).

ment personnel prend une importance gênante. Toutefois l'anthropologue croit (ou veut bien croire) que les atteintes ainsi portées à la sérénité de son jugement sont trop rares pour mettre sa science en péril[11].

Dans les deux cas Sapir indique que le chercheur dépend de l'interprète autochtone. Ces situations ne sont pas marginales mais constituent plutôt la norme pour l'anthropologie culturelle. Les gens de l'extérieur, les scientifiques, sont obligés de former leurs opinions à partir des opinions des interprètes autochtones. Ceux-ci, dans leurs efforts de fournir les informations qu'ils jugent pertinentes selon les questions des chercheurs, peuvent recourir soit à des fantaisies, soit à des exagérations ou soit à leur version de la réalité. Dans tous les cas, ils dépendent autant que les ethnographes de leur jugement personnel. C'est ce que je nommerai l'aspect «dialectique» ou «dialogique» de l'approche platonicienne de Sapir.

Voilà les deux raisons pour lesquelles je propose une lecture platonicienne de Sapir. La première était que ses phonèmes sont mieux compris comme des entités mentales, plutôt qu'empiriques. On peut les comparer aux formes idéales au moyen desquelles, selon Platon, le monde phénoménal est perçu et interprété. La deuxième était que sa méthode de recherche implique un dialogue, un principe d'interdépendance qui n'est pas réductible à la méthode scientifique au sens habituel.

Somme toute, chaque être humain, selon Sapir, constitue une source unique d'information. Par son essence même, cette information est inaccessible à toute enquête empirique. L'interprète autochtone est irréductible; par conséquent certaines intuitions sont en principe inaccessibles. En d'autres mots il postule

11. E. Sapir, «Sur les rapports entre l'anthropologie culturelle et la psychiatrie», *op. cit.*, p. 89.

une forme de savoir qui est intelligible uniquement grâce à la médiation de l'interprète autochtone (bien que, d'un autre point de vue, nous sommes aussi tous des interprètes autochtones). Il y a ici une espèce de «complémentarité» comparable à celle du fameux principe de Neils Bohr dont le centenaire est aussi célébré dans le cadre de cette conférence. En linguistique comme en physique, le moyen d'observation est du même ordre d'amplitude que l'objet observé. Ainsi l'enregistrement et l'interprétation de la langue se voient limités par la langue de l'observateur.

2.2. Maintenant, après avoir présenté une apologie pour l'approche linguistique de Sapir, je ferai un volte-face et soulèverai certains doutes à propos de son efficacité quant à l'analyse du dialecte londonien, ma langue maternelle. Ce n'est pas seulement une volte-face: il s'agit aussi d'un changement de rôle. Je suis obligé maintenant de jouer le personnage de l'interprète autochtone. Peut-être est-ce aussi bien: alors que je ne suis qu'un linguiste médiocre, lorsqu'il s'agit d'interpréter le dialecte de mon coin d'Angleterre je suis une véritable autorité.

Les remarques suivantes sur la phonologie de l'anglais londonien, ou plus exactement sur certaines de ses consonnes marginales, sont inspirées par l'étude brillante et amusante de Sapir: «Abnormal types of Speech in Nootka[12]».

La langue Nootka, de l'île de Vancouver, modifie systématiquement certains sons et groupes de sons lorsqu'on parle de divers animaux, et lorsqu'on parle de personnes associées à ces animaux, comme les bossus, les boîteux, les gloutons, les gauchers, etc. Donc, lorsqu'on parle d'un gaucher, on inserre un «élément sans signification TcH^{a}... après la première syllabe du

12. E. Sapir, «Formes linguistiques anormales en Nootka», in *Linguistique*.

mot[13]». (Selon Whorf il n'y a pas, en langue Nootka, une distinction stricte entre le mot et la phrase[14], mais ceci n'invalide pas cet argument).

> Ainsi yāt'aLma^{c} le voici maintenant»... devient yāttcH$^{a'}$its!aLma^{c}... le voici maintenant le pauvre petit gaucher»...
>
> Une forme comme celle-là, continue Sapir, peut être utilisée en parlant à un gaucher s'il s'agit d'une personne que l'on connaît bien et qui ne risque pas de s'offenser de cette raillerie. C'est aussi dans ce style que l'on parle des ours, réputés gauchers[15].

De même il y a un autre élément, également dépourvu de sens, pour parler des gloutons et des corbeaux, et

> Pour tourner les couards en dérision, on prend souvent en leur parlant ou en parlant (d'eux) une «petite voix», c'est-à-dire une voix flûtée qui donne une impression de crainte et de timidité[16].

Ce dernier exemple me rappelle les taquineries des écoliers. Quant aux autres exemples, ils ne s'appliquent pas exactement à mon dialecte londonien mais peuvent y être comparés.

Prenons comme première illustration d'un phonème marginal la consonne finale dans le nom J.S. Bach selon sa prononciation allemande: «baX». Tout comme en français, le «X» final n'est pas considéré comme un phonème d'anglais normal. Si l'on parle de Bach dans une conversation, en Angleterre comme ici, on n'est pas normalement supposé de lui donner sa valeur phonétique allemande. Au contraire, une telle

13. *Ibid.*, p. 257.

14. B.L. Whorf, «Les langues et la logique», *op. cit.*

15. E. Sapir, *op. cit.*, pp. 257-258.

16. *Ibid.*, p. 258.

prononciation serait le signe de prétention et d'affectation.

Mais ce même son, identique à toute fin pratique, appartient intégralement à un autre dialecte ou groupe de dialectes; à savoir ceux de l'Écosse. Et pour cette raison ce même son «X» est très familier aux londoniens. C'est le signe caractéristique de la prononciation écossaise, de l'«accent» écossais, comme dans le mot écossais «loch» (lac, fjord). Donc, en Écosse, «lox».

On peut facilement discerner ici le phénomène qui ressemble à ce que Sapir a remarqué chez les Nootka. Lorsqu'on parle de Bach, nous les londoniens le prononçons «ba:k». Et quand nous parlons d'un loch (fjord) comme de Loch Lomond, souvent cité en chanson, ou comme le Loch Ness où demeure le célèbre monstre, nous le prononçons «lok». Mais à l'instar de la langue Nootka, si dans notre conversation il y a référence à un Écossais, c'est fort possible qu'au moins une personne parmi les interlocuteurs change sa prononciation pour imiter l'accent écossais, ou ce qu'elle imagine être l'accent écossais. Au lieu de dire «yes» par exemple, elle dirait «och-ay», avec le même phonème «X».

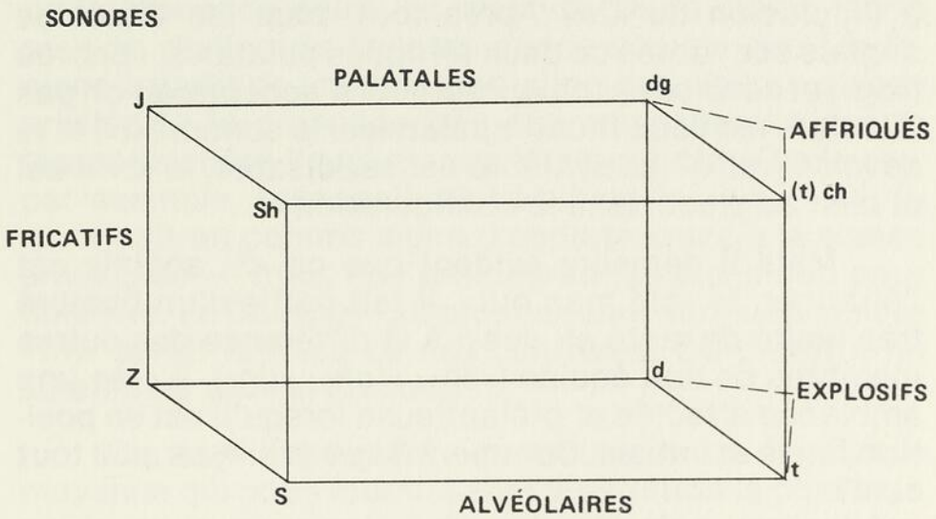
Alors, est-ce que le phonème «X» appartient ou non à la phonologie anglaise de Londres? Je crois que la grande majorité des linguistes dirait que non. Par contre, ce même «X» appartient certainement à l'anglais de l'Écosse, c'est-à-dire à quelques cinq millions d'écossais — à peu près la population francophone du Québec. De plus, il fait partie du répertoire acoustique de l'«entendement» londonien (et en effet j'ai l'impression que tous les anglais de l'Angleterre reconnaîtront sans effort le «X» comme exemple typique de l'accent écossais, même s'ils ne le prononcent pas). On peut dire que le «X» a le statut particulier en anglais méridional de signe vaudevillesque, tout comme certains mots clés comme «bonnie» (bon, beau), «ken» (connaître, savoir), «lassie» (fille), «wee» (petit), etc. On peut inférer raisonnablement que le «X» a un statut fondamentalement marginal et ambigu dans l'anglais d'Angleterre.

Outre le «X», prenons un deuxième exemple de phonème marginal, une consonne que tous les linguistes, autant que je sache, acceptent comme membre à part entière de la phonologie anglaise. Il s'agit du son palatal «ẑ» dans «jamais» et «Georges». Son statut en français est certainement incontestable: en ce sens qu'il se trouve dans toutes les positions possibles de la syllabe; initiale, médiane et finale, et ce dans un très grand nombre de mots.

On remarque tout de suite qu'en anglais ce même son «ẑ» ne se trouve presque jamais en position initiale, sauf dans les noms manifestement étrangers tels que «docteur Zhivago» et «Zsa Zsa Gabor». Il se trouve rarement dans la position finale: seulement dans certains mots d'origine française comme «garage», «sabotage» et «camouflage». Pour l'oreille britannique le «ẑ» final les marque comme mots étrangers presqu'autant que «docteur Zhivago». En outre, il est très normal en Angleterre de prononcer ce «ẑ» fricatif en position finale, comme le «dg» affriqué — prononciation anglaise normale de «George». Donc: «gara(d)ge», «sabota(d)ge» et «camoufla(d)ge» (variation indiquée souvent, mais pas toujours dans les dictionnaires). Prononcer le «ẑ» fricatif en position finale dans certaines souches de la société anglaise peut suggérer l'affectation ou la prétention presqu'autant que le «X» dans «Bach».

Il est inconstable que le «ẑ» soit la consonne centrale dans la série «leisure» (loisir), «measure» (mesure), «pleasure» (plaisir) et «treasure» (trésor), et dans les séries «vision», «précision», et «fusion», «profusion», etc., mais chose certaine, ce phonème est un oiseau rare en anglais. Et s'il est rare en position médiane, il est nettement marginal ailleurs.

Qu'aurait pensé Sapir de mes intuitions d'autochtone? Aurait-il considéré l'exclusion de l'«X» justifié du fait de sa non-conformité à la configuration phonologique anglaise? Pourtant la configuration écossaise doit certainement l'inclure. Par contre, aurait-il hésité quand



PALATALES: J, dg, Sh, tch

ALVÉOLAIRES: Z, d, S, t

FRICATIFS: J, Sh, Z, S

AFFRIQUÉS: dg, (t) ch

EXPLOSIFS: d, t

à l'inclusion du «ẑ»? Après tout, tous les dialectes anglais sont dotés de deux affriqués palatales, sonores («dg») et dévoisés («tch»). Pourquoi n'accepterait-on pas d'inclure les deux fricatifspalatales: le sonore («ẑ») et le dévoisé («sh»)? La symétrie est séduisante, le «ẑ» a bel et bien sa place dans la configuration.

Mais il demeure évident que ce «ẑ» anglais est l'étranger, le «old man out». Il fait partie d'un nombre très limité de mots et, aussi à la différence des autres membres de son équipe («sh». «tch», «dg»), il crée une ambiance affectée et prétentieuse lorsqu'il est en position finale et initiale. Comment Sapir expliquerait-il tout cela?

Mon dernier exemple de phonème marginal est le «wh»: c'est-à-dire le bibabial initial dévoisé qui peut être opposé à son partenaire sonore la demi-voyelle «w». Cette dernière fonctionne, elle aussi, dans la position initiale. En Écosse, et selon Sapir dans certaines régions des États-Unis, le contraste entre ces deux sons «w» et «wh» est clairement perceptible «whether»/«weather», «where»/«wear», «which»/«witch», etc. Dans l'articulation des locuteurs écossais, par exemple, ces couples présentent un contraste minimal. Autrement dit dans certaines régions le contraste est phonémique.

Or il est particulièrement intéressant de constater comment ce contraste se manifeste dans l'anglais londonien. Pour bien comprendre le phénomène, il serait convenable de considérer la prononciation des londoniens à partir de trois types d'accents qui correspondent aux trois classes sociales: privilégiée, moyenne et ouvrière. Cette classification tripartite fait songer à celle de Labov dans son *Social Stratification of English in New York City* (1965). Selon Labov il est possible de distinguer les classes sociales de New York à partir de la présence du «-r» postvocalique. Ainsi la clientèle cossue d'un magasin comme Saks le prononce très clairement, la clientèle de classe moyenne comme celle du Macy's le prononce beaucoup moins, et celle de Klein's

ne le prononce point, ou presque. De la même façon peut-on distinguer l'appartenance sociale des londoniens à partir de leur prononciation du «wh». La classe privilégiée le prononce très clairement tandis que la classe ouvrière l'exclut complètement. Un «Cockney», par exemple, reconnaîtrait très bien le «wh» — il le reconnaîtrait comme signe d'appartenance à la classe privilégiée — mais ne l'articulerait jamais, sinon pour faire rire. Le Cockney qui prononcerait sérieusement le «wh» serait la risée de ses confrères. Ou plutôt il ne serait plus un vrai Cockney.

Ce sont cependant les locuteurs de la classe moyenne qui nous fournissent l'illustration la plus frappante de la marginalité du «wh», et plus particulièrement les locuteurs situés à mi-chemin entre deux classes, moyenne et privilégiée, ou moyenne et ouvrière. On voit ici une illustration très claire du phénomène de l'hypercorrection. Les locuteurs de la classe moyenne ayant des prétentions de mobilité sociale manifestent celles-ci par un style de prononciation. Ou il peut arriver, par contre, que certains affichent leurs affinités avec la classe ouvrière en adoptant un accent convenable. Dans les deux cas une orientation sociale se manifeste par le choix de distinguer ou non le «w» du «wh». De telles décisions ne sont pas nécessairement conscientes, bien qu'il soit généralement facile de les rendre conscientes (clarification pas toujours agréable pour le locuteur en question). Donc la décision du locuteur de distinguer le «w» du «wh» peut être perçue comme déplacée, discordante, par rapport à son accent en général. Cette discordance est le signe de l'hypercorrection. Il s'agit d'une surcompensation, quelque chose d'incongru avec les autres domaines de sa prononciation.

Mais comment décider quand un accent est une manifestation de discordance? Les deux exemples précédents de «X» et de «ẑ» posaient aussi ce problème. Il est vrai qu'en général dans notre langue maternelle

nous avons l'impression d'être capable de discerner une discordance sans effort. Mais en réalité on ne peut pas, même en principe, décider finalement quand un acte de parole donné est un cas de discordance ou non. Même dans la seule région de Londres l'anglais est perçu différemment selon l'identité sociale. Il ne s'agit pas simplement que certains accents étrangers, par exemple écossais ou américains, puissent être interprétés à contresens par les Londoniens (c'est-à-dire comme manifestation d'ambition sociale): de telles erreurs peuvent être rectifiées. Non, le problème c'est que le choix d'un «wh», «X» et «ẑ» varie selon la place et l'orientation sociale du locuteur et qu'en même temps la perception et l'interprétation de ces phonèmes varient, elles aussi, selon la place et l'orientation de l'auditeur. Il n'existe pas, au moins à Londres, une perception ou interprétation neutres de tels phénomènes phonologiques.

Pour faire une histoire courte: Sapir a peut-être hérité d'une notion newtonienne de la langue, y incluse la phonologie, dans laquelle les dimensions d'une forme standard — les coordonnées du bon usage pour ainsi dire — étaient à toute fin pratique absolues. Mais lorsqu'on constate jusqu'à quel point une seule région, Londres par exemple, nous offre un tel répertoire de formes standard; quand on voit que même le Cockney possède un code aussi exigeant que les autres formes, cette notion d'une seule forme standard commence d'être ébranlée. Elle est encore plus affaiblie lorsqu'on considère les implications de la mobilité sociale et sociolinguistique. Finalement, elle est minée du fait que les linguistes anthropologues sont eux-mêmes obligés d'opérer selon un cadre social et avec un mode de perception qui vont de pair. En somme, dans le domaine linguistique, toute conclusion neutre, objective et définitive s'avère illusoire.

2.3 Notre recherche d'une interprétation rationaliste de la pensée de Sapir nous a mené à une autre

théorie de la relativité ou du moins à un principe d'indétermination linguistique. J'en conclus que Sapir avait l'intuition d'un tel principe et que c'est cette intuition qui fut adoptée et appliquée de manière erronée par Whorf et les whorfiens. Ceux-ci ont essayé de démontrer l'asymétrie des modes conceptuels différents au niveau des manifestations culturelles et des comportements.

Mais Sapir avait une conception très différente des liens entre la langue et l'expérience. Il a proposé que dans le cadre d'une langue donnée les similitudes des structures grammaticales conduiraient les locuteurs aux analogies et congruences conceptuelles, même si celles-ci demeurent sans aucun lien évident avec l'expérience sensible. C'est une intuition très originale. Quelques années plus tard Wittgenstein a élaboré indépendamment une intuition semblable dans ses *Philosophical Investigations* (1947).

Il y a plusieurs points de comparaison entre les écrits de Sapir et ceux de Wittgenstein (je doute que quiconque soit tenté de suggérer une affinité semblable entre Wittgenstein et Whorf). Je termine la discussion sur un exemple tiré de l'essai *Language* (1933) déjà cité.

Au début de son essai Sapir suggère d'une façon peu convaincante que quelqu'un qui a vu un éléphant peut, grâce au langage, parler «sans la moindre hésitation de dix éléphants ou d'un million d'éléphants». Ceci est un truisme irréfléchi tout à fait inhabituel chez Sapir. Sans doute veut-il tout simplement indiquer la capacité d'abstraction ou de généralisation du langage. Ce qui suit cependant est beaucoup plus pertinent:

> Le langage est heuristique, non seulement dans un sens simple (comme dans l'exemple que nous venons de donner), mais plus profondément en ce que sa forme nous suggère certains modes d'observation et d'interprétation. Et donc à mesure que se développe notre expérience scientifique il nous faut apprendre à combattre les implications du langage. Une phrase comme: «l'herbe

> remue dans le vent» appartient par sa forme linguistique à la même classe relationnelle d'expériences que «l'homme travaille dans la maison»...

Même si le style n'est pas de Wittgenstein, l'idée qu'il faut «apprendre à combattre les implications du langage», et ces phrases exemplaires qui illustrent le jeu des formes linguistiques et sensibles, présentent une communauté d'esprit avec les *Investigations.* Sapir continue:

> Mais quel que soit le degré de complexité atteint par nos modes d'interprétation, il nous est impossible de nous dégager de cette projection et de ce transfert continuel des relations suggérées par les formes de notre langue. Et, somme toute, entre une phrase comme «l'herbe remue dans le vent» et une phrase comme «ce phénomène est causé par le frottement», la différence n'est pas si grande. Le langage, tout à la fois, nous assiste et nous retarde dans notre exploration de l'expérience, et les résultats de cette double action sont inscrits dans les nuances de significations qu'expriment les différentes cultures[17].

Le projet de Whorf ne visait pas ces «nuances de signification». Sa démarche globale se situe plutôt au niveau des phénomènes culturels grossiers, en conséquence de quoi l'hypothèse whorfienne se trouve confrontée avec des réfutations sur tous les fronts.

L'hypothèse Sapir, par contre, est à toute fin pratique formulée et mise à l'épreuve dans les *Philosophical Investigations.* Que cette hypothèse soit crédible et soutenable demeure, sans doute, matière à discussion. Il n'en demeure pas moins que Wittgenstein plutôt que Whorf devrait figurer parmi les successeurs de Sapir.

17. E. Sapir, *Linguistique*, p. 34-35.

3. Commentaires sur les contributions de Gilles Bibeau et de David Fielding

Claude Gagnon

Professeur au département de philosophie du CEGEP Édouard-Montpetit

Le nom d'Edward Sapir ne figure ni dans le *Dictionary of American Philosophy*[1] ni dans le 7e volume de l'*Encyclopedia of Philosophy*[2]. L'index de cette dernière n'intercale pas non plus, ce qui est plus grave, le nom de «Sapir» au palmarès des «Hypothèses» célèbres entre «Popper» et «Schlick». Du côté de la tradition française Sapir n'apparaît pas non plus au tome 3 du Dictionnaire *La philosophie* de Marabout et seul le tome 2 incluant un assez long article à l'item «Linguistique (Linguistics)» renvoie brièvement au premier ouvrage de Sapir[3].

1. St. Elmo Nauman Jr., *Dictionary of American Philosophy*, New Jersey, Littlefield, Adams and co., 1974.

2. *The Encyclopedia of Philosophy*, London, Macmillan Publishers, 1972, 8 vols.

3. *La Philosophie*, Paris, Marabout-Université, 1972, vol. 2, p. 384. La tradition française a tout récemment pris une légère avance; Robert Nadeau me signale une entrée «Sapir» dans le *Dictionnaire des philosophes* de Denis Huisman, Paris, P.U.F., 1984.

Le linguiste-anthropologue n'a pas encore percé le miroir philosophique du siècle. Pourtant l'héritage de sa pensée devrait être répertorié dans le livre des records des plus grandes fortunes de la pensée américaine. Ne serait-ce que par la valeur exceptionnelle de son principal héritier. Mais commençons par le commencement et relevons tout d'abord, avec Christian Baudelot, auteur d'une récente introduction à Sapir, «l'immense influence exercée par son enseignement oral[4]» et vérifions-en l'ampleur dans le concret avec la contribution de Gilles Bibeau.

En effet, le professeur Bibeau introduit son texte en soulignant ce rayonnement exceptionnel qu'a eu l'enseignement de Sapir: «Je ne m'étais pas rendu compte, écrit-il, à quel point il avait influencé mes professeurs et surtout mon premier maître, Jean-Paul Vinay. Cette influence n'était pas toujours directe, elle passait parfois par Troubetzkoy et Martinet.» Un témoignage tel celui du professeur Bibeau nous fait nous interroger sur les causes de l'absence de Sapir dans les dictionnaires alors que son enseignement à Yale transforma de multiples chercheurs en riches héritiers.

À la fin de son étude titrée «La contribution de Sapir à l'étude du langage», le professeur Bibeau propose de regrouper en trois vecteurs la contribution de Sapir à la linguistique: une recherche d'une «typologie universelle des langues», un intérêt pour les langues amérindiennes et, surtout, selon Bibeau, une contribution majeure en phonologie («étude psychologique des sons») par une explication des rapports entre les formes et les fonctions des signes. On pourrait reprocher au professeur Bibeau une sous-évaluation de l'influence Sapir. D'abord le rayonnement de Sapir déborde la linguistique, envahit et réoriente fondamentalement l'anthropologie culturelle. Mais l'influence déborde

4. Edward Sapir, *Anthropologie*, Introduction et notes de Christian Baudelot, Paris, Minuit, 1967, p. 7.

aussi le vaste réservoir des sciences humaines et même l'attitude générale dite scientifique. D'où le titre de notre table ronde embrassant l'héritage, et «scientifique» et «philosophique» du professeur de Yale. La contribution de Sapir englobe aussi rien de moins, comme l'écrit Baudelot, qu'«une réflexion épistémologique sur la pratique historique dans les sciences de la culture[5].

Ensuite, les trois apports en linguistique proposés par Bibeau expriment des réalités minimales qui peuvent porter à sous-évaluer le chapitre linguistique de l'héritage. Bibeau parle d'une abondante utilisation d'exemples amérindiens par le célèbre linguiste sans que celui-ci ait jamais publié une «description élaborée d'une langue ou d'une autre». C'est oublier ici la plus grande contribution de Sapir aux sciences linguistiques, c'est-à-dire le regroupement et la reclassification définitive par Sapir des souches linguistiques américaine septentrionale en six catégories principales. Cette reclassification établie en 1929 est encore utilisée aujourd'hui dans l'étude des langues nord-américaines[6]. L'apport de Sapir à la linguistique fonctionnelle ne doit pas non plus faire penser que celui-ci était d'allégeance fonctionnaliste. Comme le spécifie Baudelot, si Sapir se réfère fréquemment à l'analyse fonctionnaliste, c'est, la plupart du temps, pour contester ce type d'analyse dont il ne cite d'ailleurs aucun représentant[7]. En tout cas, le fonctionnaliste le plus célèbre, Malinowski, rejette le concept de «survivance» que Sapir redéfinit à la manière diffusionniste et utilise abondamment[8]. Si Sapir a accentué l'importance de la fonction des unités grammaticales en linguistique, il n'a pas pour autant transposé son accent dans l'objet

5. *Ibid.*

6. Notes de C. Baudelot, in Edward Sapir, *op. cit.*, p. 377.

7. *Ibid.*, p. 367.

8. *Ibid.*, p. 378.

anthropologique. Si la fonction nécessite et engendre l'analyse phonologique, il faut spécifier que chez Sapir cela n'a aucunement donné lieu à un déterminisme linguistique, quel qu'il soit, dans la configuration de l'ensemble culturel.

En bref, le mot manquant lorsque le professeur Bibeau nous parle des multiples interconnexions entre les disciplines opérées par Sapir, c'est peut-être le terme «anthropologie» qui recouvre pourtant la moitié de l'œuvre de Sapir.

L'étude de notre collègue David Fielding, elle, est consacrée non pas à l'héritage scientifique de Sapir, qu'il soit linguistique ou anthropologique, mais à l'héritage philosophique constitué par l'énorme pavé du principe de relativité linguistique dans la mare de la théorie de la connaissance.

On peut redécouper sa démonstration en trois temps: il décante le travail de Sapir de celui de Whorf, il identifie le point d'observation de Sapir comme étant celui de Platon, de Kant ou autre tenant d'épistémologie rationaliste, il développe le programme phonologique du maître. Fielding s'interroge, ainsi que plusieurs, sur la part qui revient à chacun dans la célèbre hypothèse si controversée dans les milieux de la sociolinguistique. Son jugement est clair: seul Whorf est relativiste, Sapir est au contraire universaliste, genre «newtonien» spécifie Fielding. Whorf cite même Sapir hors-contexte, raconte Fielding; les deux hommes vivent dans deux mondes de discours différents, Whorf serait un néo-empiriste s'abreuvant à la définition behaviouriste de la pensée comme discours intériorisé alors que Sapir, avec la «réalité psychologique» des phonèmes postulée dans sa phonologie, serait un pur platonicien («Sapir croyait que l'entité psychologique avait une priorité logique aux dépens de l'entité empirique»). Voilà pour la décantation: l'hypothèse Sapir-Whorf est un mariage du conditionnement discursif behaviouriste et de la théorie idéaliste de la connaissance. Whorf a

apposé une théorie du conditionnement sur une théorie idéaliste de l'inconscient expérimentée par Sapir le phonologue. Voilà la différence entre les deux hommes et l'impossible fécondité du mariage de leurs idées selon Fielding qui consacre toute son attention, comme le titre même de sa contribution l'indique, à l'hypothèse Sapir c'est-à-dire au programme phonologique.

Je n'ai pas à reprendre la liste des remarques fort pertinentes que Fielding adresse au phonologue observateur et interprète de la situation phonologique expérimentale vécue par l'informateur-natif. Cette suite de descriptions des difficultés illustrée de nombreux exemples fait aboutir à la conclusion qu'il y a place pour une marge d'interprétations et de choix aussi bien dans l'esprit du natif-informateur que dans celui de l'anthropologue-investigateur. Les quelques exemples fournis par Fielding à même sa propre langue maternelle et son propre dialecte convainquent de la pertinence du problème soulevé concernant les limites et les tangentes aléatoires du travail phonologique. D'autant plus que cela réintroduit un coefficient de relativité qui n'est peut-être nul autre que celui que Fielding croit évacuer en faisant divorcer Whorf et Sapir; et ceci, pour deux bonnes raisons.

La première est que Whorf est lui aussi un phonologue expérimenté dont l'indéniable preuve est sa découverte devenue, malgré les spécialistes, notoire; à savoir son déchiffrement des signes mayas basé sur l'hypothèse phonétiste abandonnée alors depuis cinquante ans par les mêmes spécialistes[9]. La seconde raison c'est que l'acte phonologique, la mise en rapport entre la forme et la fonction du phonème, est pratiqué d'une façon différente d'une langue à une autre. Fielding le rappelle lui-même lorsqu'il définit l'espace

9. John B. Carroll, «Introduction» à *Language, Tought, and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf,* Massachusetts, M.I.T., 1956, p. 14, 15 et 31.

inconscient de l'acte pour le natif[10]. Et c'est précisément cette relativité que Whorf étudie lorsqu'il est d'abord séduit par les «root-ideas» du langage hébraïque quand il découvre l'ouvrage de Fabre d'Olivet, puis quand il invente le concept d'«oligosynthèse» pour qualifier aussi bien les langues maya et aztèque que la juive. Whorf était donc déjà fort riche lorsqu'il reçut l'héritage de Sapir!

Si nous nous fions à l'éditeur de Whorf, John B. Carroll, voici ce qu'il en est de l'hypothèse pas-encore-célèbre mais non moins déjà-renommée-en-tous-sens. Carroll écrit que «the theory of linguistic relativity (is) foreshadowed in Whorf's theory of oligosynthesis[11]». Mais l'éditeur remarque aussi que la théorie oligosynthétiste disparaît des références whorfiennes après que l'ingénieur d'Hartford devient l'étudiant du professeur de Yale en 1931[12]. Et alors... «The idea of linguistic relativity did not emerge in a full-fledge form until after Whorf had started studying with Sapir[13]». S'agit-il de la même théorie? Sûrement pas; Sapir est intervenu («Sapir most certainly shared in the development of the idea[14]»). Mais il est difficile de dire dans quelle mesure exactement. En tout cas, selon Carroll, le «phonetic symbolism», c'est-à-dire le postulat phonologique, était dans le décor. Nous voyons dans cette rencontre devenue historique deux hommes qui sont bien loin de s'opposer. *Fielding* les oppose même dans leur méthodologie respective différemment personnalisée mais il faudrait vérifier si l'anonymat revendiqué par les natifs hopis ne

10. «... La perception et la production de la langue à un niveau général au-dessous de la conscience» écrit Fielding.

11. J.B. Carroll, *op. cit.*, p. 25.

12. *Ibid.*, p. 16 et 32.

13. *Ibid.*, p. 26.

14. *Ibid.*, p. 27.

s'applique pas à plusieurs groupes ethniques amérindiens.

Qu'est-ce que Sapir a ajouté à l'oligosynthèse en 1931 pour qu'apparaisse en 1935, 4 ans plus tard, les premières formulations whorfiennes de la relativité linguistique[15]. Un espace inconscient contenant la réalité des idées de Platon ainsi que le voudrait Fielding? Sûrement que l'espace subliminal de l'acte de signification est un apport de Sapir à l'hypothèse. Sapir est l'un des rares ethnologues de son époque — c'est la raison première de sa notoriété scientifique — à construire un pont entre la culture et l'activité psychologique, nous apprend Baudelot; et c'est lui qui découvre la matière avec laquelle on peut construire un tel pont: le langage. En plus du champ inconscient de l'opération, Sapir a indiqué à Whorf la technologie douce avec laquelle opérer c'est-à-dire la linguistique. Bien sûr Whorf s'intéressait déjà à la linguistique en 1924, 4 ans avant sa première rencontre avec Sapir. Mais c'est Sapir qui lui enseigna non pas la relativité linguistique mais bien la relativité culturelle, c'est-à-dire l'interdépendance du groupe et de chacun des individus qui le composent, bref une conception psychologiste de la culture qui permet de faire le joint entre l'ethnologie et la psychiatrie[16]. Whorf n'a donc pas hérité que d'un inconscient, mais bien d'un inconscient collectif identifié au corps social nettement délimité comme Sapir l'avait lui-même appris de l'ethnologue Boas. Désormais cultivé et psychanalysé, l'ingénieur de Hartford a aussi relativisé son idée oligosynthétique au contact du multiculturalisme. Ce qui fait que l'hypothèse devient presque invincible. On peut donc préciser l'apport de chacun de la façon suivante: 1) Whorf a découvert théoriquement puis expérimentalement l'existence d'oligo-éléments langagiers; 2) Sapir a découvert l'existence d'un incons-

15. *Ibid.*, p. 18.

16. C. Baudelot, in Edward Sapir, *op. cit.*, p. 24, 25, 29 et 31.

cient linguistique culturel observable; 3) Whorf, et Whorf seul, a formulé l'hypothèse de la relativité linguistique; les formulations whorfiennes sont utilisées même dans les études sur Sapir lorsque vient le temps de formuler l'hypothèse [17].

Tel est le portrait de la principale proposition philosophique héritière de Sapir. L'héritage de Sapir ne s'arrête ni à la linguistique ni à l'anthropologie. Mais le principal héritier, sans aucunement vouloir discréditer les multiples autres, c'est l'ingénieur de Hartford. Qui, à son tour, sans figurer dans les dictionnaires ou encyclopédies, continue de mettre en crise les multiples disciplines des sciences humaines et des sciences du langage regroupées maintenant autour de la sociolinguistique ou encore de la cybernétique de la perception. L'hypothèse Sapir-Whorf est peut-être la découverte anthropologique et épistémologique du siècle. Plusieurs érudits qui la commentent se trompent et s'embourbent [18]; on n'en saisit pas tout de suite le décentrement de raison qui lui est conséquent. Si l'hypothèse Sapir-Whorf s'avère un jour suffisamment vérifiable, donc vérifiée, plus rien ne sera pareil dans l'histoire du savoir et des civilisations des hommes.

17. Un bel exemple est l'introduction de Beaudelot à Sapir, *op. cit.*, p. 20, note 21. À souligner l'absence de Whorf dans l'index analytique de Beaudelot.

18. Notamment Joshua A. Fishman, «The Sociology of Language: Yesterday, Today and Tomorrow», in R.V. Cole, *Current issues in Linguistic theory*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1977, p. 51-75; du même auteur, «Whorfianism of the Third Kind», in *Language in Society,* vol. 11, apr. 82, p. 1-14. Fishman voit dans l'hypothèse un déterminisme linguistique que Sapir et Whorf ont tous deux combattu à leur façon. Aussi, les déductions morales de Fishman (ex. «Man is not free», 1977, p. 52) sur les conséquences de la validité de l'hypothèse témoignent d'un ethnocentrisme pourtant décrit par Whorf comme un véritable obstacle épistémologique à l'apprentissage d'une vision du monde propre à une culture étrangère.

Entre temps les recherches se poursuivent. Continuant la vaste enquête entreprise par Whorf sur la communauté hopie exceptionnellement rationnellement différente de notre communauté occidentale, Dorothy Eggan a étudié l'inconscient hopi via un corpus de 700 rêves, en tenant compte des différentes propositions de l'hypothèse de la relativité linguistique [19]. Le résultat de l'enquête Eggan est troublant; on comprend parce qu'on voit «subliminalement» diraient Sapir et Whorf, tous les mécanismes de conditionnement rationnel et affectif qu'une société inculque à ses membres via une manipulation des éléments oligosynthétiques dont la puissance est ignorée des manipulateurs eux-mêmes. Nous sommes à deux doigts de pouvoir énoncer et pratiquer le rêve de Sapir d'une science générale de la conduite.

Notre collègue Bibeau ressent tout le poids de l'influence Sapir lorsqu'il fait allusion à une souhaitable étude de ce genre qui aurait pour objet le joual et la société québécoise. Et il tire son chapeau au linguiste devenu anthropologue. Je n'ai voulu intervenir que pour montrer brièvement que cette capacité de multiplier les points de vue sur l'être humain qu'avait Sapir en combinant linguistique, ethnologie et psychologie, il a su la transmettre à plusieurs, dont certainement un ingénieur chimiste qu'il transmuta en épistémologue: Benjamin Lee Whorf (1897-1941).

19. Doroghy Eggan, «Le rêve chez les Indiens hopis», in R. Caillois et G.E. Von Grumebaum (dir.), *Le Rêve et les Sociétés humaines*, Paris, Gallimard, 1967, p. 213-240.

Enseigner la linguistique!
Quoi enseigner?
Comment enseigner?

André G. Turcotte

Professeur au département de français
du CEGEP Édouard-Montpetit

J'enseigne la linguistique au niveau collégial depuis 1971. Il m'a souvent été donné d'entendre des collègues de ma discipline, des spécialistes d'autres disciplines, des administrateurs scolaires, et les premiers concernés, des étudiants, remettre en cause cet enseignement. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que je m'interroge encore sur quoi enseigner, et comment le faire. Bien sûr, ma réponse à ces questions a évolué avec l'expérience et la découverte de connaissances nouvelles. Néanmoins certains postulats implicites ont déterminé mon activité d'enseignant durant toutes ces années. J'aimerais commencer cette réflexion sur l'enseignement de la linguistique au collégial par une explicitation de ces postulats. Ils jetteront sans doute un éclairage utile à la compréhension de mes réponses actuelles aux questions que je pose ci-dessus.

Quelques lieux ou postulats bien communs

J'ai toujours trouvé naturel, en tant qu'enseignant qui assume la préparation d'un cours, de prendre con-

naissance tout d'abord des objectifs qui sont proposés pour ce cours. Cela déclenche automatiquement chez moi un exercice de réflexion me conduisant à examiner les théories valides et accessibles dans ma discipline pour choisir, parmi celles-ci, celle qui me permettra d'atteindre, à mon jugement, les objectifs fixés, voire même de déterminer leur importance relative, si cette tâche m'est attribuée.

En même temps que s'effectue cette réflexion, je me laisse guider par un autre souci: celui de situer les étudiants, par le choix d'une problématique et d'une théorie particulières, au cœur des débats intellectuels qui marquent leur époque et l'univers de connaissances qu'ils abordent. Ce souci obligera peut-être à initier les étudiants à des théories en évolution rapide, constamment en révision, constamment remises en cause. Mais une telle situation est susceptible de réveiller, chez les étudiants, une attitude de recherche constante, de mise à jour constante des connaissances, tout à l'opposé de la contemplation béate de la vérité définitive dont ils semblent a priori si friands.

Il est difficile d'aborder l'enseignement sans avoir une idée de l'âge mental moyen, du niveau moyen de développement intellectuel de l'étudiant que nous nous préparons à rencontrer, même si cette idée est toute approximative, très implicite et habituellement difficilement formulable. Les théories dominantes en ce domaine, les recherches nombreuses, et surtout l'expérience quotidienne permettent de croire que les étudiants du collégial sont en cours de développement de leur pensée logique, en cours de développement de la formalisation de cette pensée, en cours d'exercice de la rigueur de cette pensée. Souvent ils ont à découvrir la nécessité d'une méthode stricte de recherche et d'organisation de la réflexion, les mécanismes d'explication et d'argumentation, les procédés de formalisation... Il est donc nécessaire de concevoir un enseignement qui alimentera cette phase du développement mental de

l'étudiant en exigeant de celui-ci des activités de développement et d'appropriation de concepts abstraits, d'organisation d'une argumentation justificative, de formalisation de ces activités théoriques.

Comment enseigner à penser logiquement? ...en le faisant faire! Pourquoi pas? N'est-ce pas là ce que nous enseigne la sagesse populaire dans ses dictons! Notre expérience personnelle d'apprentissage et d'enseignement ne met-elle pas en évidence le fait que l'étudiant n'apprend bien que ce qu'il fait lui-même! De là l'intérêt d'une pédagogie centrée sur l'activité de l'étudiant en vue de développer son autonomie intellectuelle et son sens des responsabilités, plutôt que sur celle de l'enseignant occupé à démontrer magistralement comment on pense.

Ajoutons à ces postulats l'espérance bien naturelle de trouver dans mes classes des élèves intéressés, curieux, dynamiques, capables de questionner, de chercher, de remettre en cause. Cette espérance fut d'ailleurs largement entretenue par les classes d'étudiants que je rencontrai à mes débuts dans l'enseignement, étudiants sans doute plus âgés que ceux qui fréquentent les cégep maintenant.

Dans quel cadre théorique inscrire le cours de linguistique?

Dans l'esprit des postulats précédents, et d'autres encore inconscients peut-être, j'ai choisi, avec d'autres collègues, d'enseigner la linguistique dans le cadre des théories générativistes. Ces théories offrent un cadre conceptuel riche, donnant prise à des discussions et une argumentation qui exige une réflexion serrée; elles se situent au cœur des débats intellectuels actuels entre linguistes, psychologues, chercheurs en intelligence artificielle et philosophes. Ces théories ont pris forme autour des propositions du linguiste Noam Chomsky en 1957, lesquelles alimentèrent rapidement de très nombreuses recherches partout dans le monde.

On peut résumer les grands traits qui caractérisent la théorie et la méthodologie linguistiques à l'heure actuelle en affirmant que le linguiste veut élaborer une théorie explicite et prédictive quant aux connaissances linguistiques qui permettent l'apprentissage et l'utilisation d'une langue par un locuteur. Cette théorie s'appuie donc nécessairement sur des postulats quant à la nature des connaissances linguistiques: elle formule l'hypothèse d'une faculté humaine de langage «équipement biologique qui est sous-jacent à l'acquisition et à l'utilisation du langage[1]»; et d'une grammaire, résultat de l'apprentissage d'une langue par un humain, et formant «...un système de règles et de principes... déterminant une certaine relation entre le son et le sens qui vaut pour un domaine infini[2]». Cette théorie s'appuie également sur une méthodologie de recherche de nature épistémologique, à la fois empirique et spéculative, qui oblige le chercheur à s'interroger tant sur ses connaissances langagières que sur les phrases qu'elles lui permettent de produire et comprendre. Une telle théorie débouche inévitablement sur un modèle qui propose une interprétation de ce qu'est la nature humaine non seulement dans le domaine de l'activité langagière, mais aussi de toute activité cognitive.

Ces caractéristiques de la théorie ont déterminé une problématique d'enseignement, de même qu'elles nous ont orientés vers un certain type de pédagogie. J'examinerai donc tour à tour ces deux aspects.

Une problématique

Puisque les linguistes cherchent à expliquer la créativité théoriquement infinie d'un locuteur, en rendant compte de façon explicite des connaissances implicites et inconscientes que possède nécessaire-

1. Noam Chomsky, *Essais sur la forme et le sens,* Paris, Seuil, 1980, p. 10.

2. *Ibid.,* p. 205.

ment un tel locuteur, nous avons choisi d'accorder priorité à l'objectif provincial proposant de réfléchir sur les mécanismes fondamentaux de la langue.

À partir de là, les directions de réflexion à engager en classe avec les étudiants naissent d'elles-mêmes des caractéristiques du comportement langagier. Dans un article paru dans la revue *Communications*, Noam Chomsky les définit ainsi: «Trois questions se posent dès que l'on s'interroge sur la «connaissance du langage»: 1) Quelle est la nature de cette connaissance? 2) Comment est-elle acquise? 3) Comment est-elle utilisée[3]?» Dans notre cours de linguistique, nous articulons ces trois questions en deux champs d'étude: l'apprentissage de la langue maternelle et l'activité langagière elle-même.

Le premier champ d'étude amène l'étudiant à s'interroger sur les prédispositions naturelles de l'être humain qui sous-tendent l'apprentissage de sa langue maternelle, sur le mode de cet apprentissage et les conditions qui le favorisent, sur la nature et la fonction de ce qu'on peut appeler des connaissances langagières. L'étudiant doit examiner l'activité langagière naturelle d'un enfant qui apprend sa langue et dégager de ces faits des hypothèses sur chacun des aspects définis ci-dessus. Il en résulte, pour l'étudiant, une théorie explicative de l'apprentissage de la langue où la distinction est faite entre «faculté de langage» et «grammaire d'une langue» telles que définies précédemment. Cette théorie contiendra aussi des propositions sur la nature de l'intelligence humaine et son rôle dans cet apprentissage.

Le second champ d'étude oriente l'attention de l'étudiant vers l'activité langagière elle-même. L'étu-

3. Noam Chomsky, «La connaissance du langage: ses composantes et ses origines», paru dans *Communications*, no. 40, *Grammaire générative et sémantique,* Paris, Seuil, 1984, p. 7-8.

diant est alors invité à s'interroger sur la compétence d'un locuteur à construire le sens ou la forme d'une infinité de phrases dans sa langue, et à produire de telles phrases en suites de sons. L'étudiant doit donc examiner sa propre activité langagière pour en déduire, sous forme d'hypothèses qu'il devra évaluer, un modèle des principes et des règles qui constituent sa propre compétence langagière. Au terme de son étude, l'étudiant a produit une grammaire au sens actuel, non traditionnel du terme; c'est-à-dire une théorie représentant les connaissances linguistiques d'un locuteur. Cette grammaire est constituée de trois parties: une composante sémantique qui s'intéresse à l'activité d'interprétation de phrases de tout locuteur; une composante syntaxique qui rend compte de l'activité de construction de formes de phrases; une composante phonologique qui explique l'activité de mise en sons de phrases.

Construire une grammaire n'est pas une activité facile. La nouveauté du concept constitue elle-même un obstacle rendu d'autant plus difficile que le concept se greffe sur un terme déjà connu. Les faits à expliquer sont, dirait-on, trop familiers pour qu'on comprenne aisément la nécessité d'une explication théorique. Par ailleurs les phénomènes inconscients et tout à fait intuitifs qu'il faut représenter pour construire une explication valide des faits langagiers n'offrent aucun accès direct. Se pose donc un problème méthodologique difficile à résoudre. Cela exige une réflexion de type essentiellement épistémologique qui s'effectue tout au long de l'élaboration de la grammaire. Nous proposons donc aux étudiants une activité de synthèse par laquelle ils sont amenés à faire le bilan de leur session: définir ce qu'est une grammaire et expliquer son contenu, son organisation, sa forme et la démarche qui permet de la produire. À cette occasion, en réfléchissant au concept de grammaire et à l'activité de construction de celle-ci, ils devront mettre en évidence le lien entre construire une grammaire et élaborer une théorie; ils devront clarifier les concepts de théorie, modèle, représentation,

forme d'une théorie, principes, règles et autres; ils devront comprendre la nécessité et le rôle d'une théorie; ils devront surtout dégager les constantes heuristiques qui caractérisent une démarche de recherche, constantes valides dans tous les domaines de la réflexion humaine.

Avec cette problématique linguistique, l'étudiant découvre et examine des modèles théoriques visant à expliquer le comportement langagier humain. En même temps, il s'initie à la réflexion et à la recherche scientifique. Cette activité, aussi nouvelle pour lui que les concepts qu'elle véhicule, l'oblige à *effectuer* des activités de pensée logique, dans un cadre formel rigoureux. Or comment s'assurer de la maîtrise de telles activités par l'édudiant? Autrement dit, comment enseigner la linguistique?

Une méthodologie d'enseignement

La problématique décrite ci-dessus ainsi que certains postulats établis en début de texte nous font rechercher une méthodologie d'enseignement qui rendra l'étudiant autonome, capable d'une activité théorique; et qui amènera l'étudiant à maîtriser, par la pratique, une méthodologie de recherche scientifique. Nous avons donc exploré, tantôt empiriquement tantôt rationnellement, diverses approches susceptibles de nous conduire au but visé. Nous en avons retiré l'idée que les cours devaient être organisés de façon à ce que l'étudiant pratique l'élaboration et l'évaluation de modèles théoriques relatifs au comportement langagier. Pour le professeur, la tâche consiste alors à faire produire et faire évaluer de tels modèles. Pour créer un tel cadre pédagogique, diverses stratégies ont été mises au point.

D'abord, pour faire naître chez l'étudiant la perception qu'il est le premier responsable du cours et des résultats, nous cherchons à le placer en situation de recherche dès le premier cours. Pour ce faire, nous pré-

sentons à l'étudiant, avant la remise du plan de cours, un texte permettant de définir le thème de la recherche et l'objectif poursuivi durant la session. L'étudiant est alors invité à réfléchir et à proposer des moyens permettant d'atteindre l'objectif. S'il en est incapable, il peut à tout le moins poser des questions à ce sujet.

Dans le même esprit, nous présentons à l'étudiant, au début de chaque chapitre du cours, une question portant sur le thème à traiter. Il appartient alors à l'étudiant de définir le problème, de rechercher l'information qui lui permettra de construire une réponse et de rédiger un rapport de recherche selon les consignes de la question. La première de ces trois tâches est évidemment déterminante dans la réussite des autres. Pour en assurer le succès, nous avons inséré dans l'énoncé de la question, en plus de l'identification du problème à traiter, des indices concernant l'objectif à poursuivre, les divisions à couvrir, les faits à expliquer. Ainsi l'étudiant possède les outils nécessaires pour entreprendre sa recherche.

Après qu'il a défini le problème, l'étudiant est invité à recueillir de l'information. Il est dirigé vers des lectures et des exercices; les cours servent à confronter ses trouvailles avec les autres étudiants chercheurs et, lorsque c'est requis, avec des exposés du professeur. Il est surtout invité à faire ses propres observations, analyses et évaluations. À cette occasion, il réfléchira sur sa propre activité langagière, sur ses processus d'apprentissage et sur la démarche la plus appropriée à l'atteinte de ses objectifs. Dans cette perspective, le rôle dévolu au professeur devient celui d'un moniteur fournissant l'aide demandée, montrant ou interrogeant le chemin suivi ou à suivre, favorisant la confrontation ou l'échange.

Pour réussir dans ce rôle, le professeur doit réfléchir à une utilisation efficace des périodes de cours qui deviennent des moments privilégiés de recherche. De là, pour lui, la nécessité de prévoir une démarche heuris-

tique la plus susceptible d'être suivie naturellement par l'étudiant. Le professeur devra donc identifier des activités conduisant à la construction et l'évaluation de modèles théoriques par l'étudiant. Pour chaque activité, le professeur cherchera à prévoir l'effet recherché ou l'objectif théorique poursuivi; des exercices, des questions, des faits à examiner, des tâches particulières, enfin tout ce qui guidera l'étudiant vers le résultat.

Au terme de sa recherche, l'étudiant doit en faire rapport. Il trouvera, dans l'énoncé de la question, des consignes sur la construction de celui-ci. Mais comme ces consignes requièrent de l'étudiant des activités avec lesquelles il est peu familier, nous lui remettons une grille identifiant les composantes du travail à produire; puis pour chacune des composantes, les activités de rédaction auxquelles il doit se conformer en rédigeant son rapport; enfin les critères de correction qui s'appliqueront à son travail. Ainsi outillé, l'étudiant est capable de déterminer l'organisation de son rapport de recherche et même d'en apprécier la qualité de façon détaillée et nuancée.

Si on dresse le bilan de ces stratégies d'enseignement, on peut dire que l'étudiant est sollicité dès le début de la session, puis au début de chaque chapitre du cours, pour définir les problèmes à traiter et établir un plan de recherche. Il est également responsable, en grande part, de la collecte des informations nécessaires pour construire et évaluer les modèles théoriques qu'on lui demande de produire. Enfin il est outillé pour organiser et évaluer le rapport de recherche qu'il doit remettre. Ajoutons que l'étudiant, après avoir reçu son travail critiqué et annoté par son professeur, a la possibilité de consulter son professeur pour comprendre la nature des faiblesses de son rapport et pour décider s'il en écrira une nouvelle version: occasion d'apprentissage unique pour l'étudiant, où celui-ci peut travailler à maîtriser des connaissances et des habiletés particulières qui lui font défaut. Si on fait le total de ce bilan, on

obtient une large place faite à l'autonomie et la responsabilité des étudiants, avec, en espérance, une curiosité éveillée et un apprentissage plus intéressé.

C'est beau en théorie, mais je doute...

Le cadre pédagogique que j'ai décrit ci-dessus paraît sans nul doute prometteur. Mais pour en prévoir les effets réels, il faut compter avec les étudiants réels de nos classes. Ceux-ci ont déjà une expérience scolaire d'au moins onze à douze ans pendant lesquelles on leur a appris à attendre, quotidiennement, les instructions de travail et à n'en pas déborder. Cet attentisme, que certains préfèrent appeler docilité, constitue une caractéristique importante hautement valorisée dans leur comportement en classe. Comment alors un étudiant ainsi formé, placé dans une classe traditionnelle avec maintenant plus de quarante étudiants assis en face d'un tableau noir, peut-il sortir de l'anonymat et manifester son intérêt, son originalité et son dynamisme? La difficulté rejaillit aussitôt sur le professeur: comment, devant l'inertie ainsi engendrée, ne pas se substituer à l'étudiant dans la prise en main de la recherche et retomber ainsi dans une pédagogie plus traditionnelle: professer pendant que l'élève...? À quels résultats faut-il s'attendre de la part des étudiants? Serait-il juste de croire que ceux-ci peuvent s'adapter rapidement à un cadre pédagogique misant fondamentalement sur leur autonomie? La difficulté n'est-elle pas accrue du fait que la plupart des cours qu'ils reçoivent misent encore sur les comportements d'attentisme déjà acquis?

Je continue de croire que les stratégies décrites ci-cessus constituent une recherche dans une direction favorable à l'atteinte des objectifs et en conformité avec les postulats présentés initialement. Mais elles ne forment pas encore une solution satisfaisante. Outre les questions du paragraphe précédent, bien d'autres doivent trouver réponse. Par exemple, n'y a-t-il pas lieu

de revoir l'environnement pédagogique qu'est la classe traditionnelle? Ainsi diverses recherches ont été menées concernant le développement d'environnements audio-visuels. D'autres le sont actuellement concernant l'engouement du jour, l'environnement informatisé. Faut-il espérer des résultats de ce côté pour l'enseignement de la linguistique?

Ou faut-il plutôt revoir les postulats de base? Vouloir situer nos étudiants au cœur des grands débats qui animent la vie intellectuelle contemporaine, cela ne présuppose-t-il pas que nos étudiants ont une connaissance préalable de ce qu'est la vie intellectuelle? Par où commencer l'initiation, si elle n'est pas encore faite? Connaissons-nous suffisamment nos étudiants pour pouvoir les situer en pareille matière? Par ailleurs ne serait-ce pas fausser toute entreprise d'initiation à la vie intellectuelle que d'en enlever le perspective de débat? que d'enseigner comme objet de vérité ce qui est objet de discussion et de recherches? La notion de «débat intellectuel» n'est-elle pas cruciale pour nos étudiants qui ont reçu et reçoivent encore assez systématiquement un enseignement dogmatique? Pour eux, l'idée de débat ne fait-elle pas appel à l'idée d'opinion purement et simplement. Quand on a un tel état d'esprit, on ne veut pas débattre: chacun a droit à son opinion. Et c'en est fait de la curiosité intellectuelle; c'en est fait, dans leur esprit, de la crédibilité des sciences humaines devenues récemment autant spéculatives qu'empiriques; c'en est fait de la valeur de toute réflexion argumentée et cohérente. Et si toute opinion est valide, pourquoi douter?

Les «trois coups» de la communication théâtrale

Brigitte Purkhardt

Professeure au département de français du CEGEP Édouard-Montpetit

> *Qu'est-ce que le théâtre? Une espèce de machine cybernétique.* [...] dès qu'on la découvre, elle se met à envoyer à votre adresse un certain nombre de messages. Ces messages ont ceci de particulier, qu'ils sont simultanés et cependant de rythme différent; en tel point du spectacle, vous recevez en même temps six ou sept informations [...], mais certaines de ces informations tiennent (c'est le cas du décor), pendant que d'autres tournent (la parole, le geste); on a donc affaire à une véritable polyphonie informationnelle, et c'est cela, la théâtralité: une épaisseur de signes[1] [...].

C'est dans ces termes que Roland Barthes souligne toute la complexité du discours théâtral dont divers codes organisent le langage, dont l'ensemble signifiant cumule des réseaux de signes polymorphes. Cette «élasticité» du discours théâtral soulève par conséquent les nombreuses difficultés que risque de rencon-

1. Roland Barthes, «Littérature et signification», in *Essais critiques,* Paris, Seuil, Coll. Tel Quel, 1964, p. 258.

trer une sémiotique du théâtre dans l'étude de son objet. A.J. Greimas et J. Courtés en relèvent une d'ordre majeur, difficulté «à la fois théorique et pratique: il s'agit de concilier la présence de signifiants multiples avec celle d'un signifié unique[2]». En effet, le discours théâtral est-il d'abord le texte *littéraire*? Ou bien est-il davantage le texte *spectaculaire*? Le texte littéraire correspondrait-il au *signifié* du discours théâtral? Le texte spectaculaire en serait-il le *signifiant*? En bref, dans le discours théâtral,

> chaque langage de manifestation possède-t-il un signifié autonome, ou ne fait-il que concourir, par une contribution partielle, à l'articulation d'une signification commune et globale[3]?

Admettre que différents langages de manifestation constituent le discours théâtral indique au moins qu'une sémiotique du théâtre devrait être avant tout syncrétique si elle veut cerner la singularité de tous ces langages. Mais, une fois le discours théâtral segmenté, une fois ses multiples langages décryptés, comment en saisir la symbiose à l'intérieur de ce «texte» qu'est la pièce dramatique en situation de jeu? En fait, on réussirait à rendre compte de la diversité des langages du discours théâtral en adoptant les instruments d'une sémiotique syncrétique et on tenterait d'en expliciter l'ensemble signifiant en jouxtant cette démarche d'une option d'investigation plus spécifique, à savoir la *forme générative*, c'est-à-dire «la recherche de la définition de l'objet sémiotique, envisagé selon son mode de production[4]». Ainsi serait-il possible de considérer le discours théâtral dans toute sa densité, du script au spectacle, l'inscrivant à titre de signe, message ou médium au cen-

2. *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage,* Paris, Hachette Université, p. 392.

3. *Ibid.*

4. Greimas, Courtés, *op. cit.,* p. 346.

tre des éléments responsables de la chaîne communicante relative à tout acte de communication. Si le rapport entre les actants de la communication, le code esthétique en vigueur et les conditions de diffusion du message «informent» le discours, jouant «le rôle de matrice textuelle» comme le suggère Anne Ubersfeld[5], il ne serait pas vain qu'une sémiotique du théâtre s'attache à appréhender le texte-message théâtral à la lumière de la surdétermination qu'y exercent les modalités de sa chaîne communicante.

1. Le discours théâtral: un fait de communication

Certains sémioticiens dénient au spectacle théâtral toute fonction de communication, tel G. Mounin que cite Anne Ubersfeld avant de lancer une «réplique» énonçant le contraire:

> La représentation est d'abord un fait de communication; elle est une pratique sémiotique. En tant que telle, elle est pratique socio-économique [...]. [...] la représentation est aussi un événement socio-culturel pris dans une politique et une stragégie économique et sociale; [...] (aspect déterminant) dans la construction des signes et dans la signifiance du spectacle[6].

En effet, ce serait manquer de réalisme que de refuser d'accorder à la représentation théâtrale son statut de «fait de communication». En tant qu'événement, elle implique un jeu de rôles qui le rend effectif: au moins une distribution de comédiens se produisant pour un groupe de spectateurs. Immédiatement, nous voyons émerger ici les deux instances démarcatrices de la chaîne communicante: l'émetteur (la distribution) et le récepteur (le public). Le «message» livré c'est le spectacle, message pris en tant que médium tel que le conçoit Marshall McLuhan, message perçu dans toute

5. *L'École du spectateur,* Paris, les Éditions sociales, 1981, p. 15.

6. *Ibid.,* p. 18-21.

sa configuration pluri-textuelle. Ce message se transmet selon le mode de la communication proche, c'est-à-dire, comme l'entend Abraham Moles, que durant son émission l'émetteur et le récepteur partagent la même sphère temporelle et spatiale en se maintenant en rapport par le canal naturel de leurs sens. Jean-Louis Barrault écrit à ce sujet:

> Le théâtre est [...] un art de simultanéité qui atteint au même instant, dans le Présent, tous les sens, l'ouïe, la vue, le toucher, tous les nerfs, tous les radars, tous les instincts. Il est essentiellement l'art de la sensation[7].

Le théâtre est également un jeu et tout jeu comporte une série de règles, un *code*, autre maillon de la chaîne communicante; et ce code ne construit par la simple «compétence» des émetteur/récepteur, il en sous-tend aussi la «performance». Cela transparaît dans cette recommandation de Pierre-Aimé Touchard aux spectateurs:

> Assister à un spectacle n'est pas une occupation passive: c'est un acte qui implique un engagement. Le jeu qui se joue sur scène est votre jeu, auquel vous devez participer, et qui ne peut se jouer sans vous. N'ayez pas peur de vous y livrer. Apprenez-en les règles [...][8].

Ayant dégagé de l'acte théâtral ses principales constituantes, Émetteur-Message-Canal-Code-Récepteur, les composantes mêmes de l'acte de communication, nous pourrons donc nous aventurer de pied ferme dans le domaine de la communication et nous inspirer de ses principes pour suivre le parcours du discours théâtral dont les modalités de diffusion semblent si déterminantes «dans la construction des signes et dans la signifiance du spectacle[9]».

7. *Nouvelles Réflexions sur le théâtre,* Paris, Flammarion, 1959, p. 15.

8. *Dionysos/L'Amateur de théâtre,* Paris, Seuil, 1968, p. 236.

9. Anne Ubersfeld, déjà cité.

2. Schéma de la communication théâtrale

Jusqu'ici le relevé de la chaîne communicante du discours théâtral n'a tenu compte que de la dernière étape de sa production, c'est-à-dire qu'il l'a isolé dans le contexte de la représentation publique. Toutefois, si l'on veut observer son procès global, il convient de remonter à sa source, le texte-script, et tracer sa progression point par point à travers le jeu des instances intermédiaires aboutissant à la diffusion du spectacle. Il est vrai qu'une certaine sémiotique privilégie le texte spectaculaire et que cette position fournit de riches perspectives d'exploration. Cependant, du point de vue d'une praxis socio-culturelle, on constate dans la publicité qui entoure un événement théâtral que ce n'est pas seulement le spectacle ni la distribution de la troupe qu'on tente de «vendre» à un public, mais aussi l'auteur, créateur du script, et le metteur en scène, responsable de sa re-création. Ainsi, face à un récepteur ultime, le public, distinguons-nous trois sources émettrices: un scripteur, un metteur en scène, une troupe. Il ne faudrait donc pas évacuer cette réalité de l'étude du message théâtral, mais la décortiquer au contraire et dépister les effets qu'une telle conjoncture pourrait exercer sur la production de son discours.

Dès lors, il serait possible de segmenter le message théâtral et de le présenter tel qu'il se manifeste à trois étapes de son parcours eu égard à chacune des trois sources émettrices.

À un premier niveau, nous avons la pièce écrite, le *scripto-texte* (émis par l'ÉMETTEUR 1 — le scripteur) qui, bien qu'il projette de toucher une troupe de comédiens et un public éventuels, se voit intercepté par le RÉCEPTEUR 1 — le metteur en scène; un code littéraire (didascalies, scènes, dialogues) en articule le langage

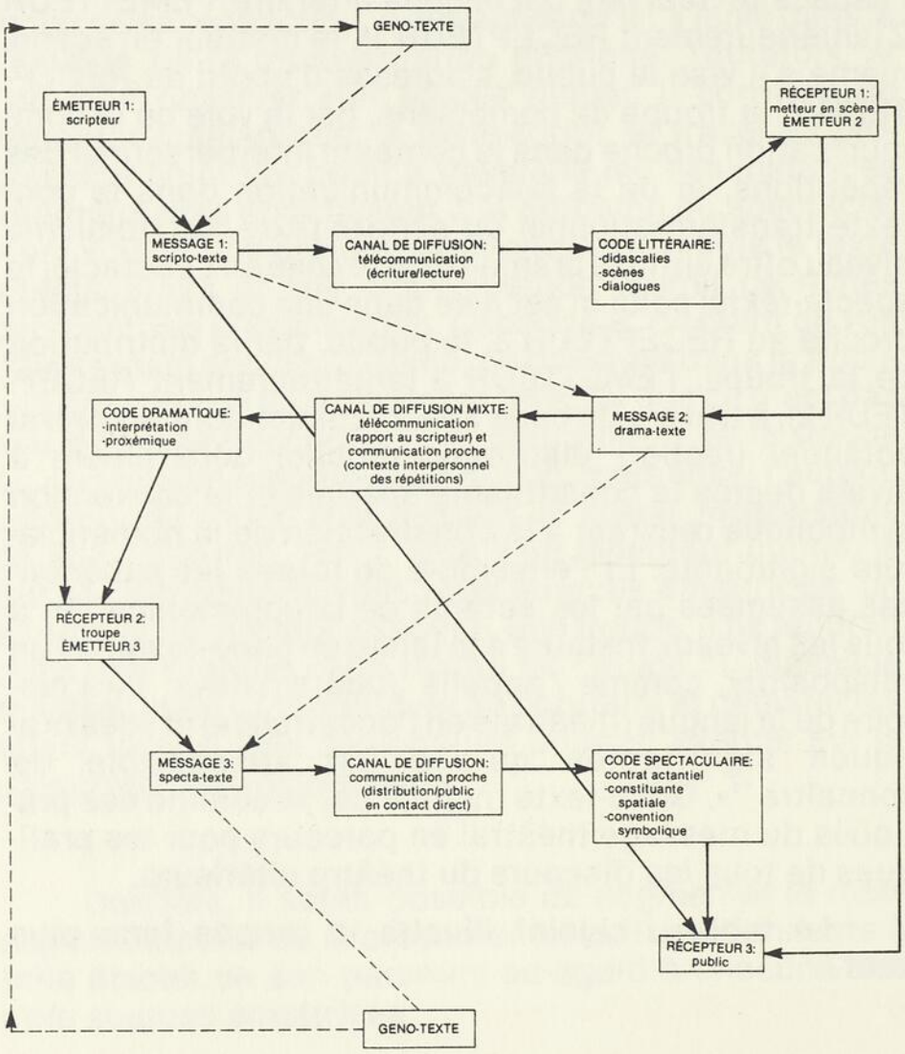
et c'est par télécommunication[10] que s'effectue sa diffusion. Le deuxième niveau réfère au scripto-texte «en action», le *drama-texte*, où un code dramatique actualise par les règles de l'interprétation et de la proxémique l'espace textuel régi par le code littéraire: l'ÉMETTEUR 2 (antérieurement RÉCEPTEUR 1), le metteur en scène, même s'il vise le public, s'adresse d'abord au RÉCEPTEUR 2, la troupe de comédiens, par la voie de la communication proche dans le contexte interpersonnel des répétitions, et de la télécommunication dans le contexte transformationnel du scripto-texte. Le troisième niveau offre enfin le drama-texte réalisé en spectacle, le *specta-texte*; celui-ci est livré dans une communication proche au RÉCEPTEUR 3, le public, par la distribution de la troupe, l'ÉMETTEUR 3 (antérieurement RÉCEPTEUR 2), à travers un code spectaculaire dont le contrat actantiel (rapport distribution/public) déterminera à divers degrés la constituante spatiale et la convention symbolique œuvrant à la construction de la nomenclature signifiante. Et l'ensemble de toutes les expériences assumées par les actants de la communication à tous les niveaux instaure à la limite un *géno-texte*, tel un «dispositif», comme l'appelle Julia Kristeva, de l'histoire de la langue (théâtrale en l'occurrence) et «des pratiques signifiantes qu'elle est susceptible de connaître[11]». Géno-texte institué par la somme des pratiques du message théâtral en parcours pour les pratiques de tous les discours du théâtre ultérieurs.

Le tableau ci-joint illustre le propos tenu plus haut.

10. Opposée à la communication proche qui unit émetteur/récepteur dans une même sphère spatiale et temporelle, la télécommunication implique la distance dans le temps et/ou l'espace entre les actants, et la diffusion par canal artificiel, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'un objet matériel (A. Moles).

11. *Recherches pour une sémanalyse,* Paris, Seuil, Coll. Tel Quel, 1969, p. 284.

SCHÉMA DE LA COMMUNICATION THÉATRALE



3. La trichotomie du discours théâtral

Parvenus à ce stade de la réflexion sur le discours théâtral, nous sommes à même de saisir déjà sa «tournure» *trichotomique*, son «architecture» échafaudée en trois temps/trois mouvements. Segmenté en scripto, drama et specta-textes, ces «trois coups» de la communication théâtrale, qui en ponctuent le procès, le message théâtral se présente dès lors comme un signe de structure triadique, un signe perçu dans toute sa dimension virtuelle/actuelle/réalisée.

En effet, l'évolution du message théâtral se comprend à partir du mode de jonction caractérisant les rapports des actants de la communication à chacun des trois niveaux d'émission. Si l'on admet que l'objectif de tout discours théâtral s'atteint dans sa représentation sur une scène, c'est la phase qui met en jeu le specta-texte, marquée par la conjonction distribution/public, qui se manifeste sous sa forme la plus achevée, sa forme enfin *réalisée.* Le travail sur le drame-texte implique l'*actualisation* du scripto-texte au travers des règles de l'interprétation et de la proxémique, la distribution se trouvant pour l'heure disjointe du public. Quant à l'étape de la première diffusion, elle place en position *virtuelle* les actants ultimes du discours théâtral, la distribution et le public. Bref, capté sous cet angle, le message théâtral chemine, du script au spectacle, à titre de médium virtuel/actuel/réalisé:

scripto-texte	projection distribution/public	message virtuel
drama-texte	disjonction distribution/public	message actuel
specta-texte	conjonction distribution/public	message réalisé

Cependant, il conviendrait d'éviter d'associer ces trois états au procès nécessaire et absolu de tout dis-

cours théâtral. La praxis esthétique du théâtre révèle qu'une représentation sur scène, si elle assure la conjonction de la distribution et du public, peut en outre «ignorer» la présente de ce dernier. La conjonction demeure alors factice et le specta-texte privilégié dans ce cas un code dramatique plutôt que spectaculaire. Tout comme il est susceptible d'avantager le scripto-texte dans la mesure où il tend à «traduire» le plus fidèlement possible le code littéraire du scripteur sans re-création dramatique réelle. Somme toute, c'est la «fixation» de la représentation à l'un ou l'autre des trois modes de diffusion du message théâtral qui en conditionne le choix des codes et en détermine par conséquent les structures formelles.

Penchons-nous maintenant sur les trois types de procédures de diffusion du message théâtral et relevons-en les incidences sur la production de son discours.

3.1 Le scripto-texte

Message d'un auteur/scripteur, le scripto-texte ou la pièce de théâtre écrite, quel que soit le destinataire qui s'en empare — metteur en scène, comédien ou spectateur — se diffuse toujours par la voie de la télécommunication. En plus d'être séparés par l'espace et le temps, l'émetteur et le récepteur ne sont en rapport que par l'intermédiaire d'un objet artificiel, le «script». C'est la phase du «spectacle dans un fauteuil» pour employer la formule proposée par Alfred de Musset. Un code littéraire en articule l'expression, propre aux lois du genre: découpage de l'action (en actes, tableaux, scènes), articulation de l'information par l'alternance des monologues/dialogues, description livrée sous la forme de didascalies. Le scripto-texte, s'il contient potentiellement la représentation, entraîne en premier lieu à un acte de lecture. Et les clins d'œil au lecteur ne sont pas rares, particulièrement dans les tournures littéraires qu'adoptent parfois les didascalies. Dans une

de ses pièces, Sacha Guitry ne «dénote» pas simplement l'aspect visuel d'un élément du décor, il fait du «style» quand il décrit l'encombrement d'un fauteuil en parlant d'un «fauteuil qui en a plein les bras». Ainsi, le scripto-texte, sur le plan littéraire, constitue un message à part entière et on pourrait recourir aux théories d'une sémiotique de la littérature pour en étudier le fonctionnement.

Message achevé en même temps que premier jalon du parcours du message théâtral, le scripto-texte interfère dans certaines circonstances sur la suite de sa production. Par exemple, à l'époque classique de l'histoire du théâtre, l'emphase portait sur le scripto-texte dans la construction du discours théâtral. L'univers spatial de la représentation «matérialisait» l'univers spatial conçu par le scripteur et la distribution prêtait corps et voix à la «traduction» des actants littéraires. Le message théâtral classique procédait donc plus d'une lecture «active» que d'une transposition dramatique véritable. À l'époque contemporaine, bien que la re-création esthétique soit avant tout préconisée, une tendance au respect du scripto-texte se remarque encore. À preuve cette assertion de Pierre Fresnay traçant le rôle dévolu à la mise en scène et à son signataire:

> Rejetant l'accaparante conception moderne de sa fonction, le metteur en scène doit être le contraire d'un brodeur de variations personnelles sur une pièce dont il se sert comme d'un canevas. Sa personnalité ne doit pas se détacher en relief sur le spectacle *(...)*. Le metteur en scène est celui dont l'intervention doit avoir pour résultat que la pièce présentée au public soit bien celle que l'auteur rêvait[12].

12. Cité par René Giraudon dans *Démence et mort du théâtre. Tournai, Casterman poche, Coll. Mutations/Orientations no 10, 1971, p. 61-62.*

Dans une telle optique, le metteur en scène n'accède pas au rang d'émetteur[13] œuvrant avec la distribution pour la production d'un drama ou specta-texte mais reste rivé à son rôle de récepteur du scripto-texte dans une situation de connivence avec le scripteur. Bien sûr, cette formule à ses adeptes, autant du côté des producteurs que des consommateurs, et alors le plaisir esthétique repose sur la reconnaissance de l'habileté à faire coïncider dans le non-arbitraire un signe théâtral dichotomique: le script-signifié et le spectacle-signifiant.

3.2 Le drama-texte.

Le drama-texte, *drama* pris dans le sens grec d'action, correspond à l'extériorisation en paroles et en actes du discours du scripto-texte. Le metteur en scène en est l'émetteur dans la mesure où il «transpose» le discours d'un autre, où il «transporte» l'autre langage dans le sien propre, et où il en «transforme» les codes, créant enfin un texte original inspiré non pas de ce qui «était» dans l'originel mais de ce qui «serait» et même de ce qui n'est pas. Ce mouvement de passage trans-événementiel du littéraire au dramatique s'établit dans l'innovation en raison du choix d'un certain type de communication qui prévoit le recours nécessaire à l'*interprétance*. Paul Ricœur en exprime ainsi les termes:

> Ce qui est à comprendre dans un texte, ce n'est pas la situation visible de son auteur, mais sa référence non-ostensive, c'est-à-dire les propositions de ce monde ouvertes par le texte, ou, si vous voulez, les modes possibles d'être-au-monde que le texte ouvre et découvre. Or

13. Évidemment, il devient «émetteur» d'une certaine façon puisqu'il use d'un autre langage (théâtral) commun à celui du récepteur (la distribution) pour traduire le message littéraire dont il était antérieurement le récepteur. Mais son état premier influe sur l'état second.

c'est bien sur ces références invisibles que se fait la communication[14].

Récepteur interprétant, le metteur en scène se mue donc en émetteur d'un nouveau message. Et c'est à des «interprètes» qu'il s'adressera, les comédiens, récepteurs de son message de même qu'éléments essentiels de l'organisation de son discours puisque c'est à leur jeu sonore, visuel, et spatial que ce dernier devra une bonne partie de sa forme. Réunis dans un contexte de communication proche, parce que travaillant ensemble dans un même lieu, l'émetteur et le récepteur sont en contact bidirectionnel quand le metteur en scène «improvise» d'une certaine façon avec le comédien et lui permet une participation personnelle à la fabrication du drama-texte. Un contact unidirectionnel définit par contre les rapports d'un metteur en scène manipulateur et d'un comédien marionnette. Le canal naturel du mode de diffusion du drama-texte se double d'autre part d'un canal artificiel si l'on tient compte de l'absence dans l'espace et le temps des instances extrêmes du message théâtral, le scripteur et le public.

Sur le plan pratique de la représentation sur scène, c'est cette «absence» du scripteur et du public dans la production du discours théâtral qui dotera le message-spectacle des caractères du drama-texte élaboré dans l'étroite relation metteur en scène/distribution. Lorsque le metteur en scène gomme le rôle du scripteur ou/et que la distribution évince la complicité du public, nous obtenons un message théâtral dont le discours reste «fixé» à son deuxième niveau d'émission. Appartient à cette catégorie le théâtre contemporain situé à mi-chemin entre le traditionnel et l'expérimental. Les amateurs de cette formule recherchent l'ingéniosité de

14. «Discours et communication», in *La Communication,* **Actes du XV^e congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française, Université de Montréal 1971, Montréal, Éd. Montmorency, 1973, p. 39.

la mise en scène dans la création d'un message-spectacle s'enfantant lui-même et/ou la performance d'une distribution qui «invente» ses rôles et subsume les multiples techniques de l'art d'interpréter. Il est probable que l'avènement de la mise en scène au XIX^e siècle[15] et la révélation des stratégies de jeu concourant à la formation du comédien depuis Stanislavski aient infléchi de la sorte le parcours du discours théâtral traditionnel: à un message-traduction, lié à un scripto-texte, s'est peu à peu substitué un message-*ré*création procédant d'un drama-texte et, sans trop anticiper, perce déjà au bout du trajet un message-*ré*création qu'alimente un specta-texte.

3.3 Le specta-texte.

Message échangé entre une troupe et un public rassemblés en même temps dans un même lieu, le specta-texte se transmet dans une communication proche, grâce à un code spectaculaire axé sur un contrat actantiel qui dicte les degrés de connivence entre les actants de la communication. Dernière étape du parcours du message théâtral, le specta-texte concerne la réalisation spectaculaire et l'accomplissement des objectifs esquissés au premier niveau du parcours. Alors qu'au début, la distribution et le public ne se trouvaient qu'en position virtuelle, à cette troisième phase, leur conjonction s'affirme avec plus ou moins de force selon les termes du contrat actantiel. Chaque fois qu'un actant-exhibitionniste joue pour un actant-voyeur, la conjonction entre les deux parties relève de la «physicalité» de leur présence sans générer une diffusion bidirectionnelle complète du message. Mais, lorsque le

15. Bien que la mise en scène ait toujours plus ou moins existé comme l'a démontré André Veinstein, ce n'est qu'au XIX^e siècle qu'elle a pris conscience d'elle-même et de sa condition esthétique et cette «prise en main» de soi a favorisé son déploiement et extirpé le metteur en scène de l'ombre du scripteur.

comédien sait se montrer spectateur de son jeu et que le spectateur veut jouer un rôle dans le spectacle; lorsque l'un joue avec l'autre, pour l'autre, et vice-versa, s'opère alors une «confusion» des fonctions des actants dont la participation commune au déroulement du message s'avère indispensable. Si le drama-texte est une *re*création, le specta-texte est en sus une *ré*création, une fête, une cérémonie.

De nos jours, c'est le théâtre expérimental qui reflète le mieux cet aspect «réalisé» du message théâtral, cette persistance des modes de diffusion propres au troisième niveau de la production de son discours. Aussi dans le théâtre expérimental, c'est la connexion «nécessaire» entre la distribution et le public qui fonde la structure du code spectaculaire et façonne l'expression des signes. La conjonction des deux agents du spectacle s'effectue à l'intérieur d'un contrat actantiel. D'une part, la distribution ne tente pas de jouer uniquement «pour» le public, mais de jouer «avec» lui tout en s'observant au cours de ce jeu. Ainsi, les spectateurs sont-ils conviés par les comédiens à se manifester tout au long du spectacle. Le public n'est plus composé d'individus sociaux mais de personnages dramatiques. Il est fréquent qu'on demande à un public de se lever à tel moment du spectacle, de tenir une pancarte, de scander un slogan, d'entonner une chanson. Bref, on exige du public, qu'il joue un rôle fictif et qu'il complète par ce jeu le mode «d'être-au-monde» du spectacle. Un exemple frappant de ce type de participation se rapport à la production de *Marat-Sade* par la troupe Carbone 14. Les spectateurs étaient accueillis par des gardes de sécurité qui les enfermaient dans un espace ceinturé de grilles. Comme l'intrigue de *Marat-Sade* se base sur les aléas de la production d'une pièce de théâtre jouée par des fous, le public était traité comme s'il était le public non pas de l'événement réel mais de l'événement fictionnel. Le public n'étant donc pas dans une salle de théâtre mais dans le local quelconque d'un asile, était isolé pour éviter les «accidents» dus aux «crises» des

membres malades de la distribution fictive. Ainsi dans le théâtre expérimental, le spectateur se double d'un comédien. D'autre part, le comédien arrache parfois son masque et s'immisce dans le specta-texte, spectateur de son jeu en même temps que de celui du public. Par l'effet de distanciation, dans le sens brechtien du terme, le comédien redevient l'être social qui juge l'être fictif qu'il délaisse un moment ou encore il se critique en tant qu'interprète d'un personnage qu'il défait et remet en scène. De plus, il lui arrive d'aborder son public en spectateur du rôle qui l'amène à jouer. Le Living Theatre a toujours été friand de ce genre d'intervention. Dans *Faustina*, alors que le public vit avec la distribution une situation de violence, une comédienne interrompt le jeu et semonce les spectateurs:

> Nous venons d'interpréter une scène brutale: le meurtre rituel d'un beau jeune homme. Je me suis baignée dans son sang. Si vous aviez été un public convenable, vous eussiez bondi sur la scène pour arrêter le spectacle[16].

Bref, cette complexité des rapports de la distribution et du public dont les fonctions, tour à tour, s'affrontent, s'échangent, se complètent, se confondent, ira de pair avec la complexité de la constituante spatiale et de la convention symbolique du specta-texte dont le code s'appuie fortement sur le contrat actantiel.

Plus un lien de complicité empreint la conjonction de la distribution et du public, plus éclatée se montrera l'aire de jeu où évolue le specta-texte: une communauté sans classes détermine alors un espace de jeu sans bornes. Antonin Artaud en rêvait, il y a cinquante ans:

> Nous supprimons la scène et la salle qui sont remplacées par une sorte de lieu unique, sans cloisonnement, ni barrière d'aucune sorte, et qui deviendra le théâtre même de l'action. Une communication directe sera établie

16. Cité par Pierre Biner, *Le Living Theatre,* Lausanne, La Cité Ed., 1968, p. 26.

> entre le spectateur et le spectacle, entre l'acteur et le spectateur, du fait que le spectateur placé au milieu de l'action est enveloppé et sillonné par elle. Cet enveloppement provient de la configuration même de la salle[17].

Ainsi, l'abolition de la scène et de la salle résulte du fait que le spectateur se double d'un comédien, et celui-ci d'un spectateur. Le partage des mêmes fonctions requiert donc l'occupation d'un même espace. Un «espace vide» auquel chaque specta-texte assignera une constituante spatiale singulière.

Si le code spectaculaire, de par l'établissement d'un contrat actantiel, démantèle les fonctions traditionnelles de la distribution et du public et fond la salle et la scène en aire de jeu, c'est en vertu d'une forte convention symbolique qu'il l'opère. Non seulement les actants endossent des rôles symboliques mais ils partagent en outre un monde d'illusion. L'univers matériel du specta-texte prend tout son sens dans l'imaginaire. Univers qu'il suffit de suggérer au moyen de symboles que décode un public «actif» pour lui donner forme dans un espace mental. En effet, si le spectateur joue au comédien, il peut aussi jouer au scénographe. S'il interprète un personnage, il peut aussi en «interpréter» l'encadrement. Un simple cube noir représente, tour à tour, une roche, une table, un trône. Et ces référents empruntent divers contours dans l'esprit du public. Dès lors, nul besoin de lui offrir une copie ou une imitation de la réalité mais bien plutôt une réalité symbolique avec laquelle il devra composer. La convention symbolique du théâtre expérimental insistera donc sur une «économie» des moyens techniques, la force de suggestion des éléments audio-visuels primant avant tout dans la construction de l'univers matériel du specta-texte.

Le contrat actantiel tel qu'il fonctionne dans le specta-texte, puisqu'il exige une si puissante dose de

17. *Le Théâtre et son Double,* Paris, Gallimard, Coll. Idées no 114, 1972, p. 146.

participation au même événement des émetteurs comme des récepteurs interchangeant leurs rôles, le code spectaculaire accède au rang de rituel: plus qu'une simple représentation, le specta-texte est bel et bien une cérémonie, une fête. Cette «modernité» qui caractérise le style du théâtre expérimental marque cependant (curieusement) un retour aux sources mêmes de la théâtralité, à cette période où, tel que le relate Augusto Boal, «le théâtre était chant dithyrambique: le peuple libre chantant à l'air libre. Le carnaval. La fête[18]». Et il poursuit en dénonçant la perte de l'esprit dionysiaque et sa récupération inévitable par une société en processus d'affranchissement:

> Puis les classes dominantes s'en emparèrent et y établirent leurs cloisons. Elles divisèrent d'abord le peuple, en séparant les acteurs des spectateurs, les gens qui agissent de ceux qui regardent. Finie la fête! Ensuite, elles distinguèrent, entre les acteurs, les protagonistes de la masse: alors commença l'endoctrinement coercitif!
>
> Le peuple opprimé se libère. Il s'empare à nouveau du théâtre. Il faut abattre les cloisons.
>
> [...] le peuple reprend sa fonction d'acteur principal au théâtre et dans la société[18].

Ne lit-on pas dans ce commentaire de l'instigateur du «théâtre de l'opprimé» les grandes tendances de la théâtralité à travers les âges et sa dépendance formelle du type de communication employé pour la production de chaque acte théâtral?

3.4 Le géno-texte.

Le géno-texte, bien qu'il figure à la suite des scripto, drama et specta-textes, n'est pas le quatrième jalon du procès du discours théâtral ni même le quatrième «message». En fait, il contient les trois textes-

18. *Théâtre de l'opprimé,* Paris, Éditions de la Découverte, 1985, p. 11.

messages en même temps qu'il en découle. Il les *précède* tout comme il en *procède*. Les règles d'une théâtralité antérieure le constituent puisque, tel que le souligne Anne Ubersfeld, on n'écrit et ne joue qu'avec ou «contre un code théâtral préexistant[19]. Et cette «jonglerie» avec ou contre un code insuffle sa dynamique au jeu en cours, épuisant ainsi sa «vie» mais y puisant aussi sa «survie» pour le fondement d'une théâtralité ultérieure: les codes se succèdent alors dans un cycle de transformations sans fin. En somme, le géno-texte participe au passé, présent et futur de la théâtralité et s'il la «borde» en quelque sorte ce n'est que pour mieux en générer le débordement.

Il va sans dire qu'on pourrait associer le géno-texte au choix du code littéraire, dramatique ou spectaculaire qu'arbore le discours théâtral. Ces trois codes se rapportent à trois types de théâtralité qui ont prévalu à divers moments de l'histoire du théâtre de façon manifeste et/ou latente. Finalement quelle qu'ait été la «mode» du temps qui favorisait l'un des trois codes, on ne saurait manquer de constater que les trois ont toujours co-existé, les uns officiellement, les autres dans la marginalité. Des Dionysies chez les Grecs au *Paradise now* du Living Theatre en passant par les Mystères du Moyen Âge, c'est un specta-texte qui a comblé les besoins de participation d'une collectivité à un événement commun. De la Commedia Dell'Arte aux ligues d'improvisation sans oublier les *work in progress*, le drama-texte a donné son essor à la créativité sans frein de l'artiste. De la «déclamation» sur scène des pièces classiques aux «lectures publiques» contemporaines, le scripto-texte a su rassembler une communauté fervente à l'écoute d'un scripteur démiurge. Vu sous cet angle, le message théâtral se rapprocherait du modèle du signe social que propose Gérard Deledalle d'après la théorie de la phanéroscopie que nous devons à Charles

19. *Op. cit.*, p. 14.

S. Peirce. En tant que *premier*, le scripto-texte serait la qualité de quelque chose et l'ensemble des possibilités qu'elle renferme, il témoignerait alors «des puissances créatrices de la personne[20]». Le drama-texte, comme *second*, appartiendrait au domaine de «l'expérience, de la lutte et du fait[21]» faisant appel aux «activités de l'individu[22]». Quant au specta-texte, le *troisième*, il correspondrait à cette dynamique médiatrice et interprétante qui met en branle «toutes les capacités de l'homme[23]». Il serait encore tentant d'ajouter à ces considérations (qui traitent le message théâtral en *phaneron* ou phénomène à trois dimensions) la triple conception de J.L. Austin à propos des actes de langage. Dès lors, le scripto-texte s'inscrirait dans le champ *locutoire* dans la mesure où il «dit» quelque chose; le drama-texte se placerait dans l'*illocutoire* puisqu'il «fait» quelque chose en disant; le specta-texte, pour sa part, trônerait dans le *perlocutoire* quand il s'érige en «moteur» d'effets commandant des réponses.

En somme, quel que soit l'éclairage qu'on projette, le discours théâtral, saisi comme fait de communication, message-signe, phénomène ou acte de langage, révèle ce mouvement à trois temps qui en alimente le parcours génératif et qui conditionne, à divers degrés, trois modes d'esthétique spectaculaire. Déjà en 1838, Victor Hugo était conscient de cette «tripartition» constituant le discours théâtral. Il écrivait dans sa Préface de *Ruy Blas* qu'on pouvait répartir les spectateurs en trois catégories: ceux qui recherchent la jouissance de l'esprit, ceux qu'intéressent les émois du cœur et ceux qui réclament le plaisir des yeux. Ne devine-t-on pas là, d'une certaine façon, le choix d'un public désireux de

20. *Théorie et pratique du signe,* Paris, Payot, 1979, p. 94.

21. *Écrits sur le signe,* Paris, Seuil, 1978, p. 92.

22. Deledalle, *op. cit.*

23. Ibid.

recourir à l'un ou à l'autre des trois codes dans sa réception du message? Au code littéraire qui crée la fusion avec la pensée du scripteur? Au code dramatique qui permet de vibrer au rythme de la virtuosité de l'interprète? Au code spectaculaire qui organise au gré de règles et de conventions un univers d'illusion?

* * *

Au terme de cette réflexion sémiotique sur le discours théâtral, rappelons que l'objectif visé n'était pas d'en cerner toute la spécificité mais d'en appréhender certains traits de manifestation sur un terrain «balisé» en quelque sorte. Le champ d'investigation a été celui de la communication et les modalités de la chaîne communicante ont fourni les principaux points de repère. C'est en raison de l'ancrage en un tel sol qu'est apparue la dimension trichotomique du discours théâtral dont nous avons suivi le processus de production à l'intérieur d'un mouvement triadique. Nous l'avons d'abord vu se tramer, du plus abstrait au plus concret, au fil d'une «texture» virtuelle, actuelle, réalisée. Ensuite, nous l'avons vu évoluer sous la figure progressivement structurante de scripto, drama et specta-textes. Enfin, nous avons observé dans quelle mesure la «fixation» à un de ces trois niveaux de diffusion a pu déterminer l'emploi des codes et la construction des signes articulant le message. Au bout du compte, nous avons tenté d'enlever quelques couches à cette «épaisseur de signes» qui caractérise toute théâtralité. Cette dernière, à la lumière de la présente analyse, afficherait trois tendances générales en ce qui a trait à la production du message théâtral lequel s'appuierait sur un code à prédominance littéraire, dramatique ou spectaculaire pour la mise en forme des éléments de la représentation. Par ailleurs, le choix de l'un des trois codes s'expliquerait par le type d'émission privilégié lors de la livraison du spectacle, donc par les rapports établis entre les actants émetteur/récepteur dont les principes de la

télécommunication ou de la communication proche commandent le jeu *solitaire* ou *solidaire*.

En somme, ce détour par la communication pour la saisie de l'expression du discours théâtral a permis de lancer un fil d'Ariane dans ce dédale du théâtre où foisonnent tant de signes.

Références bibliographiques

ARTAUD, Antonin, *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, Coll. Idées no 114, 1972.

AUSTIN, John Langshaw, *Quand dire, c'est faire* (How to do things with words), Paris, Seuil, 1970.

BARRAULT, Jean-Louis, *Nouvelles réflexions sur le théâtre*, Paris, Flammarion, 1959.

BARTHES, Roland, «Littérature et signification» *Essais critiques*, Paris, Seuil, Coll. «Tel Quel», 1964.

BINER, Pierre, *Le Living Theatre*, Lausanne, La Cité, 1968.

BOAL, Augusto, *Théâtre de l'opprimé*, Paris, Éditions La Découverte, 1985.

BROOK, Peter, *L'espace vide*, Paris, Seuil, 1977.

DELEDALLE, Gérard, *Théorie et pratique du signe*, Paris, Payot, 1979.

GIRAUDON, René, *Démence et mort du théâtre*, Tournai, Casterman Poche, Coll. Mutations-Orientations no 10, 1971.

GREIMAS, A.J. et COURTES, J., *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette Université.

HUGO, Victor, Préface de *Ruy Blas*, Paris, Classiques Larousse, s.d., 5e tirage, p. 16-22.

KRISTEVA, Julia, *Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, Coll. Tel Quel, 1969.

MCLUHAN, Marshall, *Pour comprendre les média*, Montréal, HMH, 1971.

MOLES, Abraham et ZELTMANN, C., *La communication*, Paris, Centre d'Étude et de Promotion de la Lecture, 1971, pp. 102-129.

MUCCHIELLI, Roger, *Communication et réseaux de communication*, Paris, Entreprise moderne d'Édition, Librairies techniques et les Éditions ESF, 1971.

PEIRCE, Charles S., *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978.

TOUCHARD, Pierre-Aimé, *Dionysos/L'amateur de théâtre*, Paris, Seuil, 1968.
UBERSFELD, Anne, *L'école du spectateur*, Paris, Éditions sociales, 1981.
VEINSTEIN, André, *Le théâtre expérimental*, Paris, La renaissance du livre, Coll. Dionysos, 1968.
COLLECTIF, *La communication*, **Actes du XV^e^ congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française, Université de Montréal 1971, Montréal, Éd. Montmorency, 1973.

1976/1986 Heidegger dix ans après... le possible de l'impossible

Pierre Desjardins

Professeur au département de philosophie du CEGEP Montmorency

Au-delà d'une critique fondée sur le comportement équivoque de ce géant de la philosophie durant la seconde guerre (l'histoire le jugera...), et, en-deçà du «credo» heideggerien proféré depuis longtemps par nombre d'irréductibles, soi-disant spécialistes de Heidegger, le texte présenté ici s'interrogera résolument sur la pertinence du «Dasein» dans son contexte contemporain, en tentant de cerner le lieu philosophique particulier de son émergence.

Introduction: L'impossible «Dasein»: le problème existentiel

Chacun sait qu'il a existé durant longtemps une confusion entre l'existentialisme sartrien et heideggerien et, qu'historiquement, ceci n'a en rien aidé à la compréhension déjà difficile de la pensée de Heidegger[1].

1. Au sujet du malentendu Sartre-Heidegger, voir le chapitre premier du livre de Jean-Paul Resweber intitulé *La pensée de Martin Heidegger*, Toulouse, Édouard Privat, 1971.

C'est Jean-Paul Sartre, rappelons-le, qui, une fois la deuxième guerre terminée, opéra la transformation complète de «l'existentialisme heideggerien» contenu dans *Sein und Zeit* en un «humanisme» plus opportun pour l'époque..., un peu comme si un antibiotique puissant était devenu nécessaire pour neutraliser l'œuvre dont le milieu d'origine restait encore suspect... (les alliés interdirent à Heidegger d'enseigner jusqu'en 1951). Et, assez curieusement, lorsque le public eut plus tard accès au reste de son œuvre, plusieurs y recherchaient désespérément cet «humanisme». Or, selon Heidegger, non seulement l'«humanisme» lui serait étranger, mais il n'y aurait même pas eu d'«existentialisme» comme tel chez lui. Dès 1946, dans sa célèbre *Lettre sur l'humanisme*[2], il se défendait déjà d'entretenir quelque lien de parenté que ce soit avec les «existentialistes» reconnus d'alors, comme Kierkegaard ou Jaspers, de même qu'avec toute philosophie où l'existence humaine devient le point central. De plus, dans une autre lettre préalablement adressée à Jean Wahl, dès 1937, Heidegger précisait avec insistance que la question posée dans *Sein und Zeit* est uniquement celle de l'être, et non celle de l'homme[3]. Pourtant, la confusion à ce sujet demeure, et, disons-le tout de suite, le problème reste et méritera notre attention.

Revenons donc au début de l'œuvre, c'est-à-dire à l'époque primordiale de *Sein und Zeit:* en 1927, alors qu'il en termina la rédaction, Heidegger annonça cette œuvre comme la première partie de son projet d'étude phénoménologique sur l'être. Or, de cette première partie, seules les deux premières sections furent alors publiées, la troisième devant s'intituler *Zeit und Sein*

2. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964 (trad. R. Munier).

3. «Lettre à Jean Wahl» publiée dans le *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, oct.-déc. 1937.

était manquante[4]. Dans son introduction à «Qu'est-ce que la métaphysique?» ajoutée en 1949, Heidegger s'est expliqué là-dessus: si la réponse à la question du sens de l'être n'a pu finalement être résolue, dit-il, c'est que, depuis longtemps, et cela, il l'avait éprouvé durement tout au long de la rédaction de la première partie de son projet, «l'être» aurait sombré dans l'oubli au point où la question de son sens aurait perdu sa signification pour l'homme contemporain[5]. Aussi, il faut insister sur le fait que, dans le langage heideggerien, le discours sur l'être, parce qu'il est «sur» et non «de» l'être, sera toujours avant tout celui de son oubli et c'est cet oubli, et rien d'autre, partout présent dans *Sein und Zeit*, qui orientera toute la suite de l'œuvre de Heidegger vers cette fameuse déconstruction pièce par pièce de la métaphysique traditionnelle en vue de retracer précisément les différentes étapes de cet oubli. Selon le commentateur George Steiner, cette vision sombre de la réalité occidentale présentée comme «oubli progressif de l'être» aurait été empruntée à la philosophie pessimiste de Spengler utilisée pour désigner le «déclin» de l'Occident[6]... Mais précisons que, contrairement à un Spengler, ou peut-être plus encore ici à un Nietzsche, ce «déclin» ne sera jamais chez Heidegger l'expression d'un quelconque nihilisme (un mot dont Heidegger a horreur), mais bizarrement, comme nous le verrons bientôt, celle même de la manifestation de l'être. Et si cette perception d'un «déclin» avait amené Nietzsche à la recherche de formes différentes de pensée, comme l'art ou l'esthétisme, elle orientera Heidegger vers son

4. Voir la note à la page 277 de *L'Être et le temps*, au sujet du projet de Heidegger, Paris, (Gallimard, 1964, traduit et annoté par Rudolf Bœhm et A. de Waelhens). Voir aussi le plan de l'auteur p. 57-58.

5. Martin Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique?», in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 23 à 84 (trad. Roger Munier).

6. George Steiner; *Martin Heidegger*, Paris, Albin-Michel, 1981. Voir p. 99 à 102.

contre-pied, c'est-à-dire la recherche du fondement, un fondement qui selon lui aurait été oublié ou caché dans l'édification hâtive de cette métaphysique logico-mathématique. C'est d'ailleurs cette recherche qui, hantant l'œuvre, explique l'aspect nostalgique, ou romantique diront d'autres, qui incontestablement se dégage de l'ensemble.

2. L'énigme du «Dasein»... le possible?

Et nous arrivons dès lors à notre préoccupation principale sur cette recherche du fondement issue des difficultés déjà rencontrées précédemment dans la présentation de *Sein und Zeit*: c'est celle de l'espace privilégié qu'Heidegger ménage et maintient et cela, du début à la fin de son œuvre, à celui-là qui, selon ses termes, en serait malgré tout encore aujourd'hui au XX^{e} siècle, semble-t-il, son «gardien» comme «là» spécifique de l'être: «l'être-là», l'humain, en allemand le «Da-sein». Mais avant d'entrer dans les méandres du «sujet» heideggerien, soyons prudents et examinons d'abord en guise de préambule l'avis de quelques-uns des «commentateurs-spécialistes» de Heidegger à ce propos.

D'après Bernard Welte, le «Dasein» heideggerien n'aurait aucune importance en soi, mais uniquement comme structure d'être, et toute l'analyse existentiale du «Dasein» contenue dans *Sein und Zeit* serait orientée par rapport à ce sens ontologique tautologique[7]. Vu de cette manière, on pourrait presqu'alors qualifier cet homme heideggerien du «tout Autre» de celui qui présida à l'édification de la métaphysique traditionnelle, il en serait en quelque sorte la face cachée... l'autre côté de la médaille..... C'est cet avis qu'énonce Emmanuel Lévinas, dans l'article «L'ontologie est-elle fondamen-

7. Bernard Welte, «Remarques sur l'ontologie de Heidegger», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1947, n° 31, p. 379-393.

tale?», où il indique clairement comment l'ontologie heideggerienne naît toute entière de son opposition à l'intellectualisme classique[8]. Aussi Henri Birault parlera de l'ontologie de Heidegger comme d'une ontologie «négative[9]». Et d'ailleurs, pour être explicite, il serait intéressant d'ajouter à cette dénomination de Birault qu'ontologiquement cette problématique du «Dasein» recèle toute la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une «phénoménologie herméneutique»; c'est cette question qui, on s'en souviendra, au début de sa carrière, préoccupait déjà spécialement Heidegger puisqu'en voulant alors établir par *Sein und Zeit* les bases de cette «phénoménologie herméneutique», c'était d'un «Dasein aléthéien» dont déjà il devait s'agir. Et soulignons enfin qu'à l'époque, l'idée même d'une «phénoménologie herméneutique» avait suscité des divergences d'opinions marquées et ceci, particulièrement entre Heidegger et son maître Husserl, le deuxième préférant toujours maintenir l'idée d'une phénoménologie transcendantale[10].

Sans revenir sur tout ce débat, nous anticiperons provisoirement sur l'idée qu'à notre avis, cette association conceptuelle, effectuée dès l'origine par Heidegger entre le phénomène et le logos grec, (la phénoménologie devenant alors selon lui un «faire voir»), nous apparaît par rapport à l'être questionnant du «Dasein» avoir été posée de façon quelque peu prématurée ou non fondée par Heidegger. Voici pourquoi: d'abord n'oublions pas que d'après Heidegger l'ontologie et la phénoménologie sont de parfaits synonymes au point où, comme il

8. Emmanuel Levinas, «L'ontologie est-elle fondamentale?», in *Revue de métaphysique et de morale*, 1951, t. 56.

9. Henri Birault, «Heidegger et la pensée de la finitude», in *Revue internationale de la philosophie*, 1960, t. 14, n° 52, p. 160.

10. Voir à ce sujet un projet d'articles conjoint Heidegger-Husserl jamais réalisé mais que Heidegger commente dans «Briefe an Husserl» d'octobre 1927, paru dans *Husserliana*, 1962, t. 9.

le spécifie lui-même, toute ontologie véritable doit être phénoménologique et vice-versa[11]. Aussi, dans cette perspective, c'est donc nécessairement sa fameuse voie vers les choses elles-mêmes, la «réduction eidétique» (eidos), opérée par le «Dasein», qui répondra toujours chez lui essentiellement de cette synonymie[12]. Or, et c'est toute la question que l'on pose, pourra-t-on parler véritablement encore d'une transformation de la phénoménologie descriptive en une ontologie si une telle «réduction» s'avère par ailleurs pratiquement impossible à réaliser? Car, compte tenu du contexte spécifique du subjectivisme des temps modernes, il n'est pas évident que le «Dasein», tel qu'il se définit dans *Sein und Zeit*, puisse effectuer pleinement tel quel ce retour désiré à la «choséité de la chose» (eidos). Quelques années plus tard cependant, Heidegger, prenant conscience de l'ampleur du problème, esquissera une solution; c'est précisément l'examen de cette solution qui fera maintenant l'objet de notre essai.

Dans sa fameuse *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger nous indique clairement que c'est sa conférence «Von Wesen der Warheit» (De l'Essence de la Vérité) prononcée trois ans après la parution de *Sein und Zeit* qui solutionne en fait le problème posé à la constitution du «Dasein» par cet oubli actuel de l'être. Dans cette conférence Heidegger utilisera une notion biblique: il s'agira de la notion d'«errance», une notion qui, croyons-nous, et nous expliquerons pourquoi plus tard, en se superposant à l'ontologie phénoménologique qu'il venait de poser, abaissera son «Dasein» au niveau de préoccupations éthiques, ce qui le conduira inéluctablement sur le chemin d'une morale bien subjective.... et tout à fait contraire selon nous au sens aléthéien dont

11. Martin Heidegger, *L'Être et le temps*. Paris, Gallimard, 1964, p. 52, (trad. Rudolf Bœhm et A. de Waelhens).

12. Voir à ce propos Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 92.

l'être-là serait porteur. Aussi, dorénavant pour Heidegger, si l'homme demeure ce témoin de l'être comme «là», il en sera maintenant surtout le «berger»; et spécifiera-t-il dans cette conférence, par rapport à l'«être», l'état «réel» de l'homme moderne sera, comme «Dasein», celui de l'«errance» *(die Irre)*.

Pour examiner cette hypothèse «pastorale» et bien comprendre cette orientation qu'il ne serait pas exagéré selon nous de qualifier de «métaphysique» de l'œuvre, voici un court extrait de *Vom Wesen der Warheit* traduit par Walter Biemel:

> L'errance, dans laquelle l'humanité historique doit se mouvoir pour que sa marche puisse être aberrante, est une composante essentielle de l'ouverture du Dasein. L'errance *(die Irre)* domine l'homme en tant qu'elle le pousse à s'égarer. Mais par l'égarement l'errance contribue aussi à faire naître cette possibilité que l'homme a le moyen de tirer de son ek-sistence et qui consiste à ne pas succomber à l'égarement. Il n'y succombe pas s'il est susceptible d'éprouver l'errance comme telle et de ne pas méconnaître le mystère du Dasein[13].

Notons que la traduction n'est pas facile, quoique Biemel rende ici assez justement l'allemand «Beirren» par «égarer». L'«errer» nous apparaît dans cet extrait comme étant «l'anti-essence» fondamentale de l'essence originaire de la vérité: en effet, la contrainte d'un oscillement perpétuel entre le mystère oublié et la menace de l'égarement provoquerait, d'après Heidegger, une détresse propre à faire jaillir chez l'humain cette nécessité de la vérité originaire de l'être. Ek-sistant, dira Heidegger, le Dasein humain engendrera d'abord ainsi la «non-vérité originelle», c'est-à-dire, selon sa terminologie, le «mystère (Geheimnis)»; un mystère qui devient presque en quelque sorte alors l'essence pré-existante même de la vérité (aléthéia de

13. Martin Heidegger, «De l'essence de la vérité», in *Questions 1,* Paris, Gallimard, 1968, p. 187.

l'être). C'est ici d'ailleurs que Heidegger fera appel à ce qu'on pourrait interpréter comme une participation plus active de l'homme, une participation où cette fois-ci le mystère oublié du Dasein ne serait pas éliminé complètement par l'oubli. En effet, Heidegger nous dit dans cette même conférence que l'apparente disparition de ce qui est oublié pourrait obtenir chez l'homme une présence propre du simple fait qu'il ne se contente plus d'ek-sister, mais qu'en plus il «in-siste», c'est-à-dire s'obstine sur ce que l'étant lui offre de prime abord (...) dans la vie courante. Heidegger tire alors plus loin dans son texte la conclusion qu'ek-sistant, le Dasein doit être «in-sistant», en ce sens que dans l'existence «insistante» le mystère règne toujours comme essence oubliée.

Disons d'abord, pour mieux saisir ce qui constitue, à notre avis, un événement important pour la compréhension de l'œuvre, que cette idée d'«errance» fut d'après nous initialement induite très tôt chez Heidegger. Ce serait lors d'un cours sur la phénoménologie de la religion[14] donné à Fribourg en 1920/21, donc avant même la rédaction de *Sein und Zeit*, que le jeune professeur Heidegger suscita une première fois une idée qui s'apparentait beaucoup à l'idée d'errance que l'on retrouvera plus tard accordée au Dasein dans *De l'Essence de la Vérité:* c'est l'idée de ce qu'il appela à l'époque «l'expérience de la vie effective» ou, encore, de celle qu'il appellera un peu plus tard «l'existence factícielle». Pour le jeune Heidegger en effet, «l'expérience de la vie effective» qui, dans son sens chrétien courant, correspondait simplement, selon saint Paul, à l'état d'attente du Seigneur-Dieu, avait un sens originaire judaïque important et déterminant ontologiquement: selon lui, pour cette «vie effective» était avant tout incluse l'idée d'un long passage vers la terre promise,

14. Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 47 à 59.

donc, peut-être aussi, d'une perte de sens temporaire ou d'une désorientation momentanée... mais, nous dit-il, jamais complète ou absolue. Et d'ailleurs selon nous, tout comme celui qui plus tard chez Heidegger «errera» parce qu'il se sait prisonnier d'un temps dans son «errance», et d'un temps seulement, sait qu'il n'est pas dans «l'erreur» mais sur la voie de la vérité. Pour nous il est donc clair que c'est précisément ce sens premier de «l'expérience de la vie effective» inspiré des lettres de l'apôtre Paul mais, attribuable dans son interprétation au judaïsme, qui correspond à la notion d'«errance» que plus tard l'on retrouvera au centre de l'œuvre de Heidegger.

Nous croyons de plus que c'est cette constitution remaniée du «Dasein» en termes d'«errance» qui a contribué chez certains commentateurs-spécialistes à considérer l'«être» heideggerien comme une force supérieure qui dirige et transcende l'homme de part en part... ni plus ni moins comme une sorte de dieu: ce qui a fait dire à plusieurs d'entre eux que Heidegger n'est au fond qu'un «métathéologien[15]». Ainsi, par exemple, selon George Steiner, cet état d'errance enfermerait le «Dasein» dans un cercle ontologique théologique: si d'une part, nous dit Steiner[16], l'on constate que l'état d'errance du «Dasein» se justifie dans *De l'Essence de la Vérité* par l'oubli de l'être dans le déclin de l'Occident, il semblerait d'autre part que l'idée de ce déclin, que l'on retrouvera omniprésente dans la suite de son œuvre, s'alimentera elle-même à celle d'un «Dasein errant».... Pourtant Heidegger lui-même s'est toujours offusqué, et il nous le rappelle à maints endroits dans son œuvre, de ce que l'on associe sa pensée aux idéologies religieuses quelles qu'elles soient. Ainsi, par exemple,

15. A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, 1971, p. 360.

16. George Steiner, *Martin Heidegger*, Paris, Albin-Michel, 1981, p. 86 à 88.

dans son *Introduction à la métaphysique* il nous disait ceci: «Ce qui est demandé à proprement parler dans notre question est pour la foi une folie[17].» Et nous estimons que même si sa notion d'«errance» est d'origine religieuse, cette référence à la Bible n'est certes pas comprise comme révélation divine, c'est-à-dire comme un acte de foi: pour Heidegger la philosophie est un questionnement extraordinaire qui se situe nécessairement en dehors de tout ordre pré-établi par une quelconque théologie et un questionnement de cette envergure ne nous permettrait certainement pas, croyons-nous, de réduire son œuvre à l'échec et mat que constitue toujours a priori le recours à la croyance.

Demeurant dans le «sillon» de son interrogation mais, à la lumière de cette constitution remaniée du «Dasein» évoquée précédemment, nous aimerions jeter finalement un coup d'œil critique sur l'ensemble: la question à poser reste encore, selon nous, celle du sort réservé à l'idée maîtresse et première de l'œuvre heideggerienne de rendre l'«être», tel qu'il aurait été oublié, de nouveau «accessible» à l'humain. On peut, par exemple, s'interroger d'abord sur la pertinence même de l'état d'«errance» qui autorise chez Heidegger cette «accessibilité» de l'«être» à l'humain. L'essence oubliée du «mystère de l'être» peut-elle vraiment s'affirmer comme «errance» à travers l'«insistance» d'un «Dasein» sur l'étant?... Nous pensons pour notre part qu'en déterminant ainsi l'«errer» de l'homme comme ce qui seul permet d'assumer l'essence originaire de la vérité, le «Dasein ek-sistant» se retrouve dans une «insistance», difficilement soutenable ontologiquement, un peu comme si Heidegger, arrivant dans un premier temps à la promulgation de la nécessité de l'«in-sistance» du «Dasein», voudrait, dans un second temps et presqu'à rebours, c'est-à-dire à partir de l'errance, démontrer

17. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 19-20 (trad. Gilbert Kahn).

ensuite l'importance primordiale d'une notion d'«eksistance» pour ce même «Dasein».

Rappelons d'autre part cependant, qu'à la fin de sa carrière Heidegger lui-même estimait que nos outils de pensée légués par la tradition, tels la logique ou la grammaire rationnelle, parce que pour lui inadéquats, rendaient peut-être quasi inopérante cette «saisie» de l'«être». Aussi, il n'est pas non plus évident ici qu'Heidegger ait prétendu rendre possible de façon discursive une quelconque nouvelle «approche» de l'être. De plus, faisait-il remarquer, même le domaine poétique, qui fut en passant le bastion où il se réfugia à la fin de sa vie, ne peut nous en assurer tout à fait car, nous disait-il en 1957 dans *Identité et Différence*, «il est de plus en plus évident que, dans sa lecture, la poésie contemporaine n'échappe en rien au *précepte rationaliste*[18]». Pour employer une expression chère à Heidegger dans ses derniers écrits, il serait presque impensable alors de faire parvenir l'«être du langage au langage en tant que langage». Devrions-nous de là conclure simplement que celui-ci n'a pu que cristalliser dans une expression aussi tautologique que «Sein ist Sein» (l'être est l'être) le seul discours qui, d'un point de vue philosophique, réponde chez l'humain à ce qu'il considère comme «l'appel de l'être»? Non, pensons-nous, car en répondant ainsi à l'impossible par l'impossible dans cette formule, Heidegger désire avant tout rappeler une autre chose, et c'est ce qui doit indéniablement nous appartenir selon lui: le «mystère de l'être». Heidegger est convaincu que ce ne sera qu'à travers ce «mystère» et nulle autre chose que l'expérience de l'être restera, pour nous, rationalistes endurcis du XX^{e} siècle, malgré tout encore une possibilité; puisque, et il est important de le souligner avant de conclure cet essai,

18. Voir à ce sujet les réticences de Heidegger dans «Identité et différence», in *Questions 1,* Paris, Gallimard, 1968, p. 253 à 310 (trad. André Bréau).

ce n'est surtout pas à une tentative d'explication rationnelle de l'être qu'Heidegger en appelle, mais toujours à l'expérience sans cesse à renouveler par l'humain de sa révélation, donc finalement, si elle n'est pas religieuse, à une expérience foncièrement mystique de l'«être».

D'ailleurs, un des plus grands attraits de l'œuvre heideggerienne ne réside-t-il pas dans cette tentative même d'enracinement de l'humain dans un profond mysticisme? un mysticisme existential qui malgré tout, nous l'avons vu par sa notion d'«errance», cherche difficilement mais inexorablement à se bâtir sur ce sens originel de l'être comme «aléthéia». Et c'est, croyons-nous, dans cette laborieuse reconquête du mysticisme originel des premiers penseurs et poètes au profit d'un athéisme existential contemporain que se loge avant tout la grande richesse de l'œuvre. De la même façon, dirons-nous pour conclure, c'est aussi cela qui, bien au-delà des difficultés constitutives du «Dasein», justifie et explique pour une très grande part le magnétisme croissant qu'exerce et qu'exercera sans doute encore longtemps Heidegger sur le monde philosophique.

Notule sur une édition privée de *Être et temps*

Roland Houde

Professeur au département de philosophie de l'UQTR

Une récente livraison du *Magazine littéraire* (n° 221, juillet-août 1985, p. 8) nous informait que M. Emmanuel Martineau du CNRS français avait commis et remis pour publication une traduction fondamentale, nouvelle *et* intégrale, de *Sein und Zeit* qui parut dans le tome VIII du *Jahrbuch* de Husserl en *1927* et qui fut aussi publiée en volume séparé. Cinquante ans plus tard, Max Niemeyer à Tübingen en était à sa 14e édition de l'ouvrage de *son* auteur. Pendant ce temps, les intellectuels francophones intéressés qui ne pouvaient cheminer dans la Forêt-Noire badoise participaient à *la pensée* du penseur contemporain *de* la pensée par l'intermédiaire de traductions fragmentaires, partielles ou incomplètes: celle de l'érudit Henry Corbin en *1937* pour les sections 46 à 53 et 72 à 76; celle de Rudolf Bœhm et Alphonse de Waelhens en 1964 pour le commencement: Introduction et 1 à 44. Bilan en 1984: demeuraient voilées les sections 45, 54 à 71, 77 et 83 respectivement sur le *Dasein*; sur la compréhension de l'ad-vocation, de la pro-vocation, de la dette, du souci; sur la temporalité et

la quotidienneté du *Dasein*. Et pourtant, entre-temps, que de misères, mystères, analyses, surprises, thèses, métaphèses par des docteurs ou des patients!

La maison Gallimard détenant les droits de traduction de l'ŒUVRE, nous pouvons facilement comprendre pourquoi l'initiative audacieuse et généreuse de M. Martineau doit demeurer publiquement privée. Aucun des exemplaires du premier tirage limité de cette première traduction complète ne peut être vendu. Mais ils peuvent être offerts gracieusement. Ainsi quelques collègues québécois possèdent déjà ce travail extraordinaire; d'autres sont sur la liste d'attente.

Les antécédents d'excellence et du courage du traducteur sont connus. Qui ne possède pas sa *Provenance des espèces* de 1982? Traduire n'est pas un don. C'est une *entreprise* dans tous les sens du terme. Il y a des textes qui barrent les chemins, d'autres qui les ouvrent. La pratique de M. Martineau est de bien distinguer les uns des autres dans leurs contextes, dans leurs interprétations transductionnelles, dans leurs clartés respectives de curie ou d'incurie. C'est son souci. Il faut bien le reconnaître: mal traduire, mal lire, mal interpréter est devenu un problème philosophique contemporain majeur. Ce qui, en définitive, témoigne du refus du débat ou de la confrontation de soi-même avec soi-même en premier lieu et avec d'autres en second lieu. En toute justice et équalité. À son premier traducteur français, le philosophe Henry Corbin, Heidegger écrivait:

> ...une traduction ne consiste pas simplement à faciliter la communication avec le monde d'une autre langue, mais elle est en soi un défrichement de la question posée en commun. Elle sert à la compréhension réciproque en un sens supérieur. Et chaque pas dans cette voie est une bénédiction pour les peuples («Prologue», *Qu'est-ce que la Métaphysique*?, Paris, Gallimard, 1937, p. 8).

Dans un encart inséré dans ce beau volume à couverture noir sur blanc, l'auteur-traducteur nous prie de

le faire connaître au plus grand nombre possible de francophones. Pour l'honneur de tous, écrit-il. Voilà. C'est fait. Certains collègues se réjouiront plus ou moins de la citation ou excitation voltairienne en épigraphe (p. 5):

«Les Français arrivent à tout les derniers, mais enfin ils arrivent.»

La grande maison Gallimard parviendra donc tôt ou tard à rééditer cette traduction complète pour un plus large public. Espérons-le. Ou mieux encore contribuons à la mesure de nos moyens à l'en persuader. Pour toute fin que de droit, voici l'adresse du traducteur et la description du précieux produit:

1) M. Emmanuel Martineau
«La Truie qui file»
Chaveignes -37120 Richelieu- France

2) Heidegger, *Être et temps,* traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par..., Paris, Ed. Authentica, (Joël Lechaux et Éric Ledru, 161, rue des Pyrénées, 75020), 1985. 323 pp. («Avant-propos» du traducteur daté du 10 février 1985, p. 5-13; «Dédicace» à Husserl par Heidegger datée du 8 avril 1926; table des chapitres et sections et texte, p. 17-296; index des noms cités, p. 297-8; glossaires: a. français-allemand, p. 299-307, b. allemand-français, p. 307-20, c. index thématique complémentaire, p. 320-22 table des matières.)

Merci M. Martineau. En attente...

Idéologie et utopie dans le *De Monarchia* de Dante*

Claude Savary

Professeur au département de philosophie de l'UQTR

* Ce texte a fait l'objet d'une présentation au colloque de l'Institut d'Études Médiévales (Université de Montréal), en 1979, sur *L'Utopie au Moyen-Âge.*

Entre la vision tragique, l'utopie et l'idéologie, les relations sont multiples et subtiles. Nous y reviendrons. Par ailleurs, si dans les sociétés, l'utopie est «dans le discours idéologique» (Dumont, 1974, 116), ou est une pathologie de l'idéologie (Gouldner, 1976, 89), c'est-à-dire, en somme, si par la notion d'idéologie une compréhension plus approfondie et plus analytique de certains textes est réalisable, il nous paraît tentant de situer le discours de Dante dans le *De Monarchia* (Florence, *c.* 1311) selon ce qui est explicité dans cette dimension de la conscience philosophique et scientifique. Nous y sommes aussi conviés par l'étude de Claude Lefort sur «La naissance de l'idéologie et l'humanisme» (Lefort, 1978, 234-277). Je procéderai donc en faisant deux hypothèses: que le *De Monarchia* est l'élaboration d'une idéologie et qu'une analyse conduite selon ce présupposé peut nous en donner une vue intéressante. Je serai amené à fournir de ce texte une interprétation et un découpage qui s'appuient sur des données théoriques ou conceptuelles que, puisque ce n'est pas l'occasion pour le faire, je n'aurai pas développées ici.

1. Le point de départ et le point d'arrivée de Dante

Aussi bien au début qu'à la fin de l'écrit se laisse voir un enracinement dans le monde, où, si l'on veut, dans l'historique et dans le politique. À la toute fin, se résumant, Dante présente les trois questions à propos desquelles la vérité était recherchée; la troisième qu'il énonce («... si l'autorité du Monarque dépendait immédiatement de Dieu ou d'un homme» (*De Monarchia*, III, xvi, p. 194*)), est pour nous la première qui se manifeste à sa conscience. Au tout début, il écrit:

> Chez tous les hommes, à qui la nature supérieure a imprimé l'amour de la vérité, une chose semble importer par-dessus tout: de même que le travail des ancêtres les a enrichis, ainsi veulent-ils travailler à leur tour pour leurs successeurs, afin que la postérité reçoive d'eux quelque richesse. Il est très loin de son devoir, [...], celui qui, instruit des doctrines politiques, n'a aucun souci d'apporter son concours à la République... (I, i, 81).

C'est d'autre part une préoccupation pour la «vie sociale», pour «la cité» (I, v, 90). Car la fin du royaume est «d'assurer avec plus de sécurité et de tranquillité les bienfaits de la cité, [...] autrement [...] le royaume tombe en dissolution» (I, v, 90-91). Il vise également, au plan de l'histoire universelle, un objet plus global qui est «la fin de la société humaine» (I, iii, 84), objet qui est déterminé comme «l'universalité du genre humain...» (I, vii, 92), de telle sorte qu'il pourra être argué «... que la Monarchie est nécessaire au bon état du monde» (I, vii, 93). Qu'un tel souci se manifeste d'abord à sa conscience, on peut aussi l'inférer de notre connaissance de la situation objective telle qu'elle se déroulait à l'époque en Italie dans la querelle entre Gibelins et Guelfes et, parmi ceux-ci, entre «blancs» et «noirs». Sous la forme d'une

* Nous citerons d'après la traduction Landry (Dante, *De la monarchie*, intr. et trad. de B. Landry, Paris, Alcan, 1933); dorénavant nous n'indiquerons que le livre, le chapitre et la ou les pages de cette édition: donc, III, xvi, 194.

plainte nostalgique, ce souci réapparaît lorsque, parlant du temps d'Auguste, il écrira: «Que le genre humain fût alors heureux, au milieu de la tranquillité de la paix universelle...» (I, xvi, 111). Et quelques lignes plus bas:

> Comment se comporta le monde, comment la tunique sans couture fut déchirée par les ongles de la cupidité, nous pouvons le lire chez les historiens, puissions-nous ne jamais le revoir. O genre humain, de quelles luttes et querelles, de quels naufrages dois-tu être agité; tu es devenu un monstre aux multiples têtes, et tu te perds en efforts contradictoires... (I, xvi, 111-112).

2. Des adversaires et des intérêts

Notons ici que le texte du *De Monarchia* est fortement marqué par une intention polémique. Contre «ces juristes présomptueux» qui n'admettent pas que Rome a acquis l'empire légitimement (II, xi, 147). Cette lutte et ses principales cibles sont vigoureusement indiquées lorsqu'il écrit:

> ... Je descends dans l'arène, et, avec le bras de Celui qui nous délivra par son sang de la puissance des ténèbres, je chasserai, sous les yeux du monde entier, l'impie et le menteur hors du stade (III, i, 154).

Une structure polémique et bipolaire («nous»/ «eux») est inscrite à divers niveaux de l'écrit. Dante distingue trois types d'adversaires: «Contre la vérité que nous allons établir, écrit-il, trois genres d'individus se dressent» (III, iii, 157). Les «décrétalistes» sont les premiers contradicteurs à être «définitivement écartés de l'arène» (*ibid.*, 158-159). Ils sont plutôt l'objet d'un mépris, taxés d'être «... ignorants et inexpérimentés quand il s'agit de théologie et de philosophie...» (*ibid.*, 158). Par contre, presque tout le livre III s'applique à discuter «... avec ceux qu'anime un amour actif envers notre mère l'Église et qui ignorent la vérité que nous cherchons» (III, iii, 160). Selon les dires explicites de Dante, c'est avec ces derniers seulement qu'il argumente. Et, comme les décrétalistes, un troisième type

d'adversaires, les cupides, doivent être exclus du combat (*ibid.*, 160); leur raison est «obscurcie par leur cupidité; ils ont pour père le diable et ils se disent les fils de l'Église...» (*ibid.*, 158) Ils réapparaissent à la dernière page de l'ouvrage, dans un passage très significatif:

> ... Ceux qui sont appelés aujourd'hui électeurs [...] n'ont aucun droit à ce titre; ils doivent plutôt être appelés les révélateurs de la Providence divine. Si, parfois, le désaccord se manifeste entre ceux qui ont la charge de révélateur, c'est que tous, ou du moins quelques-uns d'entre eux, ont l'esprit obscurci par les nuages de la cupidité, et qu'ils ne discernent pas la personne vers laquelle se dirigent les radiations divines (III, xvi, 193-194).

Le combat principal que Dante élabore et explicite se situe au plan des *idées*. Mais comment ne pas voir dans cette rémanence et cette récurrence des «cupides» une autre trame dans laquelle l'*intérêt* indique sa présence et son effet. Assurément, ce passage de la fin du livre premier où il est rappelé que «la tunique sans couture fut déchirée par les ongles de la cupidité ...» (I, xvi, 111; v. ci-haut, p. 2), et, au début du livre troisième, cette fureur de Dante contre «l'impie et le menteur» en constituent encore des indices assez peu équivoques.

3. Un discours rationnel

Je vais maintenant expliciter en quoi le *De Monarchia* est pensé et construit par Dante comme un discours prégnant de rationalité. En premier lieu, il s'affiche comme «scientifique». Selon ses termes, il traitera de «...la science de la Monarchie temporelle...» (I, i, 82) qu'il croit inexistante mais *possible* et dont il pense être le premier à entreprendre un exposé (*ibid.*). Voici de quelle manière il inaugure son entreprise:

> ... Il est nécessaire en toute recherche scientifique de posséder d'abord la connaissance du principe que l'analyse découvre; de ce principe dépend en effet la certitude [...]. Et parce que le présent traité est une recherche scientifique, il faut ...(I, ii, 83).

Notons-le dès maintenant: ce discours qui insiste sur sa scientificité, qui s'essaie à développer sur le monde un savoir qui se fonde sur le monde, n'est pas, nous en avons déjà des signes, un discours politique, mais, d'une façon embryonnaire peut-être, un discours *sur* la politique, c'est-à-dire un discours qui en s'élaborant cherchera à se fonder lui-même. Par ailleurs, et c'en est un second trait, il est d'un bout à l'autre une œuvre d'argumentation et de démonstration.

Il y a donc une rationalité qui s'affirme et une argumentation effective. Cela va au moins dans deux sens. Nous trouvons d'une part une démonstration qui s'adresse à ceux-là dont nous avons parlé, ceux-là «...qu'anime un amour actif envers...» l'Église. Dans ce cas, l'argumentation portera sur des contenus précis, des interprétations de l'Ancien et du Nouveau Testament (III, v à ix), des principes d'exégèse (III, iv), «certains actes du Pape et même de l'Empereur» (III, iv, 160) (III, x et xi) et finalement sur certains «arguments rationnels» définis (III, xii à xvi). D'autre part, et cela est plus intéressant pour nous, l'ensemble du texte est soutenu par une rationalité dont les contenus et les destinataires sont universels. Au départ, le contenu de ce discours est l'organisation politique du monde. Ce qui s'énonce ainsi: «La Monarchie temporelle, qu'on appelle Empire, c'est la Primauté unique; elle s'étend sur tous les êtres qui vivent dans le temps, sur toutes les choses qui sont mesurées par le temps» (I, ii, 82-83). Et la démonstration va porter sur les trois points suivants:

> Au sujet de cette Monarchie, trois questions sont posées. Premièrement, on se demande et on cherche si elle est nécessaire à la bonne ordonnance du monde. Secondement, si le Peuple Romain s'est attribué légitimement la fonction de la Monarchie. Et troisièmement, si l'autorité de la Monarchie dépend de Dieu immédiatement, ou bien d'un ministre ou vicaire de Dieu (I, ii, 83).

Donc, ainsi va notre interprétation, une situation empirique conduit Dante à un désir de fonder le dis-

cours sur la politique, en même temps qu'il veut tenir un discours politique. Il en vient, dans une argumentation, à déterminer trois questions relatives à son projet. Je veux maintenant souligner que dans sa réponse à ces questions il va rationaliser une vision du monde. Pour donner une cohérence à un ensemble qui comporte des aspects matériels (ou situationnels) et des aspects idéels, il façonne une conception du politique qui résulte, en partie tout au moins, de l'application d'une vision du monde. Cette conception se verra de plus renforcée par une interprétation de l'histoire et de l'humanité qui sera elle aussi le fruit de la même rationalisation.

4. Une métaphysique et une éthique de l'organisation politique

Tout en présentant les contenus au sujet desquels j'ai supposé qu'il y avait rationalisation d'une vision du monde — contenus qui sont autant et conjointement cette vision, ce à quoi elle s'applique et ce qui est produit comme discours — je vais montrer en quoi ce discours se caractérise par divers aspects éthiques. Dans sa rationalité même — dont je continuerai à faire valoir la présence — il est toujours également impératif et prescriptif, il fait appel à des valeurs, et implique une axiologie qui donne sur une axiomatisation manichéenne des conditions générales de l'existence historico-sociale.

D'entrée de jeu les questions posées par Dante nous renvoient à des valeurs: si la Monarchie est nécessaire à la *bonne* ordonnance du monde, si l'Empire romain est *légitime*, si l'autorité de la Monarchie dépend de Dieu immédiatement ou de son vicaire (*autonomie du pouvoir temporel*). L'argumentation qui fait suite à cela va reposer sur l'idée d'une «perfection suprême de l'homme» (I, iii, 85-86) et nous ramener continuellement à des valeurs. Ainsi, la «perfection suprême de l'homme» qui est la «spéculation» sera favorisée par la paix:

> ... Si l'individu acquiert prudence et sagesse en vivant paisiblement et tranquillement, le genre humain, pareillement, se consacre très librement et très aisément à sa tâche propre, lorsqu'il jouit du repos et de la paix [...] D'où il suit que la paix universelle est le meilleur de tous les moyens qui peuvent nous procurer le bonheur (I, iv, 88).

Une idée de l'homme entraîne un jugement de valeur sur l'ordre politique. La valeur deviendra vérité première dont tout le reste découlera dans une démonstration. Il pourra donc écrire:

> On a vu que le moyen le plus immédiat qui conduit au but suprême, c'est la paix universelle; c'est elle que nous prendrons pour principe des raisonnements suivants; là est le principe nécessaire des argumentations, dont nous avons parlé; là est le critère fixe, auquel nous ramènerons toute proposition, comme à une vérité très évidente (I, iv, 89).

Un état politique, auquel il est fait allusion dans cette phrase où il nous est indiqué que «la tunique sans couture fut déchirée par les ongles de la cupidité», et dont il est constamment question dans le livre premier (par exemple: «...le mal, c'est une pluralité de princes, donc il faut un prince unique» (I, x, 96)), cet état politique sera tacitement mesuré selon une vision du monde. Mieux encore: l'expérience de l'état du monde engendre une angoisse et une tension qui font recourir à une vision du monde. Celle-ci apparaît dans un discours par lequel, dans un projet, l'état pénible du monde se voit reconstruit selon les vérités et les valeurs propres à la vision.

Cette facture du discours dantesque en laquelle arguments et valeurs sont concaténés, où la prescription découle de la démonstration et la démonstration de la valeur, on peut l'illustrer pertinemment au moyen du chapitre v du livre premier. Partant de cette «vérité», à savoir que la «Monarchie temporelle est nécessaire», il nous est indiqué, pour en faire la démonstration, que «...puisque toutes ses forces [c'est-à-dire les forces de

l'homme] sont ordonnées au bonheur, *il faut** qu'elles soient toutes dirigées et régularisées par l'intelligence...», que «*...doit* exister un individu qui régularise et dirige...»; en évoquant le «père de famille», l'autorité d'Homère est appelée pour signifier qu'«à ce chef, [...] *appartient* de diriger tous les individus et de leur imposer des lois»; dans le village, «*il faut* qu'un seul soit le chef des autres...»; dans la cité, «...un gouvernement unique *s'impose*...». Série d'interpellations et de prescriptions qui se clôt par l'énoncé d'une conclusion et d'une prescription qui en découle:

> Désormais *il est évident* que la totalité du genre humain est ordonnée à un but unique, ainsi qu'on l'avait déjà fait entendre. Donc, *il faut* qu'un seul commande, qu'un seul dirige...(I, v, 91).

À l'analyse, tous ces cas peuvent nous apparaître comme des jugements de valeurs déguisés en jugements de faits (e.g., qu'il y ait un but unique et qu'il y ait ordonnance): les prescriptions qui en dérivent ont alors plus de force (cf. Bergmann, 1968, 129).

Par ailleurs, si nous revenons au corps de ce chapitre, nous y trouvons incorporée l'axiomatisation manichéenne à laquelle nous faisions allusion:

> ... Un gouvernement unique s'impose; ...Le contraire se produit-il, non seulement la fin de la vie sociale est perdue, mais la cité elle-même disparaît (I, v, 90).

Il serait fastidieux d'ajouter à celles-ci nombre de citations qui témoignent en faveur de notre supposition et intempestif d'en faire ici l'analyse détaillée. Indiquons pour terminer qu'une vision du monde et son axiomatisation sont jouées dans deux registres. L'idée d'une «universalité du genre humain» (I, vii), d'un «genre humain [qui] imite Dieu le plus parfaitement, lorsqu'il est le plus parfaitement un ...» (I, viii) s'inscrit dans un premier registre; en celui-ci, l'axiomatisation se trouve,

* Ici et dans les citations qui suivent, c'est moi qui souligne.

par exemple, lorsqu'il est dit que «...le mal, c'est une pluralité de princes, donc...» (I, x, 96). Dans un deuxième registre, la vision et son axiomatisation sont jouées pour circonscrire les domaines plus particuliers de l'action. Elles sont appliquées aux tribunaux (I, x), à l'exercice de la justice (I, xi) et de la liberté (xii), au gouvernement (xiii), à «...l'état politique des mortels» «...alors qu'existait une Monarchie parfaite...» «...sous le divin Auguste monarque...» (I, xvi). Et en tout ceci une axiologie est toujours enchassée; la vision du monde est donnée comme attrayante et justifiée l'axiomatisation qui en est déduite. Ce que l'on peut illustrer par cette phrase:

> Le genre humain, lorsqu'il jouit d'une très grande liberté, atteint à un état parfait. Cette assertion deviendra évidente [...]. Donc, à la bonne organisation du monde, la Monarchie est nécessaire (I, xii, 101-103).

Enfin, en interpellant l'auditeur, Dante exprime ici ce qui est peut-être l'axe principal de cette vision du monde:

> Ô genre humain, [...] tu es malade en l'un et l'autre de tes intellects, et aussi en ta sensibilité: tu n'as pas souci de nourrir l'intellect supérieur [...] ni la sensibilité par la douceur de l'appel divin, lorsque les trompettes divines [...] annoncent «combien il est bon, combien il est agréable de vivre avec des frères et d'être fondus en un» (I, xvi, 112).

Ce texte fait suite à celui que nous citions plus haut (p. 113). Dans la vision du monde qui s'y manifeste, l'unité constitue à la fois l'axe principal et la valeur fondamentale. L'axiomatisation de l'action y est aussi impliquée. Cette vision va inspirer la construction d'une représentation de l'histoire et de l'humanité; d'autres ressources seront appelées par Dante pour la constituer. C'est ce que nous verrons dans ce qui suit.

5. La constitution du mythe de la Romanité

Dans ce qui précède, une certaine appréhension du social résulte de la mise en œuvre d'une vision du

monde. Mais, d'une part, la vision du monde est très explicitement verbalisée et le social est passablement absorbé dans cette vision. D'autre part, on en reste à l'énoncé de principes abstraits. Ce que nous voulons maintenant examiner en est le prolongement et, pour notre propos, est plus intéressant parce que plus au ras de la conscience sociale et historique.

Son souci pour la paix et la liberté de la cité, lorsqu'il traite de la deuxième question — «si le Peuple Romain s'est attribué légitimement la fonction de la Monarchie» —, ce souci conduit Dante vers une représentation mythique de l'histoire. Dans un système de représentations va se réaliser une jointure d'éléments de la vision du monde, de l'histoire profane et de l'histoire religieuse.

S'il se constitue une représentation mythique de la Romanité, c'est que des événements du passé forment (chez Dante) une structure permanente de l'histoire. Le «*fait* vénérable» (je souligne) dont il est question à la fin du livre premier, ce moment de la «Monarchie parfaite» «sous le divin Auguste», lorsque nous trouvons «le monde universellement en paix» (I, xvi, 111), deviendra ce par quoi pourra être recousue la tunique déchirée. Le montrent les arguments invoqués au livre premier en faveur de l'unité, et c'est bien ce qui semble motiver Dante qui, dans une entreprise visant à justifier l'autonomie du pouvoir temporel, fait valoir la légitimité de l'Empire Romain (du Peuple Romain) par une longue argumentation (livre deuxième). Et ce *fait* devient *valeur* pour constituer l'élément central de ce système de représentations dans lequel la Romanité et l'Humanité se rencontrent. Dans le passage que voici, d'une manière subtile, l'histoire religieuse vient sanctionner cette *valeur* du *fait*, malgré qu'il la possédât déjà — c'est l'autonomie radicale du temporel — et que Dante dise par ailleurs que le Christ ne vient que l'indiquer. On voit aussi comment apparaît l'articulation de la Romanité à l'Humanité:

> Or le Christ [...] voulut naître [...] sous l'édict de l'autorité Romaine, afin que, dans la recension du genre humain, le Fils de Dieu fait homme, fût inscrit comme homme [...]; celui qui fut attendu par les hommes [...], s'inscrivait lui-même au nombre des hommes (II, xii, 149).

Le Christ ne vient donc pas conférer sa légitimité à Rome: cela signifie l'autonomie du temporel. Et, c'est même plutôt l'inverse, comme on peut le voir ici: «...Si l'Empire Romain ne fut pas légitime, la naissance du Christ, elle aussi, fut entachée d'injustice» (II, xii, 148). Ou encore:

> Donc, si le Christ n'avait pas souffert, condamné par un juge compétent, sa peine n'aurait pas été une punition; or ce juge compétent ne pouvait être que celui qui a juridiction sur tout le genre humain, puisque c'était tout le genre humain qui était puni dans le Christ... Or César Tibère, dont le représentant était Pilate, n'aurait pas eu juridiction sur tout le genre humain, si l'Empire Romain n'avait pas été légitime... (II, xiii, 151).

Donc, la pertinence de la vie et de la mort du Christ suppose la légitimité de Rome et, de plus, cette articulation de Rome à l'Humanité. On peut voir que, d'une certaine manière, c'est par Rome que l'on accède à l'Humanité, et que le Christ l'a clairement signifié.

Le livre second, c'est donc l'utilisation de l'histoire religieuse et de l'histoire profane, du droit, de la théologie, de la métaphysique et de la cosmologie pour démontrer la valeur et la légitimité de l'Empire Romain et le constituer ainsi en cette représentation mythique. Le chapitre iii fait appel à l'histoire, dans une argumentation dont la majeure est: «Au peuple le plus noble convient de commander aux autres...» (II, iii, 118), et se prouve par la raison. La mineure est que «...le peuple romain fut le plus noble...», et cela s'établit «par le témoignage des anciens». Dans ce cas, la noblesse de Rome lui est conférée par celle d'Énée: «Par ces preuves accumulées, qui ne sera convaincu qu'Énée est le père du peuple romain, et par conséquent que ce peuple

est le plus noble de tous ceux qui vivent sous le firmament» (II, iv, 122). Et non seulement avons-nous en Énée une figure de la noblesse mais aussi une figure de l'unité du genre humain et sa réalisation historique: «Qui ne verra, dans la réunion en un seul homme du sang le plus noble de chaque partie du monde, la marque d'une prédestination divine?» (*ibid.*). Si la République Romaine est la réalisation historique de l'*humanisme*, ce n'est pas seulement en vertu de sa valeur intrinsèque mais aussi parce qu'en elle est rassemblée la valeur de «chaque partie du monde». Il y avait là cette structure permanente dont on s'est écarté: «Ô genre humain, [...] tu es devenu un monstre aux multiples têtes...» (I, xvi, 111-112; cf. ci-haut, p. 3 et 11). C'est cette structure que Dante veut faire valoir: elle fut déjà dans le passé la réalisation concrète du rassemblement des hommes, de la paix, de la liberté. Démontrer la valeur de la République Romaine, tel est le sens de l'argumentation de Dante tout au long de ce livre. Il en est une justification par une description de la pitié romaine: elle indique que le peuple romain s'est proposé le bien de tous et qu'il s'est donc proposé le droit; se trouve également ici un fondement de la légitimité de ses actes et de sa prétention à l'Empire (v-vi). Ce qu'il motive en outre par les nécessités de l'ordre naturel. La vision du monde réapparaît à l'horizon, et, à ce niveau, la Romanité et l'Humanité trouvent un fondement dans la nature; elles sont aussi légitimées par l'évocation de l'unité, de l'ordre et de la paix:

> Or la fin du genre humain est subordonnée, et subordonnée comme moyen nécessaire, à la fin universelle de la nature; donc la nature doit avoir en vue la fin du genre humain. Aussi [...] la nature agit toujours pour une fin. [...] Ces points établis, nul doute que la nature n'ait disposé un lieu et un peuple pour le commandement; autrement elle serait fautive, ce qui est impossible. Quel est ce lieu et ce peuple, nos raisonnements [...] l'établissement avec évidence: c'est Rome et c'est le peuple romain (II, vii, 113-134).

La Romanité, ce «fait vénérable» que Dante nomme «la patrie», ce lieu de fondation «de la véritable liberté» (voir II, v), sa fonction historico-politique est ensuite ainsi décrite par un emprunt à Virgile:

> Toi, Romulus, souviens-toi que ta mission, c'est de régir les peuples. Voici quels seront les arts: imposer les mœurs de la paix, pardonner aux vaincus soumis, dompter les superbes (II, vii, 134).

La démonstration «que la juridiction universelle du monde appartient aux Romains» (II, ix) se poursuit jusqu'à la fin de ce livre deuxième: par le fait du jugement de Dieu (II, viii-ix), par le fait du duel (II, x-xi), par des «arguments puisés dans la foi chrétienne» (II, xii).

Indiquons finalement que l'on trouve aussi cette figure mythique de «...l'Empereur qui, à la lumière des doctrines philosophiques conduit le genre humain à la félicité temporelle» (III, xvi, 193).

6. Pour conclure

D'une façon succincte et comme un sujet de réflexion, je propose les quelques indications suivantes. Deux remarques de Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* me serviront de point de départ:

> Mais comment et à partir de quoi se détermine l'essence de l'homme? Marx exige en faveur de l'«homme humain» connaissance et reconnaissance. Il trouve cet homme dans la «société». L'homme social est pour lui l'homme «naturel». Dans la «société» la nature de l'homme [...]
>
> .....
>
> et c'est à Rome que nous rencontrons le premier humanisme [...]. Ce qu'on appelle Renaissance aux XIV^{e} et XV^{e} siècles en Italie est une renascentia romanitatis... (Heidegger, 1957, 45; cf. Lefort, 1978, 271 et suiv.).

Malgré ce que dit Lefort (Lefort, 1978, 276) je crois juste l'appréciation de Marx qui est donnée ici par Heidegger. Et qu'à partir de Marx se posent avantageuse-

ment certaines questions relatives à la science et à l'idéologie. Et que contrairement à l'image qui nous en est habituellement donnée, ce qui importe à Marx c'est avant tout une science des sociétés et sa scientificité: l'idéologie demeure pour lui un phénomène second dont la signification a été démesurément grossie et coupée de sa relation au problème de la science, relation chez lui fondamentale, à un moment où se font valoir l'idée d'une science des sociétés et des prétentions à un tel «savoir» (cf. Gouldner, 1976, 6-9).

Quel rapport entre ceci et Dante? La pensée qu'il élabore présuppose que son «humanisme» implique que «l'essence de l'homme» se réalise dans la société (ou l'histoire) et que cette «essence» se trouve incorporée à la «nature». Un tel point de vue peut se déduire de la consistance et de la cohérence qu'il attribue à l'histoire, à son souci du politique et du social, et de l'autonomie qu'il voit dans le temporel. Je ne reprendrai pas les textes déjà cités. Je note que dans son introduction au *De Monarchia,* B. Landry va jusqu'à lui reprocher de faire dépendre le religieux du politique (Landry, 1933, 41-42), de construire la «science sociale» «comme une physique» et de faire de l'homme une chose (*ibid.*, 51). Mais Marx aussi et certains de ceux avec qui il polémique conçoivent radicalement l'homme comme un être naturel et social. C'est aussi pourquoi, comme Dante, Marx et ses vis-à-vis peuvent croire à la possibilité d'une science de l'homme et des sociétés, et, corrélativement, à ses échecs, ses contrefaçons et aux idéologies en tant que pseudo-sciences. J'ai fait l'affirmation que le discours de Dante était caractérisé par la rationalité et je l'ai étayée. Ceci le situait dans une position gnoséologique dans laquelle est possible la production d'un discours à prétention scientifique sur la société, en même temps que sa contestation. B. Landry insiste beaucoup, en faisant de cela une critique incessante, pour dire que le *De Monarchia* est une sociologie qui se veut scientifique. La chose est fort intéressante. On a déjà noté que «...l'idéologie est une sorte de sociologie

au premier degré ou de sociologie naturelle pour une collectivité donnée...» (Rocher, 1968, t. 1, 101; cf. Dumont, 1962, *passim*). Par ailleurs, l'idéologie est aussi «...faite de syncrétisme de conduites, de situations, de conflits qu'elle ne dépasse que parce qu'elle n'en confesse pas ouvertement toutes les implications, comme le langage qui serait impossible s'il lui fallait dire cette dispersion du monde et de l'action qu'il a justement pour fonction et pour espérance de surmonter...» (Dumont, 1974, 157); et puis, elle est également cette partie de la culture qui est «...un univers second où ma communauté historique tâche de se donner, comme horizon, une signification cohérente d'elle-même» (Dumont, 1968, 41). Ainsi en est-il chez Dante: les problèmes sociaux et politiques de son temps, les conflits, sa situation, il les dépasse, espérant les surmonter, en les fondant dans un moule conceptuel dont il hérite et qu'il adapte, et il engendre cette «signification cohérente» de l'ensemble historico-social dans lequel il vit. C'est ce qui fait, comme nous l'avons montré en signalant qu'il s'agissait d'une rationalisation, et comme le note B. Landry (Landry, 1933, 3, 29, 50), qu'*une métaphysique et une ontologie se transforment en sociologie.* Le système de représentations dans lequel on trouve cette «renascentia romanitatis» joue un rôle convergent, et les pièces maîtresses de l'ontologie s'y sont glissées. Résumons ce qu'est ce système en partant de ce creuset que nous avons nommé *Romanité*: en elle s'accomplissent Rome, le Peuple Romain et leur histoire, ce que Dante appelle «la patrie»; en elle se réalise cette «Plenitudo Temporis» (*De Monarchia,* I, xvi), le temps du «divin Auguste monarque», alors que le monde fut universellement en paix; c'est de plus en ce moment qu'est atteinte, en même temps qu'une perfection de l'ordre naturel, l'universalité du genre humain, son unité complète, l'idée même de l'Homme, lorsque ces descendants d'Énée, celui qui fut «...la réunion en un seul homme du sang le plus noble de chaque partie du monde...» lorsqu'ils eurent «légitimement conquis l'Empire de l'univers» (*De Monarchia*, II, xiii). Cette

Romanité constitue un mythe, une structure permanente de l'histoire (Lévi-Strauss, 1958, 231), et son «représentant», son prolongement effectif dans l'ordre historico-politique est, pour Dante, la figure à la fois mythique et concrète (dans son présent) de l'Empereur. De cette manière, les conflits réels sont dépassés; leur sens se trouve aussi transporté dans ce discours qui a pour thèmes la «cupidité», la «tunique déchirée» et le «monstre aux multiples têtes».

Chez Dante, notons-le brièvement, Curtius a vu une «collision» (*clash*) entre une idée philosophiquement transformée de l'Empire et une nouvelle Florence, capitaliste et hautement organisée. Cette «collision» est la source de sa passion politique et c'est d'un tel conflit que jaillit sa conscience d'une mission historique mondiale (Curtius, 1967, 378). Indiquons-le encore rapidement, à la suite de Dumont (Dumont, 1963b, 159, n. 2): «L'idéologie naît (...) proprement de l'angoisse historique caractéristique des sociétés «prométhéennes». [...] Ce qui entraîne à la recherche de ce que nous appellerions «un nouvel abri existentiel», à l'élaboration d'une *totalité* existentielle où l'homme puisse se retrouver — et retrouver ses semblables.» C'est bien ce que fait Dante, en instituant une définition de la situation, définition qui se formule dans une reprise de l'ontologie et de l'histoire et qui engendre un *projet* et des prescriptions pour l'action.

Qu'en est-il en ceci de l'utopie? Pourrait-on soutenir que le système de représentations que nous avons dégagé est une utopie, que la pensée de Dante est utopique? À ce sujet, comme Gouldner (Gouldner, 1976, 87-90), Dumont Dumont, 1974, 115-118) (Dumont, 1974, et Ruyer (Ruyer, 1950, 146, cité in Dumont, 1974, 116) que je vais citer ou paraphraser, je soutiendrais que l'utopie est «... l'exercice libre d'une intelligence s'amusant à la construction d'un monde qu'elle sait provisoirement irréelle»; que, lorsqu'elle est pure, elle ne comporte «pas de plan pour l'action»; que dans l'utopie, on souhaite

mais n'espère pas (Dumont, 1974, 117, citant More) et que souhaiter n'engage à rien, mais qu'«espérer c'est reporter un horizon de valeurs sur des tâches présentes». De plus, dans l'utopie, les idées n'ont pas de pouvoir sur un monde brisé et le moi ne doit pas s'y compromettre; dans l'utopie, on ne négocie pas avec le monde et avec des adversaires: on pense tout changer comme par magie. Or Dante ne fuit pas ce qui est: il veut le redresser. Il ne pense pas dans l'intemporel mais dans l'historique. Il croit au pouvoir des idées sur le monde, à la critique des idées et au pouvoir du moi. Il raisonne et argumente, vise des opposants. Pour lui, ce qui est n'est pas donné mais problématique. Sa vision implique et entraîne des gestes et il croit en leur efficacité. Il donne d'un monde redressé une image attrayante qui est une motivation pour l'action.

Qu'il y ait dans l'idéologie une dimension utopique, Gouldner et Dumont l'indiquent abondamment. Et chez Dante cet élément utopique — que l'on illustrerait peut-être particulièrement par le contenu du discours — se trouve encastré dans un ensemble dont la tonalité, les fonctions et les caractéristiques sont telles que, bien qu'il puisse le fonder, il perd son autonomie pour devenir l'aiguillon d'une entreprise de rassemblement autour d'un consensus pour une action commune.

Références bibliographiques

BERGMANN, G. (1951), «Ideology», in *Ethics*, LXI, pp. 205-218, repris in BRODBECK (1969), pp. 123-138.

BRODBECK, M. (éd.) (1969), *Readings in the Philosophy of the Social Sciences,* Toronto, Collier-Macmillan.

CORNFORD, F.M. (1967), *The Unwritten Philosophy,* London, Cambridge University Press.

CORNFORD, F.M. (1971), *Thucydides Mythistoricus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

CURTIUS, E.R. (1967), *European Literature and the Latin Middle Ages,* Princeton, Princeton University Press.

DANTE, *De Monarchia,* introduction et traduction de B. Landry, Paris, Alcan, 1933.

DUMONT, F. (1962), «L'étude systématique de la société canadienne-française», in DUMONT-MARTIN, *Situation de la recherche sur le Canada français,* Québec, P.U.L., pp. 277-292, repris in DUMONT (1973), pp. 121-139.

DUMONT, F. (1963a), «Idéologie et savoir historique», in *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXV, juillet-décembre 1963, repris in DUMONT (1973), pp. 63-83.

DUMONT, F. (1963b), «Notes sur l'analyse des idéologies», in *Recherches sociographiques*, IV, 2, pp. 155-165.

DUMONT, F. (1968), *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire,* Montréal, HMH.

DUMONT, F. (1973), *Chantiers, essais sur la pratique des sciences de l'homme,* Montréal, HMH.

DUMONT, F. (1974), *Les idéologies,* Paris, P.U.F.

GOLDMANN, L. (1952), «Thèse sur l'emploi du concept de «vision du monde» en histoire de la philosophie», in *L'homme et l'histoire* (Actes du VI[e] congrès des sociétés de philosophie de langue française), Paris, P.U.F., 1952.

GOULDNER, A.W. (1976), *The Dialectic of Ideology and Technology. The Origins, Grammar and Future of Ideology,* London, Macmillan.
HEIDEGGER, M. (1957), *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier.
LANDRY, B. (1933), Dante, *De la monarchie,* introduction et traduction, Paris, Alcan.
LE FORT, C. (1978), *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard.
LÉVIS-STRAUSS, C. (1968), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
NAESS, A. (1956), *Democracy, Ideology and Objectivity. Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy,* Oslo, University Press et Blackwell.
PACANT, M. (1957), *La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge,* Paris, Aubier.
ROCHER, G. (1969), *Introduction à la sociologie générale,* T. 2, *L'action sociale,* Montréal, HMH.
RUYER, R. (1950), *L'utopie et les utopies,* Paris, P.U.F.
SHARPE, R.A. (1974), «Ideology and Ontology», in *Philosophy of the Social Sciences,* 4, pp. 55-64.
SKINNER, Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought,* vol. 1, *The Renaissance*, London, Cambridge University Press.

Le féminisme sera-t-il au rendez-vous du Grand Soir?*

France Giroux

Professeur au département de philosophie du CÉGEP Montmorency

* Texte d'une communication libre présentée dans le cadre du séminaire *Les Théories de l'égalité*, au département de philosophie de l'Université de Montréal, le 4 avril 1984.

Il existe au moins deux courants dans le discours féministe, le courant néo-féministe et le courant féministe radical. Le courant néo-féministe ouvre une brèche dans l'idéologie sexiste par la revendication des femmes à s'approprier leur corps et leur propre désir. Or, pour le courant féministe radical, ce n'est pas en écoutant les mouvements et les vagues de nos corps que le discours féministe portera fruit, mais bien plutôt en posant la question de savoir comment les rapports hommes/femmes et les rapports sociaux s'articulent entre eux. De fait, si l'on dénonce la pensée archétypique des philosophes à propos de la féminitude, on sera amené à exiger d'abord la fin de l'exclusion sociale des femmes. Toutefois ce type de révolution féministe réagissant aux stétéotypes issus d'une logique binaire, les oppresseurs et les opprimées (laquelle équivaut à la logique politique du parti d'opposition qui aspire à renverser le parti au pouvoir) ne réussira pas à mettre fin complètement à l'esclavage, car les rapports hommes/femmes seront toujours contaminés par les règles

sociales selon lesquelles s'organise, même dans la relation la plus intime — celle d'un homme et d'une femme — la répartition du pouvoir. L'image de la femme libérée n'est que l'inversion mystifiante de l'image de la femme docile et soumise[1]. Aussi le féminisme radical préconise-t-il non seulement l'inclusion des femmes dans le cycle de la vie socio-économique mais aussi la transformation des rapports hommes/femmes. De plus, ces révolutions s'insèreront dans la révolution de l'ensemble des rapports sociaux par laquelle toute domination — y compris celle de l'exécutant — sera abolie. En ce sens, le féminisme radical véhicule une utopie: les hommes et les femmes seront égaux, différents, intégrés véritablement dans une société où le pouvoir éclaté signifiera la fin des dominances. Eu égard à cette utopie, on se demande de quel droit le marxisme fait fi de la cause des femmes.

La revendication constitue le temps fort du discours féministe: elle donne rétrospectivement un sens à la dénonciation des injustices dont les femmes sont victimes[2]. Or, une revendication est fondée dans la

1. À ce propos, Claude Lévesque («Penser le féminin», cahier 21 de *L'Énigme du féminin*, Montréal, Radio-Canada, 1985) souligne: «La subversion féministe, aussi nécessaire soit-elle, n'est qu'un renversement de la hiérarchie homme/femme, elle reproduit insidieusement le vieux modèle et n'altère donc pas radicalement la situation. À ce premier geste ... il faut en ajouter un autre ... il s'agit de se débarrasser du vieux modèle, de la logique de l'opposition, de la logique binaire, de la dialectique. Cette logique oppositionnelle donne une définition positionnelle de la femme, en ce sens qu'il y a, de ce point de vue, une essence spécifique de la féminité. Une place déterminée — déterminée par son opposition à l'homme — à l'intérieur de l'université ou de la société. Cette vision métaphysique dit: «À chacun sa place.» Et c'est dans ce face-à-face symétrique, complémentaire, que l'on revendique des droits égaux pour des sujets égaux, des sujets femmes qui ont un corps propre, une identité propre, une jouissance propre, une écriture propre.»

2. Cf. J. Ayoub, «Eros Androgyne et Logos philosophique», *Actes du XVII^e Congrès mondial, Perspectives féministes sur l'histoire de la philosophie.*

mesure où l'analyse de la condition féminine qui la précède est exacte. Ainsi, si l'on utilise les catégories du privé et du public, la femme est considérée comme limitée à des tâches immanentes dans le «privé» tandis que l'homme se réserve les tâches transcendantes du «public». La libération de la femme se traduit alors en termes d'égalité d'accès aux tâches transcendantes, c'est-à-dire aux postes de gestionnaires.

Or, dans le domaine public la plupart des tâches sont immanentes. Remplacer l'immanence des tâches ménagères par l'immanence des tâches de la société du marché constituerait-il une libération? Dans la mesure où l'intégration au travail social rend visible le rôle de la femme dans le cycle de la production sociale et lui donne un salaire en conséquence, ceci consiste en un premier degré de libération. L'esclavage salarié est préférable à l'esclavage sans salaire ne serait-ce que pour des raisons financières. Mais la question de savoir en fonction de quels critères le travail domestique est-il dénué de valeur demeure entière. Selon les femmes des formations politiques de la gauche et de l'extrême-gauche de France, leurs tentatives multiformes pour briser l'opposition entre la vie publique et la vie privée ouvriraient à toutes les femmes la voie de la reconnaissance de leur rôle dans le cycle de la vie socio-économique et politique. Afin d'évaluer les conditions d'émancipation des esclaves sans-salaire, il est bon de se poser deux questions: la lutte des femmes est-elle en théorie une lutte de classe et les femmes constituent-elles une caste?

Dans une certaine perspective féministe, la lutte des femmes est une lutte de classe, car pour ces courants «lutte de classe», le «sort commun des femmes doit être mis en évidence... à partir d'une analyse matérialiste des bases socio-économiques de la domination patriarcale. En posant que les femmes constituent une classe socio-économique exploitée et solidaire à ce titre, le féminisme radical entend s'inscrire contradic-

toirement à l'intérieur du champ théorique et politique marxiste[3].» Les militantes des organisations politiques de la gauche classique, parties prenantes du mouvement des femmes, sont à l'origine d'une grave controverse au sein de leurs organisations mêmes par leur mise en cause des «ressorts sexistes du fonctionnement des organisations et l'artificialité d'un militantisme politique qui fait l'impasse sur les questions 'triviales' de la vie quotidienne[4].»

> Ces femmes à la fois militantes politiques et militantes du mouvement des femmes se trouvent prises en effet dans une contradiction particulièrement aiguë: la logique de leurs positions politiques les conduit, à l'intérieur du mouvement des femmes à poser que la condition des femmes n'est pas homogène selon leur appartenance de classe. Tandis qu'à l'intérieur de leurs organisations politiques, il leur faut, pour empêcher la dilution de la lutte des femmes contre leur oppression spécifique dans la lutte anticapitaliste en général, maintenir la nécessité de l'unité et de l'autonomie du mouvement des femmes[5].

Dès 1910, les femmes socialistes reconnaissaient que le régime capitaliste n'était pas le seul ennemi des femmes. En conséquence, elles faisaient de l'émancipation de leur sexe une question spéciale distincte des doctrines d'affranchissement antérieures au Féminisme[6], car quelques hommes se sont faits les adverssaires des femmes en essayant de les empêcher de conquérir leurs libertés.

Les femmes socialistes tenaient donc à sauvegarder l'unité du mouvement féministe malgré l'hétérogé-

3. Danièle Léger, *Le féminisme en France*, Paris, Le Sycomore, 1982, p. 51.

4. *Ibid.*, p. 52. Cf. Maïté Albistur et Daniel Armogathe, *Le grief des femmes. Anthologie de textes féministes du second empire à nos jours,* Paris, Éditions Hier et Demain, 1978, p. 108.

5. D. Léger, *op. cit.*, p. 52.

6. Cf. M. Albistur et D. Armogathe, *op. cit.*, p. 92.

néité des classes sociales de ses membres. «Rien n'est plus hostile au féminisme, considéré comme mouvement spécial et comme question sociale particulière, que la conception marxiste sur la lutte des classes[7].» Pour les marxistes orthodoxes, cette lutte forme la trame de l'histoire. Si l'on suit ce raisonnement dans sa logique interne, «toute bataille qui n'est pas directement menée contre le capitalisme, n'est qu'une erreur et n'aboutit qu'à une 'déviation'[8]».

C'est en ce sens que de nos jours le parti communiste français affirme que les femmes n'ont aucune revendication propre. Elles n'ont qu'un seul ennemi: les «grands monopoles.» D'après eux, les femmes n'ont aucun titre à s'organiser de manière autonome: «La revendication des droits de la femme étant une partie du programme socialiste, la lutte contre le capital mènera, au jour de la libération universelle, à la libération de la femme[9].» La transformation des rapports hommes/femmes s'opèrera dès que les rapports de production seront transformés.

Or, les femmes socialistes (1907) et Lénine étaient explicites à ce sujet: lorsqu'on traite du marxisme et de la question des femmes, il appert que l'abolition de l'exploitation des salariés (par les gros possédants) ne coïncide pas avec la fin de l'exploitation spécifique dont les femmes sont l'objet. La fin de l'esclavage des salariés n'implique pas la fin de l'esclavage domestique.

Nelly Roussel, en tant que femme socialiste, considérait que les «femmes du peuple», contrairement aux militants socialistes qui appartiennent au sexe «fort», ont avec la bourgeoisie des intérêts communs. Il n'y a pas chez les femmes un abîme séparant les classes

7. *Ibid.*, p. 113. Il s'agit d'un texte de Lydie Pissarjevski.

8. *Ibid.*, Il s'agit des doctrines socialiste ou libertaire.

9. *Ibid.*, p. 113-114. Lydie Pissarjevski, 1910.

aussi profond que chez les hommes. Il «n'y a pas chez nous de 'classes dirigeantes', puisque *toutes* les femmes sont — ou du moins doivent être — d'après la loi des *dirigées.* Et il est vraiment injuste de rendre les femmes bourgeoises responsables d'un état de choses, que, traitées de tout temps en mineures et en incapables, elles n'ont pu contribuer à créer, et dont elles-mêmes sont victimes[10].»

Pour les militantes socialistes et libertaires de l'époque, la lutte contre le capitalisme «se complique de la lutte contre le *masculinisme* — c'est-à-dire contre *le principe de la suprématie mâle* — qui intéresse *toutes* les femmes. La femme prolétaire est opprimée comme *femme* autant que comme *prolétaire*; elle ne souffre pas moins du *préjugé sexuel que de l'injustice sociale.* De là, pour elle, un double intérêt, qui se confond d'un côté avec celui de tous les individus de sa *classe,* de l'autre avec celui de tous les individus de son *sexe*[11].» Il y a ainsi pour les «femmes du peuple» un double problème: l'oppression des femmes et l'esclavage d'usine. En outre, la réponse à la question «Qui est l'ennemi principal[12]» n'est pas claire. Est-ce le capitalisme ou le pouvoir patriarcal? le mâle ou le bourgeois?

Les femmes socialistes ne peuvent donc se contenter d'être militantes socialistes au sein de leurs organisations politiques et faire abstraction ainsi de leurs intérêts de femmes, car la répartition des tâches dans la famille ne changerait pas dès que les rapports de production capitalistes seraient modifiés. En fait, ces questions de relations hommes/femmes et de l'image qu'ils ont de leur rôle respectif ont été négligées par le P.C.F. La prise en charge à part égale par l'homme

10. *Ibid.,* p. 112.

11. *Ibid.,* p. 113. Il s'agit d'un texte de Nelly Roussel, «Féminisme et socialisme, l'*Action*, 17 septembre 1907».

12. Du titre de l'article de Christine Dupont, «L'ennemi principal», in *Partisans,* n^{os} 54-55, juillet-octobre 1970.

et par la femme des tâches ménagères, selon le P.C.F. est une «conception limitée de l'égalité;» elle ne peut être qu'«un palliatif au moment où le développement technologique devrait permettre une mécanisation poussée du travail ménager[13].»

La fonction économique propre de la famille ayant été occultée par toutes les études économiques (aussi bien socialiste que capitaliste) des rapports de production, la famille n'est ni un lieu de production sociale, ni un lieu de pouvoir (la famille étant isolée). Pour les socialistes, elle est essentiellement définie par sa fonction idéologique dans la reproduction des rapports sociaux capitalistes, elle est le lieu «où naissent et grandissent les futurs producteurs.» Elle n'est pas en soi un front de lutte anticapitaliste. Pourtant si les femmes mettaient fin à leur isolement, elles pourraient faire reconnaître leur rôle dans le cycle de la production sociale et leur pouvoir politique[14].

> Mais partout la femme continue à demeurer l'esclave domestique, malgré toutes les lois libératrices, car la petite économie domestique l'étouffe, l'abêtit, l'humilie, en l'attachant à la cuisine, à la chambre des enfants, en l'obligeant à dépenser ses forces dans des tâches terriblement improductives, mesquines, énervantes, hébétantes, déprimantes. La véritable libération de la femme, le véritable communisme ne commenceront que là et au moment où commencera la lutte des masses (dirigée par le prolétariat possédant le pouvoir) contre cette petite économie domestique, ou plus exactement, lors de sa transformation massive en grande économie socialiste[15].

13. D. Léger, *op. cit.*, p. 92.

14. Selon Claire Bonenfant (Conseil du statut de la femme), les femmes ne semblent pas encore avoir réalisé qu'un plus grand nombre de députés féminins au Parlement accroîtrait leur pouvoir.

15. Lenine, *Œuvres choisies,* tome II, Moscou, éditions de Moscou, 1947, p. 596-598.

On se questionne à juste titre sur la nature de cette «économie domestique» dont les études économiques ne disent mot. Un certain nombre de courants féministes ayant pris «acte de l'impuissance des partis communistes traditionnels à mettre en perspective la lutte des femmes et la lutte des classes» ont tenté d'analyser la situation de la femme dans la famille et de la famille non pas seulement sur les rapports idéologiques internes de la famille mais aussi sur la base économique réelle des rapports familiaux. Les entreprises qui reposent sur l'évaluation de la contribution spécifique des femmes à la production par leur travail domestique et l'éducation des enfants ont toutes en commun de «s'inscrire en faux contre le point de vue de l'économie politique bourgeoise qui nie purement et simplement l'existence d'une production ménagère et n'envisage la famille qu'en tant qu'unité de consommation (dans la comptabilité nationale française, les 'ménagères' ne sont pas considérées comme des entités économiques productives)[16]».

Il convient donc de déconstruire le modèle «classique» d'interprétation du rapport des femmes à la production. On peut, par exemple, mettre en cause la coupure établie entre le travail domestique et le travail social. Cette mise en cause entend démontrer que si la femme en tant qu'agent économique est exclue de la sphère de l'échange, sa production ne l'est pas[17]. Ainsi le courant de l'école de Chicago qui se nomme «la nouvelle économie domestique» reconnaît que, même si le travail domestique ne fournit pas de recettes fiscales, il

16. D. Léger, *op. cit.*, p. 95.

17. Ch. Dupont, «L'ennemi principal», in *Partisans,* juillet-octobre 1970, n^{os} 54-55, et les débats concernant cet article avec l'auteur in *Premier Mai,* n° 2, juin-juillet 1976. D. Léger/Ch. Delphy, «Capitalisme, patriarcat et lutte des femmes».
Voir aussi les propos critiques de C. Alzon à l'endroit de cet article: «La femme potiche et la femme boniche. Pouvoir bourgeois et pouvoir mâle», in *Partisans*, n° 68, novembre-décembre 1972.

n'en contribue pas moins au PNB pour une part importante. «Le travail domestique est devenu le paradigme de la nouvelle activité économique non rétribuée[18].»

Certains conçoivent la discrimination économique contre les femmes comme l'effet de la domination patriarcale. La faiblesse théorique de cet énoncé réside dans l'inadéquation du raisonnement: le patriarcat dominerait le travail domestique et, dans la famille capitaliste, la femme serait l'exploitée; il s'agirait d'une exploitation familiale ou plus précisément d'une exploitation patriarcale, non d'une exploitation capitaliste. Or affirmer que la domination généralisée de l'homme sur la femme (toutes les femmes connaissent cette «situation de mineures», cet «état de soumission forcée aux hommes») est à l'origine d'un mode de production familiale, qui serait le lieu de l'exploitation patriarcale est un raisonnement trop éloigné du schéma de l'asservissement *économique* des femmes en régime industriel et de la théorie marxiste de la lutte des classes pour que la lutte des femmes et la lutte des classes s'articulent entre elles. En réduisant toute interaction à l'échange, les sciences sociales ont jeté les fondations de cette négation «de la légitimité d'une analyse *économique* des relations entre hommes et femmes[19]». Ainsi le conflit qui oppose en société de marché deux classes d'individus, les sociétaires (en grande partie des hommes) d'une économie apparente et les sujets (en général des femmes) relégués dans l'économie souterraine ne peut être analysé — à la manière de certaines sociologues radicales — en tant que conflit opposant la classe des hommes et la classe des femmes.

Le régime, qui prévaut dans les sociétés industrielles avancées, «s'est bâti sur le *neutrum œconomicum*,

18. Ivan Illich, *Le genre vernaculaire*, Paris, Seuil, 1983, p. 33.

19. Voir Illich qui dit le contraire (*ibid.*, p. 49). C'est pour cela qu'il peut parler de «sexe économique.»

l'humain (masculin ou féminin) indifféremment contraint de 'produire' et de 'consommer'[20]». De plus, le concept de classe rend impossible l'identification et à plus forte raison, l'analyse de l'oppression spécifique des femmes. Ce concept de classe dans le marxisme traditionnel est de fait un concept neutre (*gender-blind*)[21]. On ne peut donc associer la lutte des femmes à la théorie marxiste de la lutte des classes, si ce n'est en regard de la contradiction entre leur condition de travailleuses salariées et leur condition de travailleuses domestiques, caractéristique de la condition des femmes dans le système capitaliste.

Certes ce déplacement de l'antagonisme entre la classe des gestionnaires et celle des exécutants à l'antagonisme entre la classe patriarcale et la classe des femmes a le mérite de sauvegarder l'unité du mouvement des femmes tout en prenant acte de la non-uniformité de leur situation mais il traduit une méconnaissance des rapports sociaux. Sans doute les rapports hommes/femmes s'inscrivent-ils dans un ensemble de rapports sociaux mais ce n'est pas «à partir des relations interindividuelles dans lesquelles entrent les agents (en l'occurrence la femme au foyer et son mari) qu'on peut définir les frontières des classes sociales. À l'inverse, ce sont les rapports de production qui déterminent la distribution des agents en classes. C'est sur cette base qu'on peut établir quel est le rapport d'exploitation dominant, dans un mode de production donné[22].» Et le point de vue empiriste et individualisant,

20. *Ibid.*, page couverture. Illich nomme ce régime le régime du sexe (*ibid.*, p. 7): «La rupture avec le passé, décrite par d'autres comme la transition au mode de production capitaliste, je la définis comme le passage de l'égide du genre au régime du sexe.»

21. Voir Iris Young, «Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory», in *Women and Revolution. A discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism,* Montreal, Black Rose Books, 1981, p. 50.

22. D. Léger, *op. cit.*, p. 100.

qui permet d'identifier les relations entre la femme au foyer et son mari avec celles qui existent entre le salarié et son patron, rend la réponse à ces questions indécidable.

En outre, on ne peut affirmer «la domination généralisée de l'homme sur la femme est transversale à toutes les classes sociales» qu'à la condition d'oublier le fondement de l'hypothèse, soit la mise en valeur du caractère productif du caractère ménager. En effet, comment postuler autrement que de manière formelle que les femmes au foyer, qu'elles soient femmes de bourgeois ou exploitées directement dans leur travail salarié, accomplissent le «même travail» lorsque les unes ne réalisent aucun travail domestique et les autres ont un double emploi. Et comment avancer que ce «même travail», donc cette exploitation qui leur est commune, fonde leur mobilisation, en tant que femmes, face à la classe patriarcale?

Quoi qu'il en soit, l'assertion selon laquelle les femmes constituent une classe opprimée par la classe patriarcale capable, si elle s'organise afin de renverser cette domination, de révolutionner l'ensemble des rapports sociaux, récuse à juste titre la position d'Engels eu égard à la nature du travail domestique. Selon Engels, la production familiale a un caractère «privé» et «la famille est une zone retardataire, relativement à l'abri des rapports sociaux capitalistes.» Le travail domestique étant exclu du monde de la valeur, la femme au foyer n'est pas soumise à l'exploitation capitaliste au sens strict du terme.

Or on sait que depuis «la division *économique* (au XIX^{e} siècle) du travail salarié et du travail fantôme (l'un et l'autre) sont assignés de façon discriminatoire en fonction des caractéristiques sexuelles[23]». Il n'existe pas, selon Ivan Illich, «de société industrielle où les femmes soient les égales économiques des hommes[24]».

23. I. Illich, *op. cit.*, p. 69.

24. *Ibid.*, p. 11.

Ceci conduit d'autres auteurs à se poser la question de savoir si le capital domine effectivement la caste des femmes «*enchaînées*, par la discrimination, aux travaux ménagers[25]».

L'idée centrale de l'ouvrage de Maria Rosa Dalla Costa, *Le Pouvoir des femmes et la Subversion sociale*[26], est qu'à travers le salaire est organisée l'exploitation de la travailleuse sans salaire. Le capital, note-t-elle, a réussi à organiser l'esclavage salarial dans la mesure où il a réussi à inciter les femmes à accomplir dans la famille une quantité énorme de services sociaux, transformés en activités privées. De fait, les conditions dans lesquelles les femmes accomplissent ce «service du capital» font apparaître le travail des femmes comme «un service personnel, extérieur au capital.» Selon Maria Rosa Dalla Costa, la seule issue possible, pour ces femmes, c'est de récuser sans délai leur rôle de travailleuses au foyer et de sortir de l'isolement domestique qui, en plus de leur interdire une révolte sociale, «rend 'invisible' leur rôle dans le cycle de la production sociale.»

Toutefois, il y a un problème de méthode. Ne voulant pas briser l'unité du mouvement féministe, Rosa Maria Dalla Costa s'interdit «d'identifier les modes de vie correspondants à la division de la société en classes.» Son analyse, en conséquence, se dissout dans l'incantation «toutes les femmes, qu'elles travaillent ou non au-dehors, sont des ménagères et donc des auxiliaires du capital[27]... à toutes il incombe donc de bloquer la machine en refusant le travail ménager.»

25. *Ibid.*, p. 29. Voir entre autres l'article d'Evelyn Reed, «Les femmes: castes, classe ou sexe opprimé?», in *Partisans,* n° 57, janvier-février 1971.

26. Maria Rosa Dalla Costa et Selma James, *Le Pouvoir des Femmes et la Subversion sociale,* Genève, Librairie Adversaire, 1973.

27. «Ce contrat peut commander la revendication d'un salaire pour le travail ménager, salaire versé par l'État puisque l'État est le patron

Ce thème d'une «cause commune des femmes» est inscrit au centre du mouvement des femmes. Certes, il est possible de le critiquer à la lumière des antagonismes des classes auxquelles appartiennent les féministes, mais il est improbable que les féministes cèdent le terrain sur ce point «à ceux qui gomment le problème en postulant que la femme appartient à la classe de son mari [28]».

En effet,

> il y a une convergence essentielle à développer entre la lutte des femmes subalternes contre leur exploitation spécifique et la révolte de certaines femmes de la bourgeoisie qui prennent conscience de la situation d'asservissement que masquent les privilèges dont elles jouis-

collectif des ménagères. Outre qu'il assurerait l'autonomie matérielle des femmes au foyer, ce salaire serait — selon les courants qui avancent ce mot d'ordre — la reconnaissance du travail des femmes à la maison et signerait la rupture des femmes avec la 'pratique de l'esclave qui sert dans l'humilité'.» Voir *Le Foyer de l'Insurrection.* Textes sur le salaire pour le travail ménager. Genève, Collectif L'Insoumise, 1977.
D'autres courants (très majoritaires en France) refusent l'idée d'un salaire ménager, car il briserait les luttes des femmes contre les dimensions spécifiques de leur oppression (en particulier contre leur enfermement domestique).
Quoi qu'il en soit, selon Rosa Maria Dalla Costa, il est aberrant «de considérer l'accès au travail salarié comme le point de passage obligé pour une entrée des femmes dans la lutte anticapitaliste. Le travail salarié ne constitue en rien une expérience d'émancipation pour les femmes. Et le refus du travail ménager par les femmes au foyer atteint directement le capitalisme, dans son centre même, puisque de leur activité domestique dépend pour le capital la possibilité d'organiser l'exploitation directe des travailleurs salariés.»

28. D. Léger, *op. cit.*, p. 104. Déterminer si la femme appartient à la classe de son mari constitue une épineuse question. Le concept de classe sociale au sens marxiste suppose un ensemble de données statistiques sur le groupe d'individus qui constituent la classe mais non sur les individus en particulier qui en font partie. En revanche, la classe sociale au sens nord-américain désigne le style de vie. Il est donc impossible de déterminer au sens marxiste la classe sociale d'un mari ou de sa femme.

sent. La lutte contre le sexisme ordinaire constitue un pôle unificateur du mouvement des femmes, au même titre que toutes les luttes où les femmes peuvent investir ce vécu commun. Cette expérience subjective d'une infériorité dite abusivement 'naturelle'[29].

Les femmes socialement rejetées «du côté de la nature» et infériorisées à ce titre constituent un force sociale susceptible de mettre en cause les symboles et les pouvoirs de la société mâle. Toutefois, si l'on réduit la rupture symbolique des classes dominées à la rupture symbolique des classes privilégiées, on ne propose à «toutes les femmes», en termes d'objectifs de libération, que les aspirations des femmes les plus privilégiées à un «plus être» ou à un «vrai être» individuel.

Or, la difficulté de dire quelque chose de significatif de la lutte des femmes provient de l'ambiguïté de sa situation sociologique. D'un côté, on dénonce unanimement les crimes commis contre les femmes et on présente «tous les hommes» (désignés ou non comme la classe patriarcale) comme les adversaires de «toutes les femmes» victimes d'une oppression commune; afin de fonder la légitimité de ce combat unique, il faut inventer ou plutôt reproduire (prétendûment pour le détruire) le mythe d'une institution de la famille transcendante aux classes sociales.

D'un autre côté, il faut associer la lutte des femmes pour leur émancipation à l'ensemble des mouvements sociaux qui mettent en cause la rationalité technico-scientifique, car ce régime de la rareté repose «sur le postulat que l''homme' est individualiste, possessif et, dans le domaine de sa survie économique, un *neutrum œconomicum* rapace[30]». Cette association

29. *Ibid.* Sur les types d'oppression dont les femmes peuvent être victimes, voir P. Brown, «Universals and Particulars in the Position of Women», in *Women in Society*, London (Virago Press) 1981, p. 244.

30. I. Illich, *Le genre vernaculaire*, p. 124.

réduit sans doute le problème à sa dimension matérialiste mais si le discours féministe veut être pertinent, il ne peut faire abstraction de la diversité des conditions féminines [31]. Il doit donc mettre l'accent sur les conditions économiques d'une insertion sociale et politique des femmes victimes à la fois du préjugé sexuel et de l'injustice sociale.

31. Ce sont des choses que les bonnes manières exigent toujours que l'on passe sous silence, mais certaines femmes se servent du féminisme pour leurs fins personnelles. Or être féministe, ce n'est ni être présidente-directrice générale d'une entreprise prestigieuse, ni échanger des propos légers avec un mari bien disposé et deux adorables enfants pendant que quelqu'un(e) fait à votre place ce que vous n'êtes plus tenue de faire. Être féministe, c'est essentiellement revendiquer de meilleures conditions sociales et économiques dans son propre milieu afin qu'une fois satisfaites, ces conditions deviennent des incitatifs à un mieux-être dans les divers milieux où œuvrent les femmes. Dans ces milieux, il convient certes d'inclure d'emblée celui de la production domestique où l'histoire a confiné la quasi-majorité d'entre elles. C'est là précisément que se situe le défi de l'ouvrage dirigé par Louise Vandelac *Du travail et de l'amour, Les dessous de la production domestique* (Montréal, Éditions Saint-Martin, 1985). Quant aux autres milieux, toutes choses étant par ailleurs égales, l'embauche préférentielle me semble une mesure justifiable s'il s'agit d'inclure, au nom d'une logique proportionnelle et en compensation des misères passées, des femmes là où selon la tradition des hommes uniquement étaient embauchés.

Ouvrages reçus

Livres:

BEAUDRY, Jacques, *Autour de Jacques Lavigne, philosophe*, Trois-Rivières, Éd. du Bien Public, 1985.

CHABOT, Marc, et VIDRICAIRE, André, *Objets pour la Philosophie II*, Coll. Indiscipline, Québec, Éd. Saint-Martin, 1985.

CHAMBERLAND, Paul, *L'inceste et le génocide*, Québec, Coll. Le Sens, Éd. Le Préambule, 1985.

CLÉMENT, Marcel, *Une histoire de l'intelligence, la soif de sagesse*, Paris, Éd. de l'Escalade, 1979.

COUTURE, Jocelyne, *Substitutional Quantifiers and Elimination of Classes in Principia Mathematica*, Cahiers d'épistémologie, n° 8602, Montréal, UQAM, 1986.

GRAVEL, Pierre, *D'un miroir et de quelques éclats*, Montréal, L'Hexagone, 1986.

LEROUX, Jean, *Le problème de l'analyticité dans le modèle empiriste standard des théories scientifiques*, Cahiers d'épistémologie, n° 8603, Montréal, UQAM, 1986.

MICHAUD, Jos-Phydime, *Kamouraska, de mémoire...*, Paris, Maspero, 1981.

PARIS, Ginette, *La renaissance d'Aphrodite*, Montréal, Éd. Boréal Express, 1985.

SIMARD, Jocelyne, *Sentir, se sentir, consentir*, Québec, L'Hexagone, 1985.

VIDRICAIRE, André, (Voir Marc Chabot)

Périodiques:

Critère, «L'état des mœurs», automne 1985, n° 40, Montréal.

Critère «Lauréats du neuvième concours 1984-1985; l'Amour», hors-série.

Esquisses, vols I et II (Monographies consacrées à Yves Thériault, Jack Kerouac et Yvon Gauthier), Janvier 1984 à Janvier 1985, Éditions artisanales, Trois-Rivières.

Philosopher, revue publiée par l'association «Philosophie au Collège», n° 1, 1985.

STOP, Éditeur P.A.J.E. (Projet adapté à la Jeune Écriture), Montréal, Printemps 1986 (vol. 1, n° 1).

TRAFIC, le magazine du Saguenay — Lac Saint-Jean, vol 2, n^{os} 2-3, 1986.

CRITÈRE

L'état des mœurs

SOMMAIRE

N°40 Automne 1985

Liminaire

Éclaircie
Guy-H. Allard

Regards

Diane DESROSIERS-BONIN, Les paradoxes d'une génération
Roseline TREMBLAY, L'avant-garde conservatrice chez la jeunesse
Diane-Ischa ROSS, Dolence et adolescence
Agathe LAFORTUNE, La vie de famille
Réjean BERGERON, Voyage en Barbérique intérieure
Serge PROVOST, L'individualisme narcissique
Marc CHABOT, La mort du masculin

Manières

Pierre BERTRAND, Le plaisir de la cruauté
Claire GRAVEL, Le vice et la vertu
Philippe THIRIART, Le plaisir
Huguette DUFRÉNOIS, La peur
Sylvie CHAPUT, Écarts de température
André CHAMPAGNE, Increvable antisémitisme
Michael LAUGHREA, L'intolérance civilisatrice
Paul BLETON, Les incollables de l'étiquette

Achevé d'imprimer
en avril 1986 sur les presses
des Ateliers Graphiques Marc Veilleux Inc.
Cap-Saint-Ignace, Qué.

La petite revue de philosophie

PRIX: 5,00 $