

Modernité et utopie

Jean Roy

Volume 6, numéro 1, avril 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203107ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203107ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roy, J. (1979). Modernité et utopie. *Philosophiques*, 6 (1), 3–44.
<https://doi.org/10.7202/203107ar>

MODERNITÉ ET UTOPIE

par Jean Roy

Dans ses grandes lignes, c'est le réalisme de Hegel qui s'est avéré prophétique, et ce sont les anticipations, prétendument progressistes, des utopistes (par exemple Platon, More, Campanella, Rousseau) qui se sont révélées, dans l'ensemble, régressives et archaïsantes.

À quarante ans, paraît-il, on sait que l'homme n'est pas heureux. « L'animal malade » n'arrive pas à se satisfaire de ce monde-ci. Il s'accommode mal, en effet, de la souffrance, de la maladie et de la mort, et ses peines lui paraissent plus vraies que ses rares moments de grâce. L'entendement philosophique a beau démontrer doctement qu'il s'agit là de phénomènes naturels liés à sa nature d'être fini, le cœur a ses raisons . . . Le brillant raisonnement d'Épicure — « tant que nous existons la mort n'est pas et quand la mort est là nous ne sommes plus¹ » — n'entraîne pas une adhésion sans réserve. La force aveugle de la Nature, qui frappe les êtres que nous aimons et tend les pièges de notre défaite finale, nous laisse en proie à un sentiment de scandale aussi irrépressible qu'injustifiable.

Mais le sentiment de déréliction et de révolte contre la condition humaine n'est pas seulement cosmique, métaphysique, il s'insurge également contre la violence de l'histoire. Que la condition mortelle nous rassemble dans l'égalité commune devant le Destin : — « la mort n'est ni bourgeoise ni socialiste. Lorsque je parle de la mort, tout le monde me comprend² » —, cette pensée d'Ionesco peut nous consoler de notre impuissance, mais comment accepter le désordre et l'injustice du monde que nous créons ? L'homme fait l'histoire,

1. Épicure et les épicuriens, *Textes choisis*, PUF, p. 126.

2. G. IONESCO, *Notes et contre-notes*, NRF, 1962, p. 205.

mais il ne fait pas celle qu'il veut. Dans cette éternelle ironie de l'Histoire se concentre notre illusion la plus tenace. « L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde³ », observe Kant. Certes, la ruse impersonnelle de la nature arrache les individus au mol oreiller de l'inertie et les pousse malgré eux, à la longue, vers un certain progrès. Mais les résultats sont-ils à la mesure des affres de la division ? Si seulement les hommes pouvaient se mettre d'accord une fois pour toutes sur un ordonnancement imparfait et au total tolérable de leur vie commune . . . Mais voilà, personne n'est disposé à supporter les frais de cette imperfection au profit d'autrui et il ne manque pas non plus de candidats pour tenir les meilleurs rôles. De plus, il existe des cœurs généreux qui s'indignent du sort immérité des uns et des autres. Avec la meilleure volonté, eux aussi aggravent le drame : « Dans tout homme sommeille un prophète, et quand il s'éveille il y a un peu plus de mal dans le monde . . .⁴ ». À la limite, en l'absence de graves injustices concrètes, la diversité des solutions envisagées pour fonder LA cité amicale et fraternelle de nos rêves suffit à attiser le feu de la violence. C'est ainsi que la seconde moitié du XVI^e siècle européen est remplie de persécutions et de guerres dont les motifs nous apparaissent à peine intelligibles aujourd'hui. Au siècle suivant, Bossuet et Fénelon se querellaient encore sur la manière d'entendre le pur amour de Dieu . . . La sagesse et le courage n'étaient-ils pas plutôt dans l'humour démobilisateur d'un Montaigne : « À la vérité, et je ne crains point de l'avouer, je porterais facilement au besoin une chandelle à S. Michel, l'autre à son serpent⁵. »

Dans son étincelante démystification de l'optimisme leibnizien, Voltaire avait bien vu où faire porter la pointe de son attaque : le cours chaotique des affaires humaines. Au cours de leurs voyages, les globe-trotters de *Candide* parcourent la trame entière des malheurs naturels et de la folie des hommes : le recrutement forcé, la guerre, la vérole, la

3. E. KANT, « Idée d'une histoire universelle . . . », in *La philosophie de l'histoire*, Aubier, 1947, p. 65.

4. E.M. GIORAN, *Précis de décomposition*, NRF, 1949, p. 11.

5. MONTAIGNE, *Les essais*, III, chap. I, in *Oeuvres complètes*, NRF, p. 769.

tempête, le tremblement de terre, l'inquisition, la « rage des femmes », la peste, les abus de pouvoir, l'oppression paternaliste, l'anthropophagie, l'esclavage, la fourberie, la rapacité, la piraterie, la vanité, l'orgueil nationaliste, la défiance, la prostitution, la satiété blasée, la superstition, l'exploitation du travail d'autrui, l'ennui, l'ambition. Seul le rêve de la société idéale, l'Eldorado, placé au centre de l'œuvre, distend momentanément la tresse de la violence de la nature et des passions humaines.

Schopenhauer a résumé la tragédie de la volonté dans son oscillation permanente entre la peine du travail et l'ennui engendré par l'oisiveté. La lutte contre la nécessité n'a pas aussitôt commencé à goûter sa victoire que l'énergie vitale inemployée piétine dans l'ennui. Alors, les hommes cherchent avidement quelque aventure, même fort exigeante, qui les remette en mouvement. La tranquillité menacée, les chefs politiques habiles réorientent l'enthousiasme sur des voies d'évitement : la satisfaction des besoins vitaux et des jeux innocents — *Panem et circenses* ! Le danger subsiste malgré tout, malgré l'espèce de compromis tacite qui règle la vie des sociétés : « Comme le besoin pour le peuple, l'ennui est le tourment des classes supérieures. Il a dans la vie sociale sa représentation le dimanche ; et le besoin, les six jours de la semaine⁶. »

L'imagination utopique tire précisément son énergie de la conviction que cette situation n'est pas fatale : un monde *autre* est possible où seraient surmontées les vicissitudes du monde présent. La pérennité du malheur passé ne préjuge aucunement de l'avenir. La dialectique de l'utopie écrite ou pratiquée implique une prise de conscience critique de l'actuel immédiat éprouvé comme intolérable et une construction souvent très détaillée d'une société conforme aux exigences d'un nouvel

6. A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF, 1966, p. 396. Ce jugement, valable pour la société traditionnelle, demanderait sans doute à être nuancé pour la société technicienne ainsi que le suggère T. Parsons : « Les groupes professionnels supérieurs de la société moderne, loin de constituer une « classe de loisir » font généralement partie des groupes qui dans l'histoire de l'humanité, travaillent le plus intensément. Paradoxalement, la classe laborieuse prétendument exploitée s'est bien plus rapprochée de la « classe de loisir » dans la société moderne. » *Le système des sociétés modernes*, Dunod, 1973, p. 119.

idéal. Ce rythme d'arrachement et de projection est clairement marqué dans la structure même de l'œuvre tenue pour le paradigme du genre, *L'utopie* de Thomas More. Le premier livre, en effet, critique les tares de l'Angleterre de l'époque : l'ambition des puissants, la flagornerie des conseillers clairvoyants mais lâches et le silence intéressé des incapables, les peines excessives et d'ailleurs inefficaces contre la multiplication des atteintes à la propriété, le trop grand nombre des nobles, véritables parasites collés au flanc de la classe productive, la convoitise des riches, voire « même de très saints abbés », la multiplication désordonnée des pâturages et l'accroissement des chômeurs acculés au vol, au vagabondage, à la mendicité, la cherté des vivres, la prostitution, l'ivrognerie, « l'abandon de millions d'enfants aux ravages d'une éducation vicieuse et immorale », l'incurie de la société vis-à-vis de ses malades et de ses vieillards, etc. Le second livre décrit avec précision les institutions et les mœurs des Utopiens. Les deux livres composent donc un diptyque parfaitement contrasté et définissent le mouvement intérieur de l'œuvre.

Le fait est significatif : l'épicentre de la plus grande densité d'émissions utopiques procède régulièrement des périodes de crise et des groupes traqués par l'histoire. Dans le sentiment de détresse qui étreint les hommes de ce temps éclaté, la conscience du mal rebondit en aspiration délirante, à la mesure de la profondeur vécue du désordre. Plus l'impuissance réelle est sans espoir immédiat, plus l'impatience se précipite, en imagination, vers des images d'accomplissement total comme si à l'absence des moyens une réalisation fictive des fins apportait une nécessaire compensation et le principe du salut. Dans l'effondrement du sacré traditionnel des valeurs et de proche en proche de la hiérarchie organisatrice de l'ordre social, l'imagination utopique avance aussitôt un monde *autre*, une alternative, une nouvelle échelle sacralisée des préférences du groupe, c'est-à-dire selon l'étymologie du mot une nouvelle *hiérarchie*. Cet exercice mental, apparemment gratuit et pour ainsi dire ludique, procède en réalité du sentiment d'avoir à répondre à une tâche urgente, indéclinable. Nulle société ne peut durer sans un minimum de cohésion morale. Assailli par les convulsions d'une insupportable histoire, l'utopiste riposte

par la création d'une espérance qui apporte un sens neuf pour la vie et l'action de tous.

Or, contrairement à l'opinion courante, on peut douter des vertus prophétiques de l'utopie : si l'on confronte, en effet, ses anticipations à l'effectivité du processus historique, on doit plutôt convenir de la pauvreté de ses facultés visionnaires. Bien plus, dans les recoupements de la projection prétendument progressiste et de la réalité, ce que l'histoire ultérieure a incarné dans la douleur répète trop souvent sur une autre échelle, sous des couleurs différentes, les figures les plus hideuses du passé. *Summum jus summa injuria*, dit le proverbe latin. De la même manière, ne pouvons-nous pas dire à notre tour que le désir perfectionniste⁷ d'une société parfaitement intégrée, unanime, ne peut être fugitivement approché que par des moyens violents et contraires à l'humanité ? Paradoxalement, l'homme des temps nouveaux regarde vers un avenir radieux comme dans un miroir tourné vers le passé. Invariablement, la réfection démiurgique du monde revient à la petite communauté close, à la chaleur humaine des origines de l'espèce. S'il faut chercher un répondant historique au rêve rigoureux de l'utopie, c'est vers les sectes, communautés, communes, ordres monastiques et militaires, tantôt attentistes, tantôt activistes qu'il faut se diriger. Cette hantise de la communauté primitive étendue aux grands espaces, aux grands nombres et prétendant à la synthèse définitive aboutit, au XX^e siècle, aux totalitarismes de gauche ou de droite, belliqueux ou repliés sur eux-mêmes.

Dressée contre le carnage de l'histoire, la révolte utopique entretient des rapports essentiellement contradictoires au temps : elle opère à contre-temps, comme par définition. C'est ainsi que les temps modernes, période d'intense « accélération de l'histoire », soulèvent un riche parallèle de reconstructions imaginaires et fournissent un champ d'études privilégié au chassé-croisé des deux plans. Qu'il s'agisse de la tradition dominante, ascétique et autoritaire jusqu'à la manie, ou de la tradition hédoniste et libertaire (Rabelais, Fourier, Marcuse),

7. On lira avec profit le chap. IV du livre de G. SARTORI, *Democratic Theory*, Praeger, 1965, « Perfectionism and Utopia ».

l'utopie manque l'essence de la société moderne ou plutôt de la modernisation occidentale. Tantôt passéiste, tantôt futuriste, elle demeure en deçà ou se jette d'emblée au-delà de la modernité, encore que le rapport schizophrénique au présent ne soit pas sans failles. Du reste la modernité n'est pas une substance ou une chose parfaitement délimitable, mais un processus aux contours mouvants selon la diversité des orientations sociologiques.

Il n'est pas question dans le cadre de ce texte d'exposer une théorie complète de la modernité ; nous nous contenterons d'en indiquer les éléments les plus saillants pour les besoins de notre propos. Dans cette optique, la politique hégélienne nous paraît se distinguer par son exceptionnelle richesse. D'autre part, la littérature utopique appelle un choix fort limité. Pour la commodité de l'exposé, nous ne retiendrons que les noms de Platon, More, Campanella et Rousseau dont nous ne soulignerons que certains aspects destinés à vrai dire à illustrer notre thèse plutôt qu'à la démontrer dans toute son ampleur.

Ce n'est pas par hasard que Hegel, en qui Talcott Parsons voit l'auteur « d'une théorie raffinée de l'évolution sociale générale et de son apogée dans l'Occident moderne⁸ », se voit rangé par Mannheim dans le camp le plus opposé à l'utopie telle qu'il la définit. En effet, si l'utopie exprime selon lui la tension révolutionnaire vers un avenir en totale rupture avec l'enfer du présent, la pensée de Hegel évolue en sens inverse en déployant la rationalité profonde du processus réel de l'Esprit. L'actualité n'est plus éprouvée comme le lieu du mal, mais réfléchie comme l'incarnation vivante de la marche concrète de l'Idée. Au sentiment hargneux du moraliste, à l'émigration abstraite dans le monde creux du rêve, Hegel oppose le cours intelligible de l'Histoire et la réconciliation consciente avec la *Sittlichkeit*. Le *hic et nunc* n'est plus nié comme l'*autre* de l'exigence et de l'espérance, mais comme le support certes imparfait mais réel de la moralité et de l'accomplissement humain total. Sans aller jusqu'à voir dans Hegel « le penseur prototypique de la gauche⁹ », on ne peut le placer non plus

8. T. PARSONS, *op. cit.*, p. 1.

9. T. MOLNAR, *La gauche vue d'en face*, Seuil, 1970, p. 33.

dans le camp des conservateurs ainsi que le fait Mannheim¹⁰. À vrai dire, Hegel répudie à la fois un idéalisme quiétiste ou activiste et un positivisme négateur de toute transcendance ; sa politique se tient à égale distance de la sacralisation apologétique du *statu quo* et de l'idée intemporelle du platonisme qui sont deux manières d'évacuer la vérité concrète du devenir. L'idée hégélienne de l'État moderne n'exclut pas tout aspect normatif : elle écarte seulement un *Sollen* vague et abstrait, qui flotte au-dessus de l'empirie, et non pas la rationalité immanente de l'évolution sociale. B. Quelquejeu définit correctement le statut théorique des *Principes de la philosophie du droit* lorsqu'il écrit : « L'État hégélien n'est ni un idéal conçu, ni une réalité observée ; il est le déchiffrement en profondeur d'une puissance sensée à l'œuvre dans l'histoire, (. . .) il est un sens dynamique, une finalité interne qui s'effectue. En déclarant que l'État *est* l'effectivité de l'idée éthique, de la liberté concrète et de la volonté substantielle, Hegel formule une proposition affirmative qui n'est ni un présent descriptif, ni un présent optatif ou utopique, mais ce qu'on pourrait appeler un présent essentiel : celui d'un sens en marche, à l'œuvre dans l'histoire, et que la pensée peut atteindre et saisir, celui d'une essence s'effectuant historiquement et réellement dont la philosophie peut et doit identifier la constitution¹¹ ».

Or, comment Hegel définit-il le mouvement global de la modernisation ? C'est dans le fameux paragraphe 260 qu'il nous en donne peut-être la formulation la plus concise : « Le principe des États modernes a cette puissance et cette profondeur extrêmes de laisser le principe de la subjectivité s'accomplir jusqu'à l'extrémité de la particularité personnelle

10. K. MANNHEIM, *Idéologie et utopie*, Rivière, 1956, p. 181-196. Du reste, cette assignation ne va pas sans forcer Mannheim à réviser sa distinction fondamentale. Après avoir annoncé le conservatisme dans les configurations modernes de la mentalité utopique, il rectifie : « La mentalité conservatrice comme telle n'a pas d'utopie. Idéalement, elle est dans sa structure même, complètement en harmonie avec la réalité dont elle a, pour le moment, conquis la maîtrise » (p. 182). Sous le fouet de l'attaque contre-idéologique, il ne reste plus à l'affirmation conservatrice qu'à se muer en contre-utopie consciente.

11. B. QUELQUEJEU, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Seuil, 1972, p. 308-9. Eric Weil exprimait déjà la même idée à sa manière : « Cette « idée » (de l'État) est donc normative dans ce sens qu'elle donne la possibilité d'apprécier ce qui existe. Mais dans un autre sens elle n'est pas normative (et ce point est décisif) : elle ne donne pas un sens intemporel ou extra-temporel. » *Hegel et l'État*, Vrin, 1950, 2^e édition, 1966, p. 28, note 12.

autonome et en même temps de le ramener à l'unité substantielle et ainsi de maintenir cette unité dans ce principe lui-même. » Ce mouvement d'intégration *différenciée* se réfléchit dans la structure même de l'œuvre. Le « droit abstrait » et « la moralité » affirment des principes radicalement individualisants : le principe romain-bourgeois de l'individu comme sujet de droit et le principe chrétien-kantien de la subjectivité infinie et autonome. Tous deux ont disloqué l'univers spirituel de la belle Totalité grecque. La morale vivante, l'éthos socio-politique lié à la triple institution de la famille, de la société civile et de l'État, fournit un contrepoids objectif et public au mouvement de privatisation de la première et de la deuxième partie. Le propos est donc clair : il s'agit de ré-inscrire dans la pensée politique le sens grec de la totalité cohérente après des siècles de civilisation chrétienne et l'avènement de la société bourgeoise. Par ce biais, il est vrai, Hegel communique avec la hantise utopique et romantique de la communauté homogène. Mais s'il est demeuré nostalgique de la synthèse organique de la Polis, après la « transvaluation » chrétienne des valeurs comme après la révolution de 89 et la révolution industrielle en plein essor (dont il mesure d'emblée l'extrême portée historique), il est vain de rêver à la réactivation immédiate des valeurs perdues. Cette Europe qui l'ennuie¹² a vivement besoin d'un nouvel esprit civique. Mais il n'est pas question de tourner le dos au dynamisme de l'histoire. La nouvelle synthèse politique ne peut restaurer la prémodernité, mais doit assumer les forces vives du présent et sa rationalité tendancielle. Selon l'exigence du dépassement dialectique, l'organisation politique moderne doit retenir en elle les différences aiguës par le devenir : tout autre prétendu « dépassement » ne pourrait être qu'évasion abstraite, régressive, appauvrissante. De ce point de vue, on a du mal à comprendre comment on a pu compromettre Hegel avec les totalitarismes et les régimes révolutionnaires : l'effectuation concrète de la liberté raisonnable implique la médiation de la communauté familiale et de la société civile à l'intérieur de

12. J. D'HONDT rapporte qu'il citait avec complaisance l'exclamation désabusée de Napoléon : « *cette vieille Europe m'ennuie !* » Déjà il pressentait que « si l'on veut décamper l'Europe (über Europa hinausschicken), ce ne peut être que du côté de l'Amérique ». Hegel, *Philosophie de l'histoire vivante*, PUF, 1966, p. 25.

laquelle les corporations jouent le rôle de seconde famille. Ces institutions ne sont pas simplement les organes de transmission du commandement politique mais jouissent, comme dans tout régime libéral, d'une autonomie et d'un pouvoir de pression relatifs. L'affirmation de la prééminence de « l'État politique » comme but en soi (*selbstzweck*) n'implique pas l'absorption des instances institutionnelles inférieures. De plus, la plupart des libertés individuelles que nous connaissons dans les démocraties occidentales sont formellement consacrées dans les *Principes*. S'il se montre méfiant à l'égard du *δemos* et de « la masse informe », nous aurions pourtant tort de voir en lui un adversaire du libéralisme politique¹³.

L'inspiration qui commande la *Sittlichkeit* rompt avec l'individualisme du libéralisme classique auquel le nom de Locke est attaché. En effet, on ne procède pas ici à partir de la multiplicité abstraite d'individus adultes, « sortis de terre comme des champignons » selon la fiction de Hobbes, en quête de la sécurité de leurs droits, mais bien plutôt, comme chez Platon et Aristote, à partir des communautés concrètes à l'intérieur desquelles l'individu se développe et cherche « le bien vivre ». Mais le traitement hégélien du contenu se réfère avec réalisme à la condition des hommes de son temps qui, dans ses grandes lignes, demeure encore celle de notre actualité.

En un sens, l'union consentie de l'homme et de la femme dans le mariage représente le type de la reconnaissance réciproque que la *Phénoménologie* avait défini comme « un Je qui est un Nous et un Nous qui est un Je ». Sur ce point, le jeune Marx posera ses pas dans ceux de Hegel : « Le rapport immédiat, naturel, nécessaire de l'homme à l'homme est le rapport de l'homme à la femme¹⁴. » Certes le mariage est

13. La confusion courante à ce sujet tient au fait que les idéaux de la démocratie et de la liberté sont confondus sur la base de l'expérience des démocraties libérales d'Occident tenues pour normales et pour canoniques. Or, c'est la synthèse démocratico-libérale qui demande une explication et la « démocratie totalitaire » qui s'inscrit dans la pente naturelle du Pouvoir. Pour des éclaircissements conceptuels sur cette distinction, on peut se reporter à l'ouvrage déjà cité de G. SARTORI ; pour l'aspect historique de la question, on lira avec profit J.L. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Calmann-Lévy, 1966.

14. K. MARX, *Les manuscrits de 1844*, Éditions sociales, 1962, p. 86.

inauguré par un contrat et les conséquences juridiques en apparaissent pleinement au moment de sa dissolution, mais la plénitude concrète de la vie du couple dépasse l'aspect d'un arrangement intéressé entre personnes autonomes usant mutuellement de l'autre comme d'un moyen. Bien que le lien familial se situe très loin, après la dialectique des volontés, par-delà les médiations du droit abstrait et de la moralité, en dehors de l'ordre extérieur des intérêts particuliers, il réalise la destination communautaire de la vie politique « dans sa phase naturelle ou immédiate¹⁵ ». Par-delà l'ordre atomisé et inconscient de « la main invisible » qui gouverne la société, l'universel concret de l'État reprend le motif totalisant de la famille, mais dépouillé de l'étroitesse de sa particularité et de son enracinement dans l'immédiateté de la vie : la synthèse est alors consciente et volontaire, médiatisée et universelle. La vie éthique trouve son achèvement dans « l'altruisme universel » de l'État après avoir traversé « l'altruisme particulier » de la famille et « l'égoïsme universel » de la société civile¹⁶. Mais ni la société ni l'État ne peuvent être pensés comme de simples prolongements de la famille. Tout au contraire, Hegel accuse le contraste croissant entre l'intimité sentie de la *Gemeinschaft* familiale et l'artificialité impersonnelle de la *bürgerliche Gesellschaft*. Avec un réalisme aigu, il analyse la novation essentielle : la rationalisation rapide de l'activité économique qui cesse de se développer dans le cadre restreint de la famille, cependant que la société et l'État assument de plus en plus des charges qui lui étaient autrefois dévolues (éducation, bienfaisance privée et assistance publique, tutelle en certains cas, etc.). « Ainsi l'individu est devenu fils de la société civile qui a envers lui autant d'exigences qu'il a de droits sur elle¹⁷. »

Certes, la rupture n'est pas totale : le travail et la satisfaction des besoins sont la grande affaire de la société. Or, comme l'a magistralement montré H. Arendt, le travail et la consommation ne sont que les deux moments du processus

15. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. A. Kaan, NRF, 1940, ## 33, 157. G. Fessard va jusqu'à écrire que « le principe familial est à l'origine de la société civile et de l'État ». « Les relations familiales dans la philosophie du droit de Hegel, » *Hegel-Jahrbuch*, 1967, p. 47.

16. Cf. Schlomo AVINERI, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, 1972, p. 134.

17. HEGEL, *Principes* . . . , # 238.

cyclique de la vie. De ce point de vue, la société moderne peut être comprise comme un vaste ménage collectif. Toute la société est mobilisée prioritairement dans le renouvellement incessant du processus vital. Sous le couvert de « l'humanisme du travail », l'organisation technique de la production a, en fait, refoulé la morale aristocratique et héroïque du maître et adopté les valeurs de l'esclave¹⁸.

Mais ce changement d'échelle et ce renversement de valeurs sont solidaires d'une certaine autonomisation de l'ordre économique. De même que Galilée et Machiavel ont distendu les liens traditionnels qui unissaient la science et la politique à la religion et à la morale, de même les économistes anglais ont dissocié l'économie de ses vieilles solidarités. La société industrielle ne connaît qu'un sacré, celui de l'efficacité de ses opérations : elle s'efforce de satisfaire les besoins qui se manifestent sans prétendre les juger ni tenter de choisir entre eux. D'autre part, indifférente à l'individu et à ses qualités — elle s'accommode volontiers d'un grand nombre d'« hommes sans qualités » — elle ne connaît que des rôles et des fonctions dans le système récurrent production-consommation. On le voit, son caractère propre est la neutralité morale. Bien plus, ainsi que le montrera Mandeville avec une pointe de provocation : « les vices privés profitent au public ». Rendue à la pureté de son essence, l'économie n'a cure des mobiles égoïstes de l'individu, pourvu que son dynamisme concoure à la prospérité générale. Délivé de ses attaches, le *μὲγαρον* social est le lieu reconnu de la libre concurrence des intérêts particuliers : chacun y est traité en tant que moyen éventuel de la satisfaction propre. Les fins de l'individu sont médiatisées par les besoins des autres ; l'individu actif et clairvoyant capable de répondre à leurs demandes maximisera du même coup ses avantages. L'intérêt particulier d'un individu ou d'une corporation n'est pas l'objet d'une condamnation dans son principe, mais seulement dans ses effets possiblement préjudiciables.

Bien plutôt, par son principe même la société bourgeoise stimule « le mauvais infini du désir ». L'incroyable avidité du consommateur n'est pas une conséquence accidentelle du

18. Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961.

Système, mais se trouve inscrite dans sa logique même¹⁹. L'insatisfaction revendicative est l'atmosphère propre d'un tel type de société. L'enrichissement de l'ensemble, bien qu'inégal selon les « états » et les classes, et l'anticipation subjective de l'amélioration du sort personnel avivent sans cesse cette frustration. Cependant, à l'intérieur de la nation c'est moins l'élévation globale du niveau de vie et la victoire sur la famine²⁰ qui sont ressenties que les inégalités dans la répartition de la richesse produite en commun à travers une division croissante des tâches. C'est pourquoi la diffusion du thème de l'exploitation croissante au moment où elle cessait d'exprimer la réalité sociale en cours de transformation n'est qu'un paradoxe apparent. Dans une société de petits propriétaires (paysans et artisans), relativement indépendants les uns des autres, chacun n'est redevable du fruit de son travail qu'à lui-même . . . et aux aléas de la température. Mais dans le cadre moderne de la division du travail, la contribution de chacun à la richesse générale ne peut être qu'appréciée diversement. Encore une fois Hegel relève avec perspicacité l'essentielle dimension psychologique de la classe sociale et notamment de la plèbe (Pöbel) :

« Si une grande masse descend du minimum de subsistance qui apparaît de soi-même comme régulièrement nécessaire pour un membre d'une société, si elle perd ainsi le sentiment du droit, de la légitimité et de l'honneur d'exister par sa propre activité et son propre travail, on assiste à la formation d'une plèbe qui entraîne en même temps avec soi une plus grande facilité de concentrer en peu de mains des richesses disproportionnées²¹. »

19. J. FOURASTIÉ l'observe justement : « Les besoins, loin de s'apaiser lorsque le niveau de vie s'élève, se développent au contraire. Aucune limite, aucune lassitude de l'appétit de consommation ne s'est jamais laissée déceler sur les statistiques, quelle que soit l'importance des revenus dépensés. » *Les 40 000 heures*, Laffont-Gonthier, 1965, p. 38-39.
20. FOURASTIÉ situe symboliquement l'avènement de la société de consommation en 1709, au moment de la dernière grande famine française. Cf. *L'Express*, 9-15 février 1970, p. 70-71.
21. HEGEL, *Principes* . . . # 244. La remarque de Hegel à l'égard de ce paragraphe est éloquente : « Le plus bas niveau de subsistance, celui de la masse pauvre, est fixé automatiquement mais le minimum en varie considérablement d'un pays à l'autre. En Angleterre, même les plus pauvres croient qu'ils ont des droits. (. . .) Contre la nature l'homme ne peut élever la prétention d'aucun droit, mais dans une société établie la pauvreté prend immédiatement la forme d'un tort fait à une classe par une autre. L'importante question des moyens d'abolition de la pauvreté est l'un des problèmes les plus troublants qui agitent la société moderne. »

Ainsi dans le contexte de l'économie libérale moderne, les progrès du machinisme engendrent à la fois la richesse et la conscience blessée de la pauvreté comme d'un tort fait à une classe par une autre, une socialisation poussée *et* le sentiment de l'isolement, de l'insécurité, de l'impuissance, bref le sentiment de l'aliénation.

Le problème de l'intégration du *Pöbel* dans l'État moderne, Hegel l'avoue, n'est pas résolu. Certes, il envisage certains moyens de correction : l'action volontaire d'institutions caritatives privées, la redistribution de la richesse par la taxation directe, la mise en place de travaux publics, le développement de marchés extérieurs, le colonialisme, etc. Toutefois, aucun de ces éléments ne constitue à ses yeux une vraie solution dans le cadre de sa philosophie. En effet, d'un côté, l'État ne peut rester totalement à l'écart de la compétition économique sous peine d'exclure toute une catégorie de citoyens de la participation effective à sa tâche rationnelle et raisonnable : Hegel conclut donc à la nécessité d'un certain interventionnisme étatique. Mais d'un autre côté, si l'État assume le contrôle total et direct de la collectivité, il en résulte une synthèse archaïque, tel « le despotisme oriental » de l'Égypte pharaonique, c'est-à-dire une intégration forcée et indifférenciée²².

Dans l'atomisme de la société civile, la *corporation* est appelée à jouer un rôle capital en vue de la réconciliation voulue et médiatisée de la particularité et de l'Universel, de la liberté et de l'organisation, du sentiment communautaire et de la rationalité instrumentale du *Not — und Verstandesstaat*²³. Hegel ne jette aucun discrédit sur l'égoïsme individuel ou corporatif : vouloir anéantir la force de ces appétits est une entreprise vouée à l'échec, utopique. Mieux vaut les canaliser à l'intérieur d'institutions qui les dépouillent de leur sauvagerie naturelle et en recueillent le dynamisme sous l'arbitrage supérieur de « l'État politique ». La reconnaissance légale de la corporation légitime formellement ce principe de l'intérêt particulier. Dans un monde fondé sur la compétition, la corporation, seconde famille²⁴, non seulement joue une fonc-

22. *Ibid.*, # 236.

23. *Ibid.*, # 183.

24. *Ibid.*, # 255.

tion de protection économique, mais aussi recompose un tissu organique de solidarité vécue. Cependant, elle n'est pas une caste fermée ; ouverte, elle permet la mobilité sociale. D'autre part, en l'absence des partis politiques que nous connaissons aujourd'hui²⁵, l'État y trouve une base de représentation. En effet, les députés de la Chambre basse sont élus par les corporations et les communautés diverses²⁶. Quant à l'individu, sa participation à la vie de son groupe professionnel le prépare et l'éduque aux rôles directement politiques.

On le voit, Hegel est allé droit à l'essentiel : les relations sociales dans la ville moderne sont de plus en plus médiatisées par des objets et par l'objectivation fonctionnelle. Corrélativement, la subjectivité se trouve à la fois plus libre et plus dépendante : mieux organisée, la société décharge l'individu de tâches qui étaient autrefois les siennes, mais en même temps il est happé dans un réseau complexe d'activités formant un tout rationnel, un système d'interdépendances universelles. Le prix à payer est assurément très élevé. Outre le fait que la société ne parvient pas à résorber par elle-même la pauvreté d'une partie importante de la collectivité, la division technique et sociale du travail (« le travail en miettes ») détruit le rapport immédiat et vivant de l'homme à ses œuvres ainsi que les relations « organiques » des hommes entre eux. Enfin, elle ne véhicule aucun sens. Comme le diront Weber et Habermas, elle est le lieu d'actions rationnelles par rapport à une fin techniquement définie comme objectif (*Zweckrational*), et non pas sensées par rapport à une valeur inépuisable (*Wertrational*).

Que faire ? Hegel récuse autant les réactionnaires, nostalgiques du « bon vieux temps », que les révoltés en proie à un activisme abstrait ou, pour le dire autrement, les traditiona-

25. Les partis, il ne faut pas l'oublier, sont un phénomène récent. « En 1761 (en Grande-Bretagne), nous rappelle Sir Lewis Namier, aucune élection au Parlement n'était le fait des partis ; en 1951 pas un seul candidat indépendant n'a été élu. » Non seulement les partis n'ont guère d'influence avant le deuxième quart du XIX^e siècle, mais ils n'existent pas ou, si l'on préfère, ce qui en tient lieu, la réalité que recouvre le mot de « parti » n'a que de très lointains rapports avec les partis tels que nous les connaissons maintenant ». J. CHARLOT, *Les partis politiques*, A. Colin, 1971, p. 4.

26. HEGEL, *Principes* . . . ## 308, 311.

listes et les sentimentaux²⁷. Qu'ils rêvent d'impossibles restaurations ou qu'ils se précipitent d'un bond à « la fin de l'histoire », ils tentent vainement de s'évader de l'historicité concrète. Il n'est pas hostile aux novations ; encore faut-il qu'elles s'articulent sur des forces réelles et qu'elles accomplissent la rationalité tendancielle du devenir. S'il ne s'agit que de se complaire dans le sentiment de sa noblesse morale sur la base d'intentions généreuses, l'utopie de la fraternité universelle peut être d'un grand secours. Mais s'il s'agit d'œuvrer à la paix entre ennemis, la pression de l'utopie sur l'action politique risque d'être catastrophique si elle n'est pas contenue par les médiations élémentaires de la concorde appuyées en dernière instance sur la contrainte légitime. G. Fessard observe le total silence de la *Philosophie du droit* sur la notion de *fraternité* en tant que fondement possible de la société et de l'État²⁸. S'il faut chercher une trace de cette valeur, c'est dans le sentiment patriotique qu'il faut en voir la reprise partielle, mais il ne saurait être confondu avec le nationalisme chauvin et agressif. Quant à la fraternité révolutionnaire, nul mieux que lui n'a saisi le lien intime qui la relie à la Terreur. Si Hegel dépasse la téléologie classique ou politique, comme agent de paix et de sécurité des droits individuels, et vise la réaffirmation d'une authentique communauté politique, il échappe pourtant aux séductions eschatologiques du révolutionnarisme abstrait.

Sartre qui la « répète » en inverse totalement la pointe. Au lieu de mettre en question la pureté de l'idéal à partir de ses conséquences terroristes, il exalte la violence épuratrice pourvu qu'elle invoque la Fraternité. Il préfère l'immédiateté abstraite des lynchages perpétrés par le groupe en fusion aux médiations juridiques du groupe assermenté, structuré, organisé, différencié. La suspicion malade à l'égard de toute différence et finalement à l'égard de l'altérité elle-même, encouragée par le vague idéologique ou plutôt « utopique » de la Fraternité, laisse la voie libre à l'arbitraire du Souverain.

27. J. D'HONDT, « L'histoire et les utopistes selon Hegel et Marx », in *De Hegel à Marx*, P.U.F., 1972 ; ÉRIC WEIL, « La morale de Hegel » in *Essais et conférences*, t. I, Plon, 1970, p. 142-158.

28. Art. cit., p. 47.

Loin d'aménager institutionnellement des libertés limitées mais réelles, Sartre identifie le pratico-inerte avec la négation de la praxis révolutionnaire, elle-même assimilée à la plénitude de la liberté collective. « La liberté du vide », « les abstractions sans Idée » que Hegel dénonçait naguère conservent à n'en pas douter un indéracinable attrait.

L'État moderne est l'État d'une société moderne, mais, en tant qu'État, il transcende le plan purement social des intérêts particuliers. La taxation et la guerre font éclater le principe utilitaire de l'intérêt bien compris qui règle le mouvement intérieur de la société et qui pèse abusivement sur les représentations dices du droit naturel moderne quant au fondement du politique.

Ce qui frappe d'abord, c'est la croissance ininterrompue d'un État centralisé dont la France et la Prusse ont fourni des modèles particulièrement éclatants. De l'Ancien Régime à la période postrévolutionnaire, Tocqueville comme Marx s'accordent sur la nature du phénomène, soit pour s'en inquiéter, soit pour en prédire le dépérissement final à la suite d'une exacerbation révolutionnaire des contradictions sociales.

Ce gonflement de la sphère étatique ne va pas sans un important développement bureaucratique. Hegel voit dans cet État reposant sur un fonctionnarisme ouvert, accessible aux talents sélectionnés par voie de concours et imbu du sens de l'État, un contrepoids universalisant par rapport à la dispersion et aux conflits des intérêts particuliers (bien qu'il observe avec réalisme que la plupart proviennent de la classe moyenne). De la même manière, la classe bureaucratique incarne la fonction rationnelle et critique en face de la fonction vitale de la paysannerie et du conversatisme de la noblesse terrienne. Si le mot bureaucratie éveille des résonances déplaisantes à nos oreilles, il n'en reste pas moins que dans le contexte de la Prusse de l'époque, elle représentait un facteur de progrès : « Elle est alors pratiquement la seule force politique qui résiste aux féodaux, écrit J.D'Hondt. (. . .) Les rares révolutionnaires prussiens du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle sont sortis de leurs rangs — par exemple les dirigeants de la

conspiration des *Évergètes*, certainement bien connue de Hegel²⁹ ».

Mais surtout, l'État s'est séparé de l'Église et se veut laïc, séculier, dégagé de toute prétention à la domination des esprits. La constitution de l'État moderne innove à cet égard. Bien que Hegel n'entende pas la notion de constitution dans son sens strictement juridique ou dans le sens idéologique de la tradition libérale (Locke, Montesquieu, Kant, Constant, Stuart Mill), mais en premier lieu dans le sens « organique » qu'il revêt dans la politique classique³⁰, il ne récuse pas non plus l'apport de la codification écrite, systématique³¹ et le sens des libertés individuelles véhiculé par le constitutionnalisme. De ce point de vue, l'absolutisme monarchique et le démocratisme tyrannique de la seule majorité manquent également le sens à la fois concret et raisonnable de la constitution : il ne suffit pas de rédiger une constitution pour modeler effectivement un peuple ; à proprement parler on ne fait pas une constitution, « chaque peuple a la constitution qui lui convient³² ». Encore ici, Hegel procède en sens inverse du style aprioristique et déductif des faiseurs d'utopies. D'autre part, c'est le propre d'un État despotique de n'accepter aucune limitation légale à l'arbitraire total de son pouvoir. L'État moderne est un *Rechtsstaat*³³.

Cette intention de liberté objectivée dans la constitution — « le meilleur État est celui dans lequel règne le plus de liberté³⁴ » — s'exprime avec plus de netteté encore dans le caractère franchement pluraliste de l'État moderne. En tant que tel, il n'a pas de base confessionnelle, ethnique ou linguistique. Il incorpore dans ses fondements philosophiques la notion chrétienne-kantienne de la personne comme fin en soi

29. J. D'HONDT, *Hegel en son temps*, Éditions sociales, 1968, p. 85.

30. Cf. J. FREUND, *L'essence du politique*, Sirey, 1965, ## 81-83 ; ÉRIC WEIL, *Hegel et l'État*, Vrin, 1950, 2^e éd. 1966, p. 57 : « La où existe un document constitutionnel, il peut être plus ou moins bien rédigé, plus ou moins clairement ; il n'aura de force que s'il correspond à la constitution réelle, historique, à la constitution de la nation : d'abord, il faut prendre le mot de constitution au sens qu'il a en physiologie. »

31. HEGEL, *Principes* . . . ## 215-216.

32. *Ibid.*, # 274 R.

33. Il faudrait citer en entier la vigoureuse préface des *Principes*.

34. HEGEL, *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, 10/18, p. 169 ; cf. E. WEIL, *op. cit.*, p. 55 ss.

et en tire les conséquences pratiques dans le cadre de l'État de droit : tolérance, liberté d'expression, mobilité sociale, égale accessibilité aux charges publiques, etc. « L'homme vaut parce qu'il est homme, non parce qu'il est juif, protestant, allemand ou italien³⁵ ». Bien que Hegel répercute certaines harmoniques platoniciennes, notamment celles reliant les classes sociales et certains modes d'être de la conscience, il s'écarte sur ce point fondamental du modèle monolithique de sa république³⁶. Il répudie de la même manière le modèle constantinien de la chrétienté médiévale d'une manière tout à fait personnelle et qui ne manque pas de profondeur. Selon lui, écrit E. Weil, « la sanctification du monde n'est pas la tâche d'un *intérieur* qui resterait éternellement intérieur, une tâche éternellement à accomplir et qui devrait rester éternellement non accomplie ; elle a été accomplie dans et par l'histoire, c'est une tâche qui appartient au passé, non à l'avenir. Le monde est devenu raisonnable quoiqu'il ne le soit pas entièrement ; ce qui reste du christianisme, c'est sa pensée (que la religion n'a saisie que dans le mode de la représentation), non la forme de la vie³⁷ ».

Admirateur de Napoléon, navré de la nullité politique de l'Allemagne, il n'en critique pas moins l'excessive centralisation de la décision politique dans la France postrévolutionnaire. L'État doit rassembler les diverses parties de son territoire, mais dans le respect des particularismes régionaux et locaux.

Certes, Hegel ignore les développements ultérieurs de la « pleine modernité » (T. Parsons) : l'orientation vers le *Welfare State*, la dissociation de la propriété et du contrôle ou activité de gestion dans la grande entreprise³⁸, le gonflement spectaculaire du tertiaire, l'impact énorme des mass media salué parfois comme quatrième pouvoir et agent de « la révolution culturelle », l'avènement de la société consummationniste, la récente révolution de l'enseignement « aussi

35. HEGEL, *Principes* . . . # 209.

36. Il perçoit le caractère déjà réactionnaire de ce type d'État dans le contexte de la Cité antique. Cf. S. AVINERI, *op. cit.*, p. 172, n. 53.

37. E. WEIL, « La sécularisation de l'action et de la pensée politiques à l'époque moderne » in *Essais et conférences*, t. II, Plon 1971, p. 30.

38. Selon R. GARAUDY, Marx avait déjà anticipé cette rupture, cf. *L'alternative*, R. Laffont, 1972, p. 223.

importante que le furent les révolutions industrielles et démocratiques » selon Parsons³⁹, la contestation politique et culturelle⁴⁰, etc. Dans ses grandes lignes, cependant, c'est le réalisme de Hegel qui s'est avéré prophétique et ce sont les anticipations, prétendument progressistes des utopistes, qui se sont révélées dans l'ensemble régressives et archaïsantes.

Autant la représentation hégélienne de la modernité frappe par sa riche complexité, son sens dialectique du devenir concret progressant par la médiation de la négativité elle-même, autant les constructions abstraites de l'utopie brillent par leur passion quasi géométrique de l'ordre simple, uniforme, rigoureux, par leur horreur schizophrénique de l'historicité concrète et leur nostalgie de la petite communauté close et chaleureuse, repliée sur elle-même. Il est difficile d'imaginer un contraste plus complet. R. Ruyer nous prévenait déjà : « Cette philosophie est, sans conteste, la plus spécifiquement anti-utopique qui soit. Elle représente l'antipode de l'esprit utopique. Le moyen le plus radical d'empêcher l'homme de s'égarer dans les nuages des projets et des possibles idéaux, c'est évidemment de supprimer le monde même de l'idéal, comme distinct du réel⁴¹. »

Platon

Cette orientation passéiste de la mentalité utopique se laisse déjà voir chez Platon. Dans la crise qui secoue l'ordre moral traditionnel, il réagit fortement au dissolvant de la sophistique. Dès lors que la foi jusque-là communément partagée est minée par la critique, elle ne peut plus être vécue comme pure foi, elle doit se fonder sur des bases nouvelles ou

39. *Op. cit.*, p. 100.

40. Encore ici la grille hégélienne paraît plus accordée à notre actualité que les prévisions marxistes. « Les étudiants, remarque B. de Jouvenel, ne sont pas des « travailleurs » au sens marxiste, comme ne participant pas au processus de production ; ils ne sont pas des « exploités » au sens marxiste, comme n'étant pas employés par des capitalistes auxquels ils fourniraient des moyens de profit. Ils ne sont donc nullement dans une « condition objective » qui fasse entrer leur révolte comme nécessaire dans un schème déterminé par le conflit naturel des intérêts. Il me semble d'ailleurs qu'ils reviennent de Marx à Hegel, en situant le principe du changement non dans la lutte de classes mais dans un foyer d'idées. » « L'explosion estudiantine, » *Analyse et Prévision*, VI, (1968), p. 580.

41. R. RUYER, *L'utopie et les utopies*, P.U.F., 1950, p. 64.

disparaître comme sacré inconscient de lui-même par l'avènement d'un nouveau sacré : en définitive, seul un nouveau dieu peut chasser l'ancien. Cependant, dans les deux cas la restauration intégrale de l'ordre ancien est illusoire, mais il est possible de contenir pour un temps et dans certaines limites la dissolution du « conglomerat hérité ». Dans la débâcle culturelle de son époque, Platon s'attache à « stabiliser la situation au moyen d'une contre-réforme ». Sa riposte utopique présente un caractère conservateur, voire réactionnaire. Son image de la société idéale emprunte des éléments nettement situés dans le passé. « Bien que tous ses écrits soient probablement du IV^e siècle, observe E.R. Dodds, sa personnalité et ses perspectives furent formées au V^e, et ses premiers dialogues sont encore baignés de la lumière d'un monde et d'une société disparus. Le meilleur exemple à mon sens est le *Protagoras*, dont l'action se passe aux années merveilleuses d'avant la Grande Guerre ; dans son optimisme, sa mondanité cordiale, son utilitarisme candide et son Socrate qui n'est encore que « grandeur nature », il semble être une reproduction essentiellement fidèle du passé⁴². » Du reste, sa nostalgie n'est pas seulement contemplative, elle cherche à modeler impérieusement la réalité : Platon est allé trois fois chez Denys II de Syracuse. Cette pensée qui semble révolutionnaire par sa volonté de « faire » la société à partir des exigences de l'Idée ne cherche en réalité qu'à l'arrêter dans la perfection d'un passé idéalisé. Par son anti-historicisme foncier, elle manque la dialectique concrète de la tradition et du progrès : la tradition s'en trouve comme dévitalisée et figée dans une synchronie définitive, répétitive, et « le mouvement qui déplace les lignes » ne saurait s'exercer à l'intérieur d'une société dont chaque élément ne peut sortir de son lieu sans attenter à l'architecture de l'ensemble. Une fois les pièces du puzzle social bien assemblées, l'ordre ne peut être que maintenu, reproduit, célébré. D'autre part, l'intégrité de l'ordre et des mœurs de la cité est préservée par la séparation d'avec le monde extérieur. Dans les *Lois*, Platon ne permet aucun voyage à l'étranger sinon pour le service public. Les citoyens-voyageurs sont sélectionnés ; une fois rentrés, ils sont tenus d'exposer à la jeunesse combien ils ont trouvé inférieures

42. E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Aubier, 1965, p. 200-1.

les institutions des autres pays. L'autarcie économique et l'autarcie culturelle se renforcent mutuellement. Par le biais du commerce, la cohésion morale du groupe risque toujours de se relâcher. C'est pourquoi il existe deux monnaies, l'une pour l'usage intérieur, l'autre pour les contacts avec l'étranger⁴³. Sans entrer plus avant dans les détails, on peut ranger les principales œuvres sociales et politiques de Platon en deux catégories également impliquées avec la problématique de l'utopie, soit par le contenu, soit par l'intention. « Si le contenu de la *République* du *Politique* et des *Lois* est déjà spécifiquement utopique, le vrai roman utopique, le chant des sirènes qui a ensorcelé pour des siècles les imaginations, c'est dans le *Timée* et le *Critias* qu'il se trouve, avec l'histoire de l'Atlantide⁴⁴. »

More

De Platon à More la continuité est évidente. Comme chez Platon, le projet d'une communauté juste et harmonieuse est chargé de nostalgie. Comme dans beaucoup d'utopies, la rupture avec le temps de l'aliénation et du désordre est marquée non seulement par une nouvelle constitution juridique mais aussi par une constitution géographique. L'immunité vis-à-vis des retours pernicieux de l'influence extérieure est garantie par la coupure symbolique avec le continent. L'utopie est une île de forme et de dimensions déterminées. Au centre, Amaurote, la capitale, dirige ses 54 villes régulièrement réparties à travers le pays. Des rues de vingt pieds sont de part et d'autre bordées d'édifices ; les quartiers résidentiels quadrillent le territoire avec leurs maisons uniformes assorties à l'avant de parterres et de fleurs, à l'arrière de petits jardins. Chaque quartier dispose d'un marché, d'une place, d'un temple. Chaque rue comporte un hôtel servant à la fois de demeure aux magistrats et de restaurant collectif. À chaque ville est attribué un territoire d'environ vingt kilomètres de côté. Chaque famille se compose de quarante membres. La

43. Ce trait est tellement typique de l'utopie que, selon H. Freyer, *L'État commercial fermé* de Fichte peut être considéré comme le « sommet de l'histoire de l'Utopie ». Cité in W.E. MÜHLMANN, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, NRF, 1968, p. 304.

44. R. RUYER, *op. cit.*, p. 137.

population ne dépasse pas six mille familles. Si la chose s'avère nécessaire, on fonde une colonie. Nul ne peut quitter sa ville sans une autorisation formelle du conseil municipal. Des contrôles rigoureux précèdent et suivent le déplacement. Mais « celui qui, de son propre mouvement, se permet de franchir les limites de sa province, est traité en criminel ; pris sans le congé du prince, il est ramené comme un déserteur et sévèrement puni. En cas de récidive, il perd la liberté⁴⁵ ».

Chaque journée est réglée par un horaire rigoureux. Chacun dans son alvéole travaille, étudie, se détend, prie selon des prescriptions spécifiques. Sanctions et récompenses renforcent l'ordre général. Les lois simples et peu nombreuses se présentent comme des conséquences directes des principes moraux universels.

Le pouvoir temporel, fortement structuré, incorpore une certaine discussion publique. À côté de ce pouvoir, Utopie s'est donné un pouvoir spirituel qui ne peut contraindre personne, mais qui peut réprimander et excommunier les « hommes d'une perversité scandaleuse ». Cependant, ce rejet « les note d'infamie, torture leur conscience de mille craintes religieuses, et même elle ne les laisse pas tranquilles sur la sûreté de leurs personnes puisque s'ils ne se hâtent pas de donner aux prêtres des marques de vrai repentir, le sénat les fait arrêter et leur applique la peine des impies⁴⁶ ». Toutes les confessions religieuses sont tolérées. Néanmoins, cette tolérance ne s'applique pas aux « matérialistes » négateurs de l'immortalité de l'âme et de la Providence. En effet, les Utopiens « ne donnent pas le nom d'homme à celui qui nie les vérités, et qui ravale la nature sublime de son âme à la vile condition d'un corps de bête ; à plus forte raison ne l'honorent-ils pas du titre de citoyen, ajoute More, persuadés que, s'il n'était pas enchaîné par la crainte, il foulerait aux pieds, comme un flocon de neige, les mœurs et les institutions sociales. (. . .) À ces matérialistes, on ne rend aucun honneur, on ne communique aucune magistrature, aucune fonction publique. On les méprise comme des êtres d'une nature inerte

45. T. MORE, *L'Utopie*, Éditions sociales, 1966, p. 137.

46. *Ibid.*, p. 189-90.

et impuissante⁴⁷ ». De plus, c'est au clergé que revient la charge de l'éducation. Comme on peut le deviner, ses premiers soins vont « à l'enseignement de la morale et de la vertu, plutôt qu'à celui de la science et des lettres⁴⁸ ». Ce n'est pas assez que les prêtres se soucient des bonnes mœurs de leurs ouailles, les magistrats étendent leur sollicitude aux rapports intimes de l'homme et de la femme. Comme chez Platon et Campanella, les fiancés doivent se contempler nus de la tête aux pieds sous le regard d'un gardien ou d'une matrone. L'adultère est puni du plus dur esclavage. La récidive est punie de mort. Ces magistrats que l'on appelle d'ailleurs *pères* réservent aux déviants « indigènes » des châtiments d'une rigueur particulière. Selon toute apparence, ils ont droit à un esclavage d'exception, car la peine ordinaire, même des plus grands crimes, est l'esclavage. « Les Utopiens croient que l'esclavage n'est pas moins terrible pour les scélérats que la mort, et qu'en outre il est plus avantageux à l'État (. . .) Quand les condamnés esclaves se révoltent, on les tue comme des bêtes féroces et indomptables que la chaîne et la prison ne peuvent contenir⁴⁹. » Si l'on peut trouver des fanatismes plus sombres et des moralismes plus tristes dans le cortège des utopies, il faut avouer que la tolérance et l'épicurisme de More sont au demeurant fort modérés⁵⁰.

L'économie planifiée, organisée par l'État, ne laisse personne errer à l'aventure ou parasiter le corps social. De la sorte une journée de travail de six heures suffit à satisfaire les besoins frugaux de tous. L'activité principale demeure l'agriculture, bien que chaque citoyen puisse apprendre parallèlement un métier : tissage, céramique, etc. Comme il n'y a ni propriété privée, ni monnaie, ni privilège de l'or (ce vil métal sert à la fabrication de vases de nuit), ni commerce intérieur, chacun s'approvisionne aux magasins généraux selon ses be-

47. *Ibid.*, p. 185.

48. *Ibid.*, p. 190.

49. *Ibid.*, p. 166, 160, 165.

50. M. de GANDILLAC observe avec pertinence : « Exactement contemporaine du *Prince*, l'*Utopie*, en certaines de ses pages, n'est guère moins cynique, mais justifie par des fins hautement morales l'emploi conjugué de la propagande et de la violence. Lorsque les paysans allemands, de manière plus ingénue, vont passer à l'action, More oubliera vite son manifeste révolutionnaire. Sur le papier du moins, il est pourtant l'ancêtre de tous les organisateurs d'« armées rouges », de tous les spécialistes d'*agit-prop*. » In *Histoire de la philosophie*, t. II, Pléiade, NRF, p. 201.

soins. En termes hégéliens, la société civile et la famille ne font qu'un sous la tutelle paternelle de l'État. « Ainsi la république utopienne tout entière est comme une seule et même famille⁵¹. » Chaque élément du tout social, à sa place, joue le rôle qu'on attend de lui.

Préservant jalousement leur splendide isolement par la corruption, par la trahison, par la terreur semées chez l'ennemi, les Utopiens jouissent chez eux d'un bonheur paisible et monotone. Telle une horloge douée d'un mouvement perpétuel, le pays d'Utopie répète dans un rythme circulaire la perfection de son ordre. Le déménagement universel tous les dix ans, l'assignation de nouvelles maisons par voie de tirage au sort, n'est-ce pas un assez beau symbole d'un changement sans conséquences et de l'interchangeabilité des personnes autant que des objets ? La dialectique du progrès est ruinée dans son principe : société parfaite, l'Utopie ne peut se dépasser qu'en s'étendant par la contagion de l'exemple à l'ensemble de l'humanité.

Thomas More a réussi ce tour de force d'être successivement annexé à l'héritage spirituel de l'humanisme, du catholicisme et du socialisme⁵². Mérite-t-il ces honneurs multiples ? Est-il du côté de l'Ordre ou du côté du Progrès, si tant est que l'on puisse discriminer fermement les tenants de l'un et de l'autre camp ? Avec le recul du temps, il semble cependant que l'investigation historique dissipe l'ambiguïté. M. Horkheimer, peu suspect de complaisance à l'égard du capitalisme, écrit pourtant : « La propriété collective, les rapports d'existence basés sur l'égalité tels que les utopistes les exigeaient, auraient signifié la mort de la civilisation. C'est pourquoi en comparaison de More et de Campanella, Machiavel et Hobbes apparaissent comme progressistes⁵³. » De son côté, R. Ruyer observe : « Morus réchauffe un vieil idéal de communauté morale et de stagnation économique à la veille des guerres

51. *Ibid.*, p. 138.

52. A. CIORANESCU, *L'avenir du passé, utopie et littérature*, NRF, 1972, p. 271 : « More était pour Lénine ce qu'Homère avait été pour Alexandre et Plutarque pour Napoléon. » Quant à Kautsky, il n'hésitait pas à voir en lui « le premier socialiste moderne » (p. 251).

53. Max HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Payot, 1974, p. 103.

religieuses et de l'expansion économique moderne⁵⁴. » A. Cioranescu ne juge pas autrement : « Plutôt qu'ami du progrès, More fait figure de réactionnaire. Il s'oppose au capitalisme, qui avait des inconvénients déjà visibles, mais qui était alors vraiment le progrès. À la place d'une société corrompue et matérialiste il propose un idéal de justice, qui n'est qu'un retour aux sources. On vante la clairvoyance avec laquelle il défend les petits exploitants agricoles contre les méfaits des éleveurs, principaux fournisseurs de l'industrie ; et sa phrase sur les moutons qui dévorent les hommes est dans tous les manuels. C'est là une affaire qu'il devait connaître parfaitement, puisque c'était précisément l'objet de sa mission en Flandre ; mais on n'a pas observé que là encore il défend des positions conservatrices puisque, dans le grand procès historique entre l'agriculture et l'industrie, il prend position pour la première. » (. . .) « Il ne s'agit pas d'abolir le passé, mais de dégager la tradition de la routine et de l'abus. Il n'est révolutionnaire que dans la mesure où l'on veut admettre que l'on peut faire du neuf avec du vieux exclusivement. » Et encore : « La nostalgie communiste, dans la vision de More et de toutes les utopies en général, est bien une nostalgie, c'est-à-dire un retour en arrière et une solution *a posteriori* ; comme toutes les nostalgies, elle est en même temps l'application incorrecte d'une solution dépassée⁵⁵. »

Campanella

La démonstration serait encore plus aisée avec *La cité du soleil* de Campanella, que l'on a pu appeler « un rétrograde forcené⁵⁶ ». Autant l'espace est suraménagé selon les requêtes géométriques de l'esprit et l'horaire quotidien minutieusement déterminé, autant la collectivité solarienne se barricade contre les aléas d'un devenir non calculé en vue de la connaissance intégrale, de la maîtrise du torrent tumultueux de la vie, et de l'Amour universel. À l'inverse de la pluralisation et de la différenciation des ordres de vérité et d'existence, le Domini-

54. R. RUYER, *op. cit.*, p. 53.

55. A. CIORANESCU, *op. cit.*, p. 105, 55.

56. *Ibid.*, p. 255.

cain calabrais procède à une involution régressive vers la confusion primitive du spirituel et du temporel : « Ils ont un Prêtre souverain qu'ils appellent Soleil et que nous pouvons nommer le Métaphysicien : il commande à tous aussi bien dans le spirituel que dans le temporel, et pour toutes les affaires il détient un pouvoir discrétionnaire. Il est assisté par trois princes : Pon, Sin, Mor, c'est-à-dire : Pouvoir, Sagesse et Amour⁵⁷. » Tout converge vers une sorte de grande famille organisée selon le modèle des communautés religieuses de l'époque. Campanella l'a bien vu, l'individu, le couple, la famille constituent naturellement des noyaux de résistance à l'homogénéisation totale : « On dit chez eux que la propriété provient du fait que l'on vit dans des maisons séparées avec sa femme et ses enfants et que cela fait naître l'égoïsme. Et pour faire exceller son fils par la richesse ou par la dignité, ou lui laisser un héritage, un chacun devient ouvertement rapace s'il ne craint rien grâce à sa puissance, ou un avare, un rusé, un hypocrite, s'il n'a aucun pouvoir. Mais supprimez l'amour-propre, il ne subsiste que l'amour universel⁵⁸. » C'est à cela précisément que s'ordonne toute l'entreprise. Le moine italien ne recule devant aucune institution, même délirante, qui soit propre à déraciner l'amour-propre.

Sous la direction de Mor, les magistrats contrôlent les accouplements et les générations. Les maîtres font la sélection des garçons et des filles au moment de séances de lutte qu'ils pratiquent nus. (En règle générale, ils ne peuvent faire l'amour avant dix-neuf ans pour les filles, avant vingt et un ans pour les garçons). Le soir prescrit, après un bon bain, prière et digestion faites, ils se mettent au lit dans des cellules séparées jusqu'à l'heure où ils doivent s'aimer. Au moment précis, déterminé par l'astrologue et le médecin, la matrone ouvre la porte qui relie les deux chambres. Dès deux ans, les enfants

57. T. CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*, trad. A. Tripet, Droz, 1972, p. 6. Sur l'interpénétration de la religion et du pouvoir dans les sociétés archaïques on lira avec profit G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, PUF, 1969, chap. V. Il y rapporte la formule paradoxale de Luc de Heusch : « La science politique relève de l'histoire comparée des religions. » Rien n'est moins sûr du reste que ce lien se défasse tout à fait dans les régimes modernes. R. RUYER écrit : « Il n'y a pas d'État vraiment laïque, et quand l'État se sépare de l'Église, c'est toujours pour épouser au plus vite une autre Église. » *Les nuisances idéologiques*, Calmann-Lévy, 1972, p. 179.

58. *Ibid.*, p. 11.

sont pris en charge par l'État, éduqués, instruits. À dix ans, on les voit déjà au travail.

Comme chez More, les déménagements visent à arracher le sentiment de propriété mais les temps ont changé : désormais, c'est tous les six mois que les Solariens échangent leurs logis.

Homme de la Renaissance, Campanella veut des hommes instruits. Les murs sont recouverts de figures géométriques, d'images d'animaux et de plantes, de reproductions des mécaniques créées par l'ingéniosité humaine.

More s'efforçait encore de décourager les ambitieux qui jettent l'instabilité dans la république : « Celui qui brigue une seule magistrature perd tout espoir d'en exercer jamais aucune⁵⁹. » Cette précaution devient inutile : les magistrats sont assez clairvoyants pour reconnaître la supériorité et assez sages pour lui céder la place.

Mais ici encore l'ironie de l'Histoire trouve une matière de choix pour exciter sa verve : les conséquences ont été à l'opposé des intentions de l'utopiste. « Campanella, qui voulait la grandeur de l'Église, fut l'un de ceux qui contribuèrent à en saper les fondements politiques⁶⁰. »

Rousseau

La carrière historique de Rousseau se prête également à ce genre de remarques. Certes, si l'on veut prendre sa pensée sociale et politique dans la totalité de ses expressions, il faudrait une étude longue et fort nuancée pour clarifier l'articulation exacte de ses implications utopiques et de ses propositions réalistes⁶¹. Néanmoins, nous pouvons relever quelques points utiles pour notre propos.

Avant Hegel, Rousseau a vivement ressenti la dislocation de la petite communauté nationale sous le choc du mercanti-

59. T. MORE, *op. cit.*, p. 166.

60. A. CIORANESCU, *op. cit.*, p. 143.

61. L'article remarquable de Jean FABRE, « Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, t. XXXV, 1959-62, p. 181-216, demeure fondamental.

lisme et de l'industrialisme modernes portés par la montée de la bourgeoisie. À ses yeux, il était urgent de repolitiser la problématique de la liberté émiettée dans des directions diverses : théologie, épistémologie, psychologie. La socialisation anarchique de l'économie appelait la recreation d'un éthos communautaire que seul l'État pouvait entreprendre en gardant ses distances vis-à-vis du maelström de la société bourgeoise. « Les anciens Politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertus ; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent », déplore Rousseau⁶². Mais au lieu de chercher un « dépassement » qui préserve les acquis positifs de la modernité au-delà de ses limitations bourgeoises, à la manière de Hegel, il institua un violent réquisitoire contre la société moderne au nom d'une double utopie implicite : celle de l'Âge d'or qui coïncide avec la première notion de l'état de nature et celle de la vertueuse Sparte selon l'image qu'en donne Plutarque. Dans les deux cas cependant le fondement de l'imagination critique emprunte ses éléments à un Passé rêvé ou mythologisé : nostalgie d'un état de nature prépolitique, nostalgie de la cité antique. La représentation préhistorique de l'état originel et la position *a priori* de l'originnaire mêlent ici leurs eaux. Dans cet état de sauvagerie, l'homme ne se distingue pas de l'animal.

Selon « l'utopie » de l'Âge d'or, Rousseau nous peint un état tout à fait abstrait, un présent perpétuel. Aucun intervalle ne sépare les besoins et les désirs naturels des ressources de la nature. Ignorance, innocence, oisiveté, autosuffisance, immédiateur, tel est l'état de nature selon la vérité du cœur. Mais l'homme est seul dans cette nature généreuse : « Je le vois se rassasiant sous un chesne, se désaltérant au premier Ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits⁶³. » Par cette évocation poétique, l'œuvre se sépare de l'utopie proprement dite qui construit d'une manière détaillée un monde *autre* dans lequel les hommes *pourraient* vivre bien qu'ils refusent *toujours* de le faire. En effet, le centre brûlant de l'utopie se nourrit de l'idée

62. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur les arts et les sciences*, In *Oeuvres complètes*, t. III, Pléiade, NRF, 1966, p. 19.

63. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C. t. III, p. 135.

d'une communauté authentique, fraternelle⁶⁴. D'autre part, le vague de cette dérive mythico-poétique nous dépayse selon un axe para-utopique. « Peut-être, écrit R. Barthes, *l'imagination du détail* est-elle ce qui définit spécifiquement l'Utopie (par opposition à la science politique) ; ce serait logique, puisque le détail est fantasmatique et accomplit à ce titre, le plaisir même du Désir⁶⁵. » Il reste cependant que l'hypothèse de la plénitude des origines fournit un fondement idéal à la condamnation du cours actuel de l'histoire et participe de l'irréalisation utopique.

Sparte nous ramène en un lieu et en un temps déterminés. Pourtant, ce n'est pas à la cité telle qu'elle fut que Rousseau s'intéresse mais à la cité sans murailles, au mythe de la communauté unie dans la vertu républicaine. Corrélativement, son mépris pour Athènes, la ville ouverte aux échanges extérieurs, la capitale de la culture savante et du bon goût est une charge à peine voilée contre la société des beaux esprits de Paris, vaniteuse, hypocrite, corrompue et divisée par les rivalités. Nul doute qu'il ne pense également à Londres, la capitale de l'argent et du commerce, « société de tête » de l'Europe moderne. L'image des vertus héroïques de Sparte lui sert d'antithèse pour mesurer l'ampleur de la déchéance historique. Dans le miroir de cette utopie pratiquée, les hommes de son temps peuvent contempler la perte du véritable esprit civique et la dégradation de leur existence divisée. Des petites confréries fermées, en effet, elle a la rigueur, la simplicité, l'immobilité, le sens de la fraternité médiatisé par un patriotisme farouchement conservateur. À la complexité mouvante et sans âme des grandes villes, il oppose l'étroite cohésion morale et la discipline militaire ; à la multiplication hédoniste des nouveaux besoins rendus possibles

64. Parfois cette hantise s'exhibe de la manière la plus explicite. À partir de la troisième édition de son *Voyage en Icarie*, Cabet dispose les deux mots *fraternité* et *bonheur commun* sur la page frontispice ; des capitales en caractères gras sont utilisées.

65. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, 1971, p. 110.

Dans la même veine, F. LAPLANTINE considère « que la conception même de l'utopie est typiquement occidentale et plus précisément hellénique et qu'à sa connaissance aucun groupe ethnique ayant évolué en dehors de notre sphère d'influence n'a projeté son imagination dans la direction de la rationalité utopique et mathématique, mais toujours dans celle de l'irrationalité mythique ». *Les trois voix de l'imaginaire*, Éditions universitaires, 1974, p. 191.

sur une nouvelle échelle par le progrès des connaissances et des techniques, il oppose l'austérité et la frugalité antiques ; au cosmopolitisme suprapolitique des Lumières, il oppose une « ivresse patriotique » fort ambiguë⁶⁶ ; à la division du travail et au ressentiment social, il oppose le paisible village de Neufchâtel où chacun sur son lopin de terre, « renfermé bien chaudement, avec sa nombreuse famille, dans sa jolie et propre maison de bois, qu'il a bâtie lui-même, s'occupe de mille travaux amusants, qui chassent l'ennui de son asile, et ajoutent à son bien-être. Jamais menuisier, serrurier, vitrier, tourneur de profession, précise-t-il, n'entre dans le pays ; tous le sont pour eux-mêmes, aucun ne l'est pour autrui⁶⁷ ». À l'intérieur même de son œuvre, on peut s'interroger sur le contraste entre l'idéal démocratique du *Contrat social* et la structure encore féodale de la communauté de Clarens, ainsi que sur la double idéalisation de la vertu antique et de l'attitude plus moderne de M. de Wolmar, bienveillant à ses voisins, cultivant son verger, loin de l'agitation et des clameurs du forum⁶⁸.

Ce n'est pas que Rousseau veuille ressusciter Sparte ou « ramener les peuples nombreux ni les grands États à leur première simplicité, mais seulement arrêter s'il était possible le progrès de ceux dont la petitesse et la situation les ont préservés d'une marche aussi rapide vers la perfection de la société et vers la détérioration de l'espèce⁶⁹ ». On le voit, son intense moralisme politique ne l'empêche pas de jauger avec lucidité les conditions objectives de sa réalisation.

Bien que le *Contrat social* se présente à première vue comme une œuvre doctrinale fort abstraite (elle porte le sous-titre de *Principes du droit politique*), elle n'en comporte pas moins des parties théoriques sur lesquelles l'analyse politique

66. Cf. R. DERATHÉ, « Patriotisme et nationalisme au XVIII^e siècle », in *L'idée de nation*, PUF, 1969.

67. J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à M. D'Alembert sur son article Genève*, Garnier-Flammarion, 1967, p. 134. Sur ces pages si franchement antismithéennes, lire l'excellent article de B. de JOUVENEL, « Rousseau, évolutionniste, pessimiste », APP, n° 5, 1965.

68. Cf. B. de JOUVENEL, « Théorie des formes de gouvernement chez Rousseau », *Le Contrat social*, nov.-déc., 1962.

Sur l'intention foncièrement conservatrice de Rousseau et son action révolutionnaire, on lira avec profit l'article de Iring FETSCHER, APP, n° 5, 1965.

69. J.-J. ROUSSEAU, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, 3^e dialogue, O.C., t.I, p. 935.

contemporaine peut s'appliquer avec profit⁷⁰. Inversement, les textes trop méconnus sur la Pologne et la Corse contiennent des stipulations concrètes qui rappellent l'aspect extérieur de l'utopie comme genre littéraire⁷¹. On pourrait parler d'utopisme sans utopie. En tout cas, on retrouve chez lui l'aspiration utopique de la communauté petite, fermée, autarcique, unanime jusqu'à l'intolérance et la xénophobie en même temps qu'un réalisme psychopolitique aigu. À la suite d'Aristote et de Montesquieu, Rousseau le reconnaît avec une netteté parfaite : le changement de dimension de l'ensemble humain est identiquement un changement de nature. Il est vain d'espérer obtenir l'éthos communautaire propice au développement de l'esprit public dans les vastes agglomérations urbaines. C'est pourquoi seule la Corse lui paraît finalement susceptible d'actualiser approximativement son idéal politique. De là le verdict rigoureux : « L'institution publique n'existe plus et ne peut plus exister ; parce qu'où il n'y a plus de patrie il ne peut plus y avoir de citoyens⁷². »

En reprenant à son compte l'idée de paix perpétuelle comme souverain bien politique, Kant avait fait figure de transfuge du camp des philosophes pour rejoindre l'abbé de Saint-Pierre qui, selon Rousseau, avait atteint la célébrité par le ridicule. Paradoxalement, c'était le rêveur solitaire qui se montrait fort sceptique sur la base de considérations empiriques réalistes. Cependant, Kant demeurait fidèle à la notion classique de la paix comme but spécifique du politique. Sa tâche n'est pas de régénérer l'humanité, mais de la conserver. Il n'est pas nécessaire que les hommes soient vertueux pour vivre en paix, il leur suffit d'être intelligents. Il est possible de faire vivre ensemble une bande de démons pourvu qu'ils sachent calculer leur intérêt à long terme. Bref, le problème politique est soluble indépendamment de la morale et de la religion.

70. Cf. B. de JOUVENEL, *art. cit.*

71. Judith N. SHKLAR, *Men and Citizens*, Cambridge, 1969, p. 14-5 : « Indeed, the pseudo-realism of his Polish plan, with its endless descriptions of the details of organization and ritual, make it the most visionary, pejoratively utopian, of his works. »

72. J.-J. ROUSSEAU, *Emile*, O.C., t. IV, 1969, p. 250.

Mais la conception rousseauiste de la Volonté Générale et les institutions qui y sont rattachées — suffrages, censure, religion civile, « démocratie directe », législateur-guide, etc. — impliquent la volonté de créer un homme nouveau dépouillé des inclinations de l'amour-propre et totalement voué à « l'intérêt commun ». C'est pourquoi on a pu dire « qu'il y a du Loyola dans Rousseau⁷³ ». Le citoyen doit pouvoir en arriver, par vertu, à aimer la Volonté Générale avec la même ardeur que l'individu s'aime naturellement lui-même. « Les bonnes institutions sociales, écrit-il, sont celles qui savent le mieux *dénatur*er l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. Un citoyen de Rome n'était ni Caius ni Lucius : c'était un Romain : même il aimait la patrie exclusivement à lui⁷⁴. » Dès lors, il ne s'agit plus seulement de régler l'extériorité des actions mais également les opinions et les sentiments intimes des individus. Rousseau rêve d'une République qui nourrirait les cœurs autant qu'elle protégerait ses sujets.

Avant lui, Hobbes avait « osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique⁷⁵ », mais l'individu de Hobbes, calculateur et égoïste, gardait encore le vif sentiment d'être un tout pour lui-même et liait son obéissance à la protection efficace du Souverain : il ne lui demandait point de s'immoler sur l'autel de la Volonté Générale. Rousseau ainsi que les Jacobins d'hier et d'aujourd'hui retrouvent Platon et sa « laconomanie », selon l'expression d'Aristophane : « Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien⁷⁶. » L'existence s'en trouve intégralement politisée. La culture de l'esprit et des sentiments ne saurait obéir à une dialectique indépendante de l'intégration politique. La religion

73. G. BURDEAU, « Le citoyen selon Rousseau », in *Études sur le contrat social*, Les belles lettres, Dijon, 1964, p. 220.

74. J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 249. Le verbe extrêmement énergique « dénaturer » n'est pas employé légèrement ; il revient à la page suivante sous sa plume avec une insistance voulue : « Platon n'a fait qu'épurer le cœur ; Lycurgue l'a dénaturé. » Cf. aussi CS, II, 7.

75. J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, IV, 8.

76. *Ibid.*

nationale sacralise la cohésion de la communauté élevée à la dignité de Souverain Bien. Les pouvoirs publics ne se donnent plus pour tâche propre de préserver un minimum de sécurité et de paix grâce auquel l'individu peut vivre et agir selon des idéaux et des valeurs non immédiatement politiques : science, art, morale, religion, économie. Dorénavant, ils prétendent apporter salut et bonheur avec les moyens dont ils disposent — la force et la ruse. Il n'est plus seulement demandé au citoyen de participer à l'édification d'une communauté plus juste et plus fraternelle dans le respect des lois et des rites superficiels de la simple civilité ; il faut encore la reddition intérieure de chacun à la Volonté Générale. Toute dissidence, tout repliement égoïste est une sécession intolérable. L'opinant minoritaire doit reconnaître son erreur et rallier le sentiment général ; l'indifférent ou le profiteur doit s'attendre « qu'on le forcera à être libre⁷⁷ ». Cette surcharge eschatologique de la téléologie spécifique du politique, typique de l'utopisme, l'histoire nous l'a abondamment montré, était grosse de la Terreur révolutionnaire.

Comme tous les utopistes, Rousseau ne s'embarrasse guère des moyens efficaces de la réalisation de son intention. Cette référence négative aux moyens est tellement essentielle que Mühlmann l'inclut dans sa définition de l'utopie : « Par utopie nous entendons tout projet de communauté humaine conçu sans prévision méthodique des moyens de la réaliser⁷⁸. » Mais en même temps, il est le premier à convenir de l'immédiateté abstraite de sa pensée et, à la limite, de son caractère circulaire, suicidaire. « Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir cause, que l'esprit social, qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même ; et que les hommes fussent avant les loix ce qu'ils doivent devenir par elles⁷⁹. » Le passage subit et volontaire de la sauvagerie naturelle à l'ordre politique le plus sévère qui soit ne peut être parcouru que par

77. *Ibid.*, I, 7.

78. W.E. MÜHLMANN, *op. cit.*, p. 301.

79. J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, II, 7.

l'imagination d'un « miracle »⁸⁰. Et comme les « réalistes », Rousseau ne compte pas sur les ressources morales de ses contemporains. S'il répudie la voie révolutionnaire, il demeure loin de la stupéfiante naïveté stratégique d'un Fourier par exemple⁸¹. Quant au parlementarisme, on sait qu'il heurte son exigeante conception de la liberté : « Le peuple anglois pense être libre, il se trompe fort ; il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement : sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien⁸². »

Ce refus des médiations institutionnelles de la liberté concrète, cette hostilité à l'égard du régime « constitutionnel-pluraliste » séparent radicalement la liberté des Anciens et celle des Modernes. Autant Rousseau rejette tout corps intermédiaire entre le citoyen et le Souverain⁸³, autant Hegel s'appuie sur les corporations, d'une part, pour éviter la tyrannie du Prince et les émotions de la foule, de l'autre, pour objectiver la nécessaire différenciation de la synthèse moderne des volontés. Comme Rousseau, Hegel critique l'individualisme du schéma contractualiste, mais il ne régresse pas non plus vers le modèle spartiate d'une intégration sans différences. À cet égard, sa compréhension inexacte de la Volonté Générale (dans le # 258 des *Principes*) n'invalide pas le « dépassement » original qu'il effectue de ces vérités partielles. Hegel a vraiment tracé la voie à une philosophie politique qui récapitule en elle, critiquement et dialectiquement, la totalité de l'histoire. Son réalisme ouvert à l'avenir court-circuite également l'apriorisme abstrait des utopies et l'obturation « intempestive » du conservatisme, fermé au cheminement progressif et dialectique de l'Esprit.

*

* *

80. Voir les notes manuscrites de ROUSSEAU rapportées par B. de JOUVENEL dans son édition du *Contrat*.

81. Cf. C. LEHOUCQ, *Fourier aujourd'hui*, Denoël, 1966, p. 113-129.

82. J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, III, 15.

83. Là encore, Rousseau ne se fait pas faute de transgresser ses propres principes quand la situation l'exige. C'est ainsi qu'il admet la nécessité de représentants dans le cas de la Pologne. Cf. là-dessus la fine analyse de J.-C. PARIENTE, « Le rationalisme appliqué de Rousseau », in *Hommage à Jean Hyppolite*, 1971.

Nous partons généralement avec un préjugé favorable à l'égard de l'utopie. Le langage de l'objectivité ne réclame-t-il pas un effort auquel nul ne peut s'astreindre continûment ? La lumière crue de l'intellect chasse les dieux et les démons, mais dissipe aussi le clair-obscur des rêveries où le cœur se régénère. Bachelard nous l'a appris, si la métaphore est la voie royale de la poésie, elle est le péril de l'esprit scientifique. L'imagination utopique restaure les droits de la fantaisie en ce siècle de fer. Pour vivre et pour agir, le langage de l'espérance n'est-il pas aussi nécessaire que les minutieuses procédures de la méthode scientifique ? En tout cas, le doute, si vital pour le progrès théorique, est source d'hésitation et de paralysie pour l'action. Et puis, les utopistes n'ont-ils pas forgé des rêves qui ont finalement trouvé le chemin de la réalité ?

Pourtant, cette présomption résiste mal à la confrontation de l'histoire. À supposer que la plupart de ces phantasmes soient réalisables dans un avenir indéterminé, il est permis de douter que beaucoup parmi nous soient tentés de s'embarquer sans retour vers ces pays de rêve. Ce que l'histoire a réalisé des anticipations utopiques appartient plutôt à la science-fiction. Ici, l'imagination s'enchant des prouesses de la science et de la technique et rebondit sur ses virtualités pratiquement illimitées. Effectivement, c'est à ce niveau que la réalité du progrès s'impose d'une manière irrécusable. Mais la pointe de l'utopie dépasse les effets engendrés par la virtuosité technique ; elle n'est pas non plus dans l'invention institutionnelle comme telle ; elle réside dans le projet d'une nouvelle communauté humaine, affranchie de la pression tyrannique du besoin et des passions mesquines de l'individu ; elle planifie un ordre nouveau où l'accomplissement intégral de chacun s'associe étroitement à l'intense fraternité de l'ensemble. À la limite, la visée utopique se confond avec la visée religieuse d'une humanité régénérée, totalement réconciliée, achevée. En d'autres termes, c'est au niveau eschatologique des fins ultimes que l'utopiste opère. À l'inverse du praticien réaliste de la politique, quelque peu démagogue, essentiellement opportuniste, composant habilement avec les hommes tels qu'ils sont, l'utopiste construit un autre monde, un antimonde à partir de l'idée de la cité telle qu'elle devrait être selon lui. Révolté par

la société existante, il se précipite d'emblée, en imagination, vers une autre société qui serait, elle, l'expression transparente des vraies valeurs. Mais en même temps, il ne se perd pas dans la contemplation d'une humanité fictive ou dans le vague souhait d'une nouvelle société, il veut effectuer son espérance. Platon est allé trois fois à Syracuse. More n'a pas lui-même tenté de réaliser son utopie comme le feront plus tard Cabet et Owen (encore qu'on ne connaisse pas très précisément son rôle dans la tentative avortée de son beau-frère, John Rastell). Il reste que son engagement au service du roi n'avait rien d'inconditionnel. Pendant près de trois ans, More essaya de concilier conscience et politique, mais, en 1532, il vit clairement que l'homme de l'utopie ne pouvait avoir raison de l'homme de l'Histoire et démissionna. On connaît la suite : il eut la tête tranchée en 1535. Campanella a passé vingt-sept ans de sa vie en prison pour avoir cru sérieusement à la réalisation imminente du Céleste royaume. En effet, son complot millénariste avait encouragé l'insurrection de la Calabre contre l'Antéchrist qui, dans les circonstances, avait l'aspect visible de l'Espagne. Rousseau avait assez de réalisme pour désespérer des grandes Babylones européennes, mais, en dépit des questions qu'il se posait par ailleurs, il jugeait ses propositions sur Genève, la Corse, la Pologne, suffisamment utiles pour se donner la peine de les rédiger. Fourier se présentait, dit-on, tous les midis sur la place du Palais-Royal pour recevoir de quelque riche mécène l'argent nécessaire pour réaliser les phalanstères de ses rêves.

Mais la volonté de créer un homme nouveau se heurte à des difficultés beaucoup plus grandes ici que dans l'ordre institutionnel ou instrumental. Rien n'est moins sûr que le progrès éthico-politique de l'humanité. Sur ce plan, rien n'est jamais définitivement acquis ; nulle civilisation n'est à l'abri des brusques retours de la barbarie. Les attitudes ne se sédimentent pas comme les connaissances et les objets de la technique. La courbe ascendante des « arts » et des sciences contraste avec la ligne brisée de l'histoire politique. La prétention progressiste affichée par les tenants de l'utopie — vérité — de — demain n'atteint pas les profondeurs du cœur humain. L'optimisme des utopistes — l'utopie est optimiste

par définition — ne parvient pas à tourner en dérision la sagesse un peu triste des grands moralistes et des théoriciens réalistes de la politique dont on se défend mal en les appelant pessimistes. L'impitoyable lucidité des Machiavel, Hobbes, La Rochefoucauld, Kant, Schopenhauer, Pareto, Freud n'en continue pas moins de nous rappeler les limites du « progrès ». Thucydide, Tacite, Saint-Simon ont-ils peint une humanité tellement différente de la nôtre ? L'homme total de Marx n'est pas venu, mais « la grande terreur » et la bureaucratie du « gros animal » dont la dystopie d'Orwell et l'œuvre de Soljénitsyne décrivent le fonctionnement implacable. Les prophètes de la *Redeemer Nation* sont passés, et ceux que l'on disait « les meilleurs et les plus intelligents » ont semé la mort et la désolation avec une application perverse. L'éventualité du conflit est inhérente au monde des libertés. Rousseau l'a bien vu : l'ordre instable des passions obéit à une dialectique indépendante du progrès des lumières. L'amour-propre, les actes tenus de la conscience par lesquels chacun se préfère dans le secret de son cœur et se sépare d'autrui, la sinistre triade de l'orgueil, de la haine et de la peur échappe au cumul indéfini des objets, des notions de même qu'aux innovations institutionnelles. Les mauvais usages de la liberté ont le même âge que l'exercice de la liberté elle-même. Rien ne nous permet d'affirmer qu'ailleurs ou dans un autre temps il puisse en être autrement. C'est pourquoi l'utopiste conséquent vise précisément à mettre hors jeu ce mystérieux pouvoir qui risque à tout moment de déjouer ses calculs d'un ordre et d'un bonheur sans failles. Il n'a de cesse que chacun des gestes, chacun des mots de l'individu ne soit prédéterminé selon le plan total arrêté une fois pour toutes. Privé de liberté, soumis à un ordre estimé parfait et par suite définitif (bien qu'il soit toujours, en fait, l'œuvre d'un esprit fini), ce monde hypermoral est foncièrement antipolitique, antihistorique et finalement antimoral : il élimine dans le principe même l'événement, la surprise, la contingence, les conséquences non voulues des errances d'une liberté trop humaine entremêlée au cours capricieux de la *Fortuna*.

Le vice profond de la pensée utopique n'est pas de rêver d'une communauté fraternelle : cette noble visée ressortit

légitimement à une « poétique de la volonté » ; il est de croire qu'on puisse la réaliser *immédiatement* au niveau *public* de l'existence (ce qui implique logiquement la disparition du rapport hiérarchique et toujours à quelque degré violent de l'autorité). L'amour des hommes est un élan prophétique qui dépasse le moral et *a fortiori* la politique. Pour reprendre les expressions de P. Ricœur : « la pédagogie violente du magistrat » est foncièrement irréductible à « l'éthique de la charité », l'éthique sacrificielle du *Sermon sur la montagne*. Elle est dans l'existence humaine un moment nécessaire et indépassable. Certes, on peut concevoir que l'exigence hyperéthique d'une réciprocité non antagonistique entre les consciences vienne adoucir les rigueurs des nécessités politiques ; cette requête ne peut pourtant pas aplatir la verticalité asymétrique du commandement et de la punition. Vouloir étendre les gratifications affectives caractéristiques des très petites communautés à de vastes ensembles sociaux, c'est acculer l'État à un *forcing* systématique dont il ne peut s'acquitter que par la terreur et la contrainte idéologique. Par sa finalité comme par ses moyens propres, la politique ne peut satisfaire cette demande qu'en pervertissant son essence et celle de la religion : la domination juste et raisonnable se dégrade en oppression fanatique, et la foi armée vire au salut forcé du grand Inquisiteur.

La nostalgie des origines ne peut être retenue à l'intérieur de l'organisation sociétaire moderne qu'à titre d'une exigence permanente d'une société *plus* juste, *plus* chaleureuse, *plus* heureuse, non comme la vision d'un état social *parfait* adopté comme un devis pour l'action immédiate. De la première fonction à la seconde, il y a toute la distance d'un « méliorisme » jamais satisfait de ses acquis à la synthèse trop vertueuse et trop impatiente de totalitarisme. Le rôle positif des utopies réside dans la tension prophétique qu'elles introduisent dans la vie sociale, relativisant sans cesse nos mœurs, nos pratiques, nos institutions, ouvrant toujours sur des possibilités nouvelles. Si la politique est l'art du possible et *seulement* du possible dans chaque situation, l'utopisme peut être l'aiguillon intérieur qui en fait l'art de *tout* le possible. Mais l'utopie de la communauté totale, parfaitement égalitaire

et par conséquent sans autorité, soumet le corps social à une destination démesurée et la raidit dans la crispation autoritaire. Une telle idée ne peut être réalisée : elle ne peut être qu'espérée comme l'horizon le plus lointain de l'agir collectif. C'est indirectement, par la pression de l'espérance vécue sur l'action efficace, que l'utopisme édifie au lieu de s'évader dans la schizophrénie. Détachée de l'ordre prosaïque des moyens, la visée des fins s'égare dans le nirvâna d'un autre monde au lieu de lutter ici pour un monde autre.

Toute utopie inconsciente de sa démesure est grosse d'une tyrannie. L'agression est inhérente à la vie ; le « polythéisme des valeurs » dramatise tout ordre donné ; il n'y a pas d'harmonie préétablie des intérêts et des passions : voilà pourquoi le politique sera toujours avec nous, mais ce n'est pas au grand Léviathan que revient la tâche eschatologique de la réconciliation totale, définitive. On peut déjà se réjouir s'il ne dévore pas ses propres sujets. À force de vouloir l'Harmonie totale, on institue la peur et l'hypocrisie générale, puis l'élimination systématique du suspect-traître, enfin la guerre de tous contre tous. Le groupe se fortifie moralement dans cette saignée. La ferveur du « groupe en fusion » ne peut conserver son intensité fondatrice que par l'épuration permanente du Nous. D'autre part, toujours l'homme tend à reporter sur le Pouvoir l'espérance de l'établissement du règne des fins. Le monstre effrayant et fascinant de la Bible n'est-il pas, comme il est dit, la plus haute puissance sur la terre ? Or, en dépit du fait que l'idée d'une vaste communauté fondée sur l'amour soit manifestement une illusion, l'homme préfère s'abandonner à cette espérance impossible plutôt que de vivre sans espoir. Il faut que le centre brûlant de l'utopie corresponde à un tropisme fondamental de l'âme humaine pour que même dans la représentation rétrospective, les expressions symboliques d'un monde devenu enfin fraternel par la geste révolutionnaire apparaissent plus vraies que la dictature et la terreur. L'idée même des gains et du coût humain de la tentative paraît attentatoire à l'épopée de la libération.

Moins émotive, moins éruptive que le messianisme révolutionnaire, la construction utopique participe pourtant du même phantasme d'une *societas perfecta*, même si une telle

prétention est davantage suggérée qu'affirmée. L'alliance jugée paradoxale de l'idéalisme religieux et de la violence politique dans les utopies écrites ou pratiquées depuis la Renaissance comme dans les millénarismes utopisants du Moyen Âge repose, comme l'a bien vu Mühlmann, sur une illusion, « l'illusion irénique ». Il s'agit du « préjugé naïf qui veut que la motivation religieuse soit aimante et pacifique de nature. » En réalité, l'activisme politique sort directement de la mystique quiétiste elle-même. Saint-Just le disait déjà lorsqu'il définissait la Terreur comme l'impatience même de la Vertu. C'est l'excès de l'attente trop longtemps contenue qui explose en actes intolérants comme un arc trop bandé. Aussi, la volonté de puissance chez les utopistes présente-t-elle une qualité particulière qui ne saurait être confondue avec la simple passion du pouvoir : le Christ, Münzer, Robespierre, Marx, Gandhi ne sont pas de la même race que Gengis Khan, César, Napoléon, Pierre le Grand et Staline. Mais il n'est pas rare que les ambitieux, les arrivistes et les intrigants de basse espèce se faufilent dans les troupes de choc des militants-croyants quand le grand souffle s'atténue et confisquent le mouvement à leur profit.

Les valeurs les plus hautes qui composent l'horizon ultime de l'agir ne peuvent être objectivées qu'à travers une suite indéfinie d'approximations qui n'épuisent jamais l'absoluité de la visée axiologique. De ce point de vue, les institutions nouvelles trahissent autant qu'elles incarnent les nouvelles valorisations. À des fins abstraites absolues — Justice, Liberté, Fraternité, etc. — ne peuvent correspondre que des moyens extrêmes d'ailleurs intrinsèquement déficients en regard de l'aspiration utopique. D'où le caractère répétitif et perpétuellement récurrent de la dialectique Vertu-Terreur dont la Révolution française a fourni l'exemple éclatant.

Nul mieux que Hegel n'a saisi cette dialectique de l'objectivation et de l'aliénation non seulement dans toute sa généralité abstraite mais également dans le jeu des forces contradictoires de son époque. En réaction contre les « scissions » de l'homme moderne, il comprit la nécessité de la restauration d'un ordre communautaire, mais qui ne fût en rien l'involution antimoderne vers une imaginaire plénitude

telle que la nostalgie de « la belle totalité grecque » pouvait en fournir la réverbération. L'antimanichéisme de la raison dialectique ne vise pas à l'élimination complète du négatif, mais à conduire à leur terme logique les tensions qui portent en elles la richesse intérieure de l'Esprit et les prémices d'un dépassement authentique. L'utopiste, au contraire, n'accepte pas la progression compliquée par « le mauvais côté » et les risques d'une synthèse différenciée. Il s'installe d'emblée dans la perfection d'une communauté surréglementée et retranchée.

Jusqu'à des temps relativement récents, l'humanité a vécu à l'intérieur de formations sociales réduites, simples, homogènes et fort peu ouvertes sur le monde extérieur assimilé au monde barbare. Si l'ethnologue s'enchantait de la chatoyante diversité des peuples comme autant de variantes d'une humanité foncièrement une, les sociétés primitives vivent, elles, dans un régime d'ethnocentrisme aigu. Il est sûr que le sentiment d'appartenir à une petite communauté étroite, bien liée, unanime, procure à l'individu de très grandes satisfactions psychiques : la sécurité, la chaleur affective, le sentiment de puissance et de fierté. On peut même considérer avec Bergson que l'homme est fait pour vivre au sein de très petites sociétés ; les vastes ensembles, hétérogènes, ouverts aux influences perturbatrices du dehors le jettent dans l'inconfort moral. De même que la psychanalyse nous assure de l'extraordinaire vivacité des expériences infantiles, la psychologie sociale et l'historiographie moderne affirment l'indéracinable attrait du phantasme archaïque de la petite société close : la nostalgie de la tribu, tout comme la nostalgie du sein maternel, ne dépérit jamais tout à fait. Il est probable que toute mutation accélérée de la « communauté » en « société » moderne suscite par réaction « le retour du refoulé ».

Les utopies puisent leur énergie dans ces impérissables images. Tout projet utopique est dans son principe le projet d'une communauté amicale et fraternelle ; toutes les différences internes du genre modulent sur cette visée fondamentale. Au-delà des techniques — miracles, au-delà de l'agencement formel des nouvelles institutions, le « noyau mythico-imaginaire » de l'utopie qui informe et vivifie la construction

utopique réside dans cet élan enthousiaste vers une communauté parfaitement intégrée dont les membres sont intérieurement mus par l'attraction des mêmes valeurs.

Université de Montréal

Des phoques et des hommes Autopsie d'un débat idéologique

Claude Panaccio

Volume 6, numéro 1, avril 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203108ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203108ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Panaccio, C. (1979). Des phoques et des hommes : autopsie d'un débat idéologique. *Philosophiques*, 6 (1), 45–63. <https://doi.org/10.7202/203108ar>

DES PHOQUES ET DES HOMMES*

Autopsie d'un débat idéologique

par Claude Panaccio

Il s'agira ici, dans l'optique d'une étude des phénomènes idéologiques, d'illustrer une méthodologie nouvelle d'analyse des systèmes axiologiques par l'examen d'un débat exemplaire, celui en l'occurrence que suscite la reprise annuelle de la chasse aux bébés phoques dans l'estuaire du Saint-Laurent.

1. Le débat

Le débat en question peut être résumé de façon succincte. D'un côté, il y a ceux qui disent :

La chasse aux phoques est un massacre inutile destiné à servir les goûts luxueux des amateurs de fourrures, les intérêts financiers de quelques industriels, et sans doute aussi les tendances sadiques des chasseurs eux-mêmes. Les méthodes en sont barbares, sanguinaires et pour tout dire inhumaines ; il est démontré qu'elles occasionnent souvent, chez les victimes, d'atroces souffrances et que, dans un grand nombre de cas, les bêtes sont même écorchées vives. Ce carnage à grande échelle met directement la survie de l'espèce en péril et donc aussi l'équilibre écologique naturel. Ceux qui, comme Brigitte Bardot, Yvette Mimieux, Brian Davies et Franz Weber se font, en cette sombre histoire, les porte-parole de l'indignation du monde entier témoignent par là d'un courage remarquable et d'une sensibilité qui leur fait honneur.

Mais il y a aussi les partisans de la chasse :

La chasse aux phoques, soutiennent-ils, constitue une activité traditionnelle tout à fait légitime, un moyen comme un autre

* Une première version de ce texte a été présentée au V^e Congrès de la Société de Philosophie du Québec à Ottawa en mai 1978.

de gagner sa vie qui permet aux populations défavorisées de Terre-Neuve et des Îles-de-la-Madeleine de s'assurer, au prix de risques et de difficultés énormes, un revenu d'appoint non négligeable pendant une période (le mois de mars) au cours de laquelle les pêcheurs seraient autrement en chômage. D'ailleurs, il est démontré que la méthode employée, celle du gourdin, est la plus rapide et la plus efficace : l'animal meurt sur le coup et ne souffre pas. L'application de la loi canadienne qui oblige à tuer le phoque avant de l'écorcher est assurée par la présence sur les banquises d'inspecteurs gouvernementaux vigilants. Loin de mettre l'espèce en danger, la chasse, dont les quotas sont scientifiquement établis et sévèrement contrôlés, permet d'éviter une surpopulation malsaine qui serait bien plus nuisible à l'espèce. Elle permet du même coup d'empêcher la diminution des stocks de poissons dont se nourrissent les phoques et par là de protéger le gagne-pain régulier des pêcheurs. Malgré leurs yeux pathétiques, les phoques doivent être mis exactement sur le même pied que n'importe quel autre animal auquel l'homme a recours pour se nourrir ou se vêtir. Les Brigitte Bardot, Franz Weber et compagnie seraient mieux avisés de consacrer leurs énergies à combattre l'exploitation de l'homme par l'homme et à dénoncer les massacres d'êtres humains ou la pratique encore si répandue de la torture. Leur intervention spectaculaire en une matière aussi anodine manifeste sans doute leur besoin de publicité ou leur complicité avec les intérêts industriels des producteurs de fourrure synthétique. Dans la meilleure des hypothèses en tout cas, ils font preuve d'une sensiblerie tout à fait déplacée à propos d'une question qui ne les regarde en rien.

Tel est en substance le débat tel qu'il se déroule, depuis quelques années, sur la place publique, dans les journaux, dans des livres, dans des discours etc . . . Mon intention n'est pas de le trancher, ni même de prendre position, mais de l'analyser comme exemple de débat idéologique dans l'espoir d'en apprendre quelque chose sur ce que j'appellerais provisoirement la logique idéologique et sur certaines méthodes d'approche de l'idéologie¹.

1. Cette étude s'inscrit dans un projet de recherche beaucoup plus vaste mené, sous la direction de Claude Savary, par des professeurs et des étudiants de philosophie de l'UQTR et de l'UQAM, sur le concept d'« idéologie » et ses possibilités d'application. La présente recherche a été effectuée en partie grâce à une subvention de la FCAC.

2. Problématique de l'analyse des idéologies

Partons de ceci que l'analyse des idéologies telle qu'elle est pratiquée par des sociologues, des historiens, des sémiologues, opère toujours la mise en relation d'énoncés portant sur le contenu de certaines croyances d'un type déterminé avec des énoncés portant sur le contexte social dans lequel des individus ou des groupes adhèrent à ces croyances. Ce simple constat permet déjà d'esquisser en trois groupes de questions toute une problématique théorique de l'analyse des idéologies :

- 1) quelles croyances faudra-t-il prendre en considération ? comment les repérer ? comment les décrire ? comment les analyser ?
- 2) quels éléments contextuels seront considérés comme pertinents ? Comment les repérer ? les décrire, les analyser ?
- 3) quelles sortes de relations faudra-t-il établir entre croyances et contextes ? et comment seront-elles établies ?

Le problème de l'analyse des idéologies, comme celui de l'histoire du savoir ou de la sociologie de la connaissance, est ainsi d'articuler l'un sur l'autre de manière déterminée un certain type déterminé d'analyse interne consacrée au contenu de certaines croyances, et un certain type déterminé d'analyse externe, plus précisément sociologique, consacrée au milieu dans lequel ce contenu est véhiculé, diffusé, réprimé, etc . . .

À l'intérieur de cette problématique générale, ce qui pour l'instant m'intéresse, c'est le premier groupe de questions, celles qui ont trait à l'analyse interne des croyances. Les analystes d'idéologies, qu'ils soient marxistes ou non, s'entendent généralement sur au moins deux propriétés des croyances qui constituent une idéologie :

- premièrement : elles forment un système ; c'est souvent même ce système qu'ils appellent *une* idéologie. Pour l'instant, tout ce que cela veut dire (pour nous en tout cas), c'est que les croyances en question sont d'une manière ou d'une autre liées entre elles ;

- deuxièmement : prises collectivement, elles présentent de façon essentielle un aspect évaluatif ou prescriptif qui se rapporte à l'orientation et à l'organisation générales d'une communauté sociale.

Bref, considérée de façon interne, une idéologie est au minimum un système de croyances débouchant, de par sa logique même, sur des évaluations et des prescriptions pour l'action sociale.

Il apparaît, dans ces conditions, qu'un terrain de chasse privilégié est fourni à l'analyste d'idéologies par *les débats* qui se poursuivent au sein d'une collectivité sur des questions comme : faut-il ou non favoriser, permettre, entreprendre tel ou tel type d'action sociale ? faut-il favoriser telle ou telle institution ? faut-il favoriser tel ou tel type de société ? Les débats sur l'avortement, l'avenir constitutionnel, le féminisme, la violence au hockey, la peine de mort, l'information télévisée, etc . . . sont autant d'occasion pour les idéologies de se manifester au grand jour et de déployer dans le feu de la polémique leurs plus beaux atours.

Le débat sur la chasse aux phoques aussi. Je l'ai choisi pour les besoins de la cause principalement parce qu'à première vue il est très simple. Les arguments de part et d'autre sont généralement peu sophistiqués ; ils sont en nombre limité et se répètent continuellement. J'ai surtout étudié ce débat à partir de deux sources :

- 1) les lettres aux journaux, et en particulier (mais non exclusivement) un corpus d'une vingtaine de lettres adressées en mars et en avril 1977 au *Devoir* et au *Soleil*² ;
- 2) deux livres : *La chasse aux phoques* par Florent Plante (Montréal, Leméac, 1978), favorable à la chasse ; et

2. Ce corpus a été rassemblé par Jacques Lavoie, étudiant en philosophie à l'UQTR. À l'heure qu'il est, il fait l'objet d'une étude sur ordinateur (à l'aide du système DEREDEC) sous la responsabilité de Pierre Plante, étudiant au doctorat en philosophie à l'UQTR. Je référerai dorénavant aux lettres de ce corpus par des sigles comme « D-21/3 a », où la lettre majuscule identifie le journal (*Devoir* ou *Soleil*), les chiffres précisent la date (toujours en 1977) et, le cas échéant, une lettre minuscule (a, b, c) distingue entre elles les différentes lettres parues dans une même livraison d'un journal.

L'Agonie des bébés phoques par Allain Bougrain-Dubourg (préface de Brigitte Bardot, Paris, Presses de la Cité, 1978), défavorable à la chasse³.

L'étude n'étant pas terminée, les résultats que je livre ici ne constituent qu'un débroussaillage préliminaire. Ils illustrent tout de même un mode d'approche encore peu répandu et pourtant, du moins je le crois, extrêmement fécond.

3. Le réseau sémantique de l'action

La question dont je pars est la suivante : de quelle manière, c'est-à-dire à partir de quels postulats et au moyen de quels schémas d'inférence, arrive-t-on, dans le corpus retenu, à la conclusion que la chasse aux phoques est soit louable soit condamnable ? L'étude ici se concentre sur les *arguments* invoqués. J'ai plus haut énuméré les principaux d'entre eux. Je voudrais maintenant tenter de reconstruire le système qui leur est sous-jacent.

Le postulat fondamental, celui sans doute de toute idéologie, est que certaines choses sont louables et d'autres condamnables. Mais il ne s'agit pas de n'importe quelle sorte de choses : les prédicats « louable » et « condamnable » — ou leurs équivalents — imposent à leurs arguments certaines contraintes précises, en particulier celle d'être localisables dans ce que j'appellerais le « réseau de l'action ». *Dans le corpus considéré*, ce réseau comprend au moins les éléments suivants, intimement reliés les uns aux autres :

- 1) *des actes* (ou des classes d'actes) : tuer un phoque, édicter un règlement, etc. ;
- 2) *des agents* (individuels ou collectifs) ; dans le débat qui nous occupe, les principaux agents sont : les chasseurs

3. J'ai aussi utilisé de façon moins systématique diverses autres sources : des articles de journaux en abondance, des éditoriaux, des interviews télévisées, des conversations personnelles ; ainsi que l'article de Jean-Marc CARPENTIER, « Le temps des phoques », paru dans *Québec-Science*, vol. 16 n° 7 (mars 1978), p. 26-30. L'auteur de ce dernier article, notons-le au passage, ramène en dernière analyse le débat sur les phoques à une lutte d'intérêts entre deux industries, celle de la fourrure artificielle et celle de la fourrure naturelle. Je laisserai ici de côté cette question qui relève de l'analyse externe des idéologies.

et le gouvernement canadien d'une part, Brigitte Bardot, Franz Weber, Brian Davies et leurs supporters d'autre part ;

- 3) *des intentions* (ou des classes d'intentions) ; par intention, j'entends la volonté qu'ont les agents de poser certains actes ou d'atteindre certains résultats en posant certains actes ; l'intention est donc ici une relation entre un agent et un acte ; une analyse plus serrée devrait peut-être distinguer : intentions, motifs, raisons, objectifs, décisions, etc . . . , ce que je ne ferai pas ici ;
- 4) *des émotions* (ou des classes d'émotions), c'est-à-dire des états psychologiques des agents qui sont de l'ordre du plaisir ou du déplaisir.

Le débat tout entier se nourrit de l'attribution, explicite ou implicite, des cotes « louable » ou « condamnable » à des éléments de chacune de ces quatre catégories. Donnons-en quelques exemples, tirés du corpus de lettres :

- action louable :
« Je trouve ça très louable qu'une personne comme vous s'occupe de la chasse au petit bébé phoque » (S-23/3 a) ;
- action condamnable :
« Je trouve la manière de tuer les bébés phoques barbare et inhumaine » (S-30/3) ;
- agent louable :
« Je lève mon chapeau devant M. Franz Weber et Mme Brigitte Bardot . . . » (S-25/3 b) ;
- agent condamnable :
« Que penser de ces « environnementeux » qui ont les moyens financiers de faire des études sérieuses sur les populations de phoques mais qui préfèrent faire de la photographie aux frais de bonne gens » ;
- intention louable :
« Le groupe du fonds international pour la protection des animaux se trouvait sur place pour faire de l'obstruction au carnage . . . » (D-21/3) ;
- intention condamnable :
« On remarque là une préoccupation qui est celle des gens (. . .) qui cherchent par n'importe quel moyen d'apaiser leur conscience » (D-23/3 a) ;

— émotion louable :

« la sensibilité de Madame Bardot la porte à protéger les jeunes phoques (. . .) c'est très beau, cela lui fait honneur » (D-26/3) ;

— émotion condamnable :

« Je trouve stupide cette sentimentalité soudaine . . . » (S-29/3) ;

Une analyse plus complète du réseau de l'action devrait tenir compte de certaines autres catégories, notamment :

5) *les croyances* des agents relativement aux états de choses ;

6) *les intérêts* des agents ;

Il semble en effet que croyances et intérêts soient également dans le discours évaluatif ordinaire sujets à louange ou à blâme. Je les laisse ici de côté pour des raisons pratiques. D'une part, l'évaluation des croyances opère sur une échelle axiologique assez particulière qu'il faudrait étudier pour elle-même (savoir/ignorance, vérité/erreur, etc . . .). D'autre part, la notion d'intérêt est ambiguë : elle peut renvoyer soit au bénéfice effectif rapporté à l'agent par certains actes ou certains états de choses, soit au bénéfice escompté par l'agent ; dans ce dernier cas, qui pour notre propos est le plus intéressant, elle est réductible à la catégorie des intentions.

4. Règles d'inférence

Retenons donc pour l'instant, et sous réserve d'une analyse plus fine, les quatre catégories originelles : l'acte, l'agent, l'intention, l'émotion. L'important est que, du point de vue de l'évaluation, ces éléments entretiennent entre eux des relations systématiques. Si provisoirement nous laissons de côté tout ce qui concerne la hiérarchie des valeurs (laquelle cependant joue un rôle crucial dans le débat), si donc nous faisons mine de fonctionner avec l'échelle de valeurs la plus rudimentaire (louable/condamnable/neutre), nous pouvons à titre d'exemple formuler certaines au moins des règles implicites qui, dans le corpus, régissent les relations axiologiques entre actes, agents, intentions et émotions :

(R 1) un agent est louable s'il pose un acte louable ;

- (R 2) un agent est condamnable s'il pose un acte condamnable ;
- (R 3) un agent est louable s'il a des intentions louables ;
- (R 4) un agent est condamnable s'il a des intentions condamnables ;
- (R 5) un agent est louable s'il ressent des émotions louables ;
- (R 6) un agent est condamnable s'il ressent des émotions condamnables ;
- (R 7) l'intention de commettre un acte louable est louable ;
- (R 8) l'intention de commettre un acte condamnable est condamnable ;
- (R 9) une émotion positive à l'endroit d'un acte louable est louable ;
- (R 10) une émotion positive à l'endroit d'un acte condamnable est condamnable ;
- (R 11) une émotion négative à l'endroit d'un acte condamnable est louable ;
- (R 12) une émotion négative à l'endroit d'un acte louable est condamnable.

Certaines autres relations sont moins claires. Ainsi, une émotion positive à l'endroit d'une intention louable est-elle louable ? Intuitivement, il semble que oui, mais le corpus étudié ne permet pas de l'affirmer. Ou encore : un acte posé dans une intention louable est-il louable ? Apparemment oui, s'il n'y a pas de clauses restrictives évoquant la possibilité d'une erreur de la part de l'agent. Ou encore : un acte posé par un agent louable est-il louable ? En principe, on sait que non, mais dans la pratique rhétorique de l'argumentation, on a souvent l'impression que des principes de ce genre (qui permettent de transférer la cote de l'agent à l'acte) sont effectivement utilisés ; cela expliquerait en tout cas la fréquence des arguments *ad hominem*.

D'autre part, plusieurs autres relations peuvent survenir entre les éléments du réseau, et en particulier entre les agents et les actes (entreprendre un acte, s'acharner à réaliser un acte, persévérer à, etc . . .), d'autant plus que certains actes font eux-mêmes figure de relations (faire de l'obstruction à, protester contre, etc . . .). Dans tous ces cas, on retrouverait facilement des règles semblables à (R 1) . . . (R 12), par exemple :

(R 13) entreprendre un acte louable est louable ;

(R 14) faire de l'obstruction à un acte condamnable est louable ;

etc . . .

De façon générale, nous pouvons dire que le réseau sémantique de l'action constitue pour certaines idéologies — sinon pour toutes — une véritable matrice. Les règles comme (R 1) . . . (R 14) y régissent les transferts de cotes axiologiques. En cela, elles sont assez semblables à des règles d'inférence : étant donnée l'attribution de certaines cotes à certains éléments, leur utilisation tacite permet d'engendrer toute une série de nouvelles évaluations.

De façon plus générale encore, nous avons affaire (dans l'univers axiologique non hiérarchisé considéré jusqu'ici) à deux types de fonctions :

- *les fonctions positives*, qui conservent la cote axiologique de l'élément déjà coté auquel elles s'appliquent (commettre, avoir l'intention de, ressentir une émotion positive à l'endroit de, entreprendre de, favoriser, approuver, aider à, etc . . .) ;
- *les fonctions négatives*, qui en quelque sorte changent le signe (ressentir une émotion négative à l'endroit de, faire de l'obstruction à, interdire de, protester contre, nuire à, etc . . .).

Sous réserve de contraintes qui resteraient à préciser, certaines au moins de ces fonctions peuvent s'appliquer les unes aux autres et produire ainsi un effet cumulatif. Ce cas

étant particulièrement intéressant, il convient de s'arrêter sur des exemples.

— *Premier exemple*: « Le groupe du fonds international pour la protection des animaux se trouvait sur place pour faire de l'obstruction au carnage . . . » (D-21/3). Les catégories déjà repérées permettent de représenter cette phrase de la façon suivante :

— Un agent (commet un acte (dans l'intention de (faire de
 ↓ ↓ ↓ ↓
 Le GFI (se trouvait sur place (pour (faire de
 ↓ ↓ ↓ ↓
 l'obstruction (à un acte))))
 ↓ ↓ ↓ ↓
 l'obstruction (au carnage))))).

Si l'on suppose que l'acte « carnage » est déjà (linguistiquement ou autrement) considéré comme condamnable, il devient facile de calculer à l'aide des règles le « output » axiologique d'une telle phrase de la façon suivante :

- carnage = condamnable (par hypothèse) ;
- faire de l'obstruction au carnage = louable (en vertu de R 14) ;
- avoir l'intention de faire de l'obstruction au carnage = louable (en vertu de R 7) ;
- se trouver sur place pour . . . = louable (commettre un acte dans une intention louable est louable s'il n'y a pas de contre-indications) ;
- le GFI = louable (en vertu de R 1).

On voit clairement qu'il suffirait de remplacer « carnage » par le nom d'un acte louable pour obtenir à chacun des niveaux considérés le résultat inverse.

- *Deuxième exemple*: « Les chasseurs et le gouvernement font la sourde oreille à l'invitation d'éviter la tuerie⁴. »

Si l'on suppose que la « tuerie » est un acte condamnable, l'analyse donne les résultats :

- tuerie = condamnable (par hypothèse) ;
- éviter la tuerie = louable (« éviter » est une fonction négative) ;
- invitation à éviter la tuerie = louable (« inviter à » est une fonction positive) ;
- faire la sourde oreille à l'invitation d'éviter la tuerie = condamnable (« faire la sourde oreille à . . . » est une fonction négative) ;
- les chasseurs et le gouvernement = condamnables (en vertu de R 2) ;

5. L'origine des cotes et les postulats évaluatifs

Les exemples précédents montrent qu'*il suffit* pour obtenir un système évaluatif riche de coter au départ un nombre restreint d'éléments — par exemple certains actes ou certains agents — et de laisser ensuite aux fonctions positives le soin de propager les cotes originales et aux fonctions négatives celui de les inverser. Par ailleurs, *il est nécessaire* que certains éléments au moins soient déjà cotés pour que les fonctions en question puissent opérer : les règles formulées plus haut ne permettent pas de transformer dans une séquence donnée un élément neutre en un élément « louable » ou « condamnable » s'il n'y a pas dans la même séquence au moins un élément déjà considéré comme « louable » ou comme « condamnable ».

4. Il ne s'agit pas là d'une citation exacte. Pour les fins de l'exemple, j'ai reformulé de cette façon un passage de la lettre D-21/3 qui se lisait comme suit : « . . . il reste que cette tuerie peut être évitée. Mais les chasseurs et le gouvernement font la sourde oreille ». La formulation originale en effet est beaucoup plus riche que celle que j'utilise, et, partant, son analyse serait plus complexe et ferait intervenir des considérations que je n'ai pas introduites, par exemple sur le rôle de l'opérateur modal de possibilité dans un contexte évaluatif (« . . . peut être évitée »), et sur la fonction sémantique du « mais ». En pareille matière comme en toutes les autres, l'analyse ne peut s'engager qu'au prix d'un appauvrissement de l'objet étudié. Il me semble tout de même, sur la base de ma propre intuition linguistique, que la nouvelle formulation rend adéquatement une partie au moins de la signification de l'originale, la partie justement qui nous intéresse ici.

Pour autant que je puisse voir, ces cotes préalables qui permettent la mise en branle des règles d'inférence peuvent, pour un texte donné, provenir de trois sortes de sources :

- 1) elles peuvent avoir été attribuées à un moment antérieur du texte : il faut en effet supposer que tout élément qui reçoit une cote à l'intérieur d'un texte la conserve dans la suite de ce texte⁵ ; cette explication, pour féconde qu'elle soit, ne saurait être que partielle : elle recule d'un cran le problème de l'origine des cotes ;
- 2) il existe, en français en tout cas et probablement dans la plupart des langues naturelles sinon dans toutes, un certain nombre d'expressions dont la fonction sémantique (en vertu des règles mêmes de la langue) consiste justement à attribuer des cotes évaluatives à des éléments qui n'en ont pas encore (« être louable » ou « condamnable », « être bon » ou « mauvais » etc . . .) ; certaines de ces expressions sont partiellement descriptives (« être lâche ») alors que d'autres sont purement évaluatives⁶ (« être louable ») ; il est donc possible de construire un texte qui serait évaluatif d'un bout à l'autre sans présupposer d'aucune manière la valeur de l'un quelconque des éléments du réseau de l'action : il suffit pour cela de coter explicitement, dès le début du texte, l'un au moins de ces éléments (par exemple un acte) à l'aide d'une expression sémantiquement appropriée ; par la suite, les règles comme (R 1) . . . (R 14) peuvent prendre la relève⁷ ;

5. Dans la pratique de l'analyse, cette hypothèse conduit à un résultat intéressant mais que je ne discuterai pas ici : un même élément peut au cours d'un même texte recevoir des cotes opposées. Chaque fois, cela produit un effet rhétorique particulier, que j'appellerai « effet d'ambivalence ». Il semble ainsi que la rencontre des cotes « louable » et « condamnable » sur un même élément ne se résolve pas automatiquement par l'élimination d'une des cotes ni par leur annulation réciproque (valeur : neutre). Si ce résultat est exact, il implique qu'une échelle ternaire (louable/condamnable/neutre) est insuffisante pour décrire le système axiologique que nous étudions, ce qui n'a rien d'étonnant, et il fournit en même temps certaines indications heuristiques précieuses sur la manière dont il faudrait l'enrichir. Mais, je l'ai déjà dit plusieurs fois, j'entends m'en tenir ici de toute façon à un modèle simplifié. Qui trop embrasse, mal étirent !

6. Sur le rapport entre la fonction descriptive et la fonction évaluative des termes éthiques, voir R.M. HARE, *The Language of Morals* (Oxford Univ. Press, 1964 — 1^{ère} éd. : 1952), en partic, Part II ; et *Freedom and Reason* (Oxford Univ. Press, 1963), en partic, Part I.

7. Mais, bien sûr, les expressions sémantiquement évaluatives peuvent intervenir à n'importe quel moment du texte, et pas seulement au début.

- 3) certaines cotes peuvent être présupposées au texte, c'est-à-dire relever d'un ensemble de croyances évaluatives que le locuteur considère (ou feint de considérer) comme communément admises par ses interlocuteurs ; c'est ce que j'appellerai les postulats évaluatifs d'un texte.

Pour l'analyse interne des idéologies, c'est sans aucun doute le troisième type de provenance des cotes qui est le plus révélateur. C'est aussi le plus délicat à identifier : l'analyste doit ou bien procéder par hypothèses et par recoupements, ou bien consulter sa propre « compétence idéologique » s'il appartient au même milieu socioculturel que le texte étudié⁸. Dans le débat sur la chasse aux phoques, les principaux postulats évaluatifs semblent être communs aux partisans et aux adversaires de la chasse ; on peut les formuler de la façon suivante⁹ :

- (P 1) mettre en danger la survie d'une espèce animale est condamnable ;
- (P 2) faire souffrir un être vivant est condamnable ;
- (P 3) gagner sa vie à la sueur de son front est louable ;
- (P 4) se mêler de ce qui ne nous regarde pas est condamnable¹⁰.

C'est précisément le fait que de tels postulats soient partagés par toute une communauté qui donne aux arguments évaluatifs la possibilité d'être *convaincants*, du moins à l'intérieur de cette communauté. Celui qui se contenterait de poser les cotes à l'aide des expressions sémantiquement évaluatives

8. Ces deux procédures ne sont pas exclusives l'une de l'autre : la « compétence idéologique » ne fournit au vrai que des hypothèses, qu'il faudrait encore savoir tester. C'est à titre heuristique que j'y recours ici.

9. Ce sont là des postulats relativement au débat qui nous occupe, mais il est bien possible que dans un système idéologique plus général, ils soient dérivés par rapport à d'autres axiomes.

10. Ce dernier postulat me paraît particulièrement intéressant : à bien y penser, il joue, malgré son allure anodine, un rôle assez remarquable dans la morale quotidienne, c'est-à-dire dans l'idéologie dominante. On remarquera que, dans la formulation donnée ici, il présuppose notamment que, pour certains agents au moins, il existe un certain nombre de choses qui ne les regardent pas. À observer les débats évaluatifs et les conversations quotidiennes, il semble même que l'idéologie que nous connaissons fasse en fait appel à un postulat plus fort : pour tout agent, il existe un certain nombre de choses qui le regardent et un certain nombre de choses qui ne le regardent pas. Il serait intéressant d'étudier la façon dont, en pratique, une communauté trace la démarcation.

(de la manière indiquée plus haut) ne ferait aux yeux de ses interlocuteurs qu'exprimer ses « convictions personnelles ». Pour les persuader de la justesse de ses prescriptions, il doit faire appel à un stock commun d'évaluations déjà admises¹¹.

6. Reconstruction des arguments

À l'aide des postulats évaluatifs et des règles d'inférence déjà identifiés, on peut maintenant tenter d'esquisser la reconstruction de certains des principaux arguments du débat étudié, ceux du moins qui ne font pas appel à plus de deux valeurs (louable/condamnabile).

Ainsi (P 1) intervient directement dans l'argumentation des adversaires de la chasse :

- la chasse aux phoques met en danger la survie de l'espèce,
- donc elle est condamnable (en vertu de P 1),
- donc les chasseurs sont condamnables (en vertu de R 2),
- donc le gouvernement canadien qui favorise la chasse est condamnable (« favoriser » est une relation positive).

Les partisans de la chasse admettent aussi (P 1), mais ils contrent l'argument en refusant de subsumer la chasse aux phoques sous la catégorie des actes qui mettent en danger la survie d'une espèce (c'est là on le voit une question de fait) ; mieux encore, ils tentent d'utiliser (P 1) à leur profit en maintenant que c'est l'élimination de la chasse qui mettrait l'espèce en danger, donc qu'elle est condamnable, donc que les

11. Il existe une autre façon de procéder qui consiste à compter sur le *prestige* du locuteur pour faire admettre les évaluations qu'il pose. Cette remarque nous fait aussitôt déboucher sur l'analyse externe, puisque, apparemment, le prestige d'un locuteur relativement à une question donnée est déterminé par la place de ce locuteur dans le réseau social de l'échange discursif. Dans le débat étudié ici, il est clair que les adversaires de la chasse utilisent ainsi le prestige social de Brigitte Bardot pour transmettre les évaluations qu'elle pose. Dans ce cas particulier, la stratégie est cependant assez risquée, puisque le prestige de Mme Bardot n'est pas pour tout le monde un prestige de locuteur : cela pourrait expliquer en tout cas une part de l'agressivité énorme que suscite son intervention.

chasseurs sont louables et que ceux qui nuisent ou ont l'intention de nuire à la chasse sont condamnables.

(P 2) subit dans le débat un sort analogue. Les uns soutiennent que la chasse fait souffrir des êtres vivants, donc qu'elle est condamnable, etc . . . ; les autres répliquent que non seulement les phoques ne souffrent pas, mais qu'en fait la surpopulation qui résulterait de la suppression de la chasse les ferait souffrir bien davantage (accroissement des maladies et des blessures), donc que la chasse est louable, etc . . .

Quant à (P 3), il est d'abord invoqué par les partisans de la chasse, qui la considèrent comme une manière pour les Madelinots et les Terre-Neuviens de gagner leur vie à la sueur de leur front, donc comme quelque chose de louable¹². À quoi les adversaires objectent que la chasse rapporte peu à ceux qui la pratiquent, donc qu'elle ne constitue pas vraiment une activité de gagner sa vie, que les chasseurs agissent plus par plaisir que par nécessité¹³, et que d'ailleurs ils pourraient gagner leur vie autrement (on sait que Franz Weber a proposé de financer la construction d'une usine de fourrure synthétique)¹⁴.

(P 4) enfin peut à première vue sembler étonnant dans le contexte, mais il est très présent dans le débat. Il vaut la peine de citer des exemples :

12. Cf., par exemple, la lettre D-22/3 : « S'agit-il d'une activité pour amuser quelque sportif en mal d'émotions ? Non, madame (la lettre s'adresse à Mme Bardot). Ces nombreux chasseurs y gagnent leur croûte et péniblement. »
13. BOUGRAIN-DUBOURG en particulier, dans *l'Agonie des bébés-phoques*, s'efforce avec insistance de démontrer ce point en donnant des chasseurs l'image de gens relativement aisés (cf. p. 61 : « presque tous les travailleurs des îles possédaient leur propre maison, avec salle de bain, chauffage central, leur voiture et leur scooter à neige. L'argument du 'pauvre chasseur' y résiste mal »), à laquelle il oppose le faible revenu procuré par la chasse (p. 61 : « Or un chasseur gagne à peine 100 dollars par an en tuant les petits phoques »). Il représente d'autre part les chasseurs comme des sadiques, bien qu'il reconnaisse qu'ils ne le soient pas tous (cf. par exemple p. 120 : « Ivres de sang, de mort et de cris, ils n'ont cure de la souffrance animale »).
14. On remarquera que la valeur rhétorique de l'argument selon lequel les chasseurs *pourraient* gagner leur vie autrement tient à la présupposition que la chasse est condamnable. L'intérêt d'un tel argument ne peut apparaître que dans le cadre d'un système plus complexe que celui que j'utilise ici et pour lequel valent des principes comme le suivant : un acte condamnable est acceptable s'il constitue la façon la moins condamnable de produire un résultat plus louable qu'il n'est lui-même condamnable. L'argument du « pourraient gagner leur vie autrement » vise précisément à contrer l'applicabilité d'un tel schéma d'inférence au cas de la chasse aux phoques.

« Mlle Bardot, occupez-vous des choses qui se passent chez vous avant de venir vous mêler de nos affaires » (S-23/3 a — cette lettre est d'ailleurs signée : « Un gars qui se mêle de ses affaires »).

« Mme Bardot, restez dans votre domaine où vous avez brillé autrefois. Mais gardez vos prétendues leçons d'humanité pour vos compatriotes » (S-26/3a).

« Il me semble que cette dame se mêle de ce qui la regarde. Le ciel, la terre, la mer sont sa maison comme ils sont la nôtre. Tout l'univers est à elle comme il est à vous, à moi » (D-26/3).

Les arguments sont donc simples :

- les adversaires de la chasse se mêlent de ce qui ne les regarde pas, donc ils sont condamnables (en vertu de P 4 et R 2) ;
- réponse : ils se mêlent de ce qui les regarde, donc l'argument ne vaut pas.

Le fait que dans tous ces arguments, les postulats évaluatifs et les règles d'inférence soient communs aux deux parties suggère que partisans et adversaires de la chasse partagent — jusqu'à un certain point du moins — *la même idéologie*. Les arguments considérés jusqu'ici s'opposent les uns aux autres, mais ils n'impliquent aucun désaccord évaluatif. Les divergences tiennent toutes à la question de savoir comment il convient de *décrire* les actes litigieux et leurs conséquences. C'est là, me semble-t-il, une situation assez typique : ce qu'une idéologie prévoit à l'avance, c'est l'attribution de cotes axiologiques à certaines catégories d'actes (les postulats évaluatifs), mais ces catégories peuvent être — et sont le plus souvent — caractérisées de façon extrêmement générale et vague. Dans le cas qui nous occupe, le système évaluatif commun présumé au débat ne spécifie pas si la chasse aux phoques est louable ou condamnable (c'est d'ailleurs pourquoi il y a un débat). Pour obtenir une réponse, il faudra d'abord subsumer l'activité en question sous l'une des catégories déjà cotées. Le caractère imprécis de ces catégories laisse pour ce faire aux protagonistes une assez grande marge de

manœuvre, occupée par ce que j'appellerais *la stratégie de la subsumption*, qui est une stratégie rhétorique¹⁵.

7. Questions en suspens

Il faut bien le reconnaître, le système reconstruit jusqu'ici représente encore une idéalisation extrêmement simplifiée du débat réel. La stratégie de la recherche ne permet pas de fonctionner autrement : il faut d'abord isoler des phénomènes clairs. Mais il serait évidemment préférable de réintroduire progressivement les aspects négligés.

Je ne le ferai pas ici, mais pour préparer la tâche je voudrais au moins mentionner certains de ces aspects et proposer à leur sujet quelques remarques.

7.1 Nous avons fonctionné jusqu'ici avec deux opérateurs évaluatifs, « louable » et « condamnable », qui n'ont pas été définis : c'est dire que pour l'instant ils font figure de termes primitifs ; il en faut bien de toute façon ! Mais il serait possible, même sans les définir davantage, d'examiner leur logique de façon plus précise. Je pense en particulier à leurs rapports avec les connecteurs propositionnels. Il faudra remarquer par exemple que « il n'est pas louable de . . . » n'équivaut pas à « il est louable de ne pas . . . » (à cause de la possibilité de la valeur « neutre ») ; ou que « il est louable de (p et q) » n'équivaut pas à « il est louable de p et il est louable de q », et ainsi de suite.

7.2 Il faudra introduire d'autres opérateurs évaluatifs, en particulier ceux de la logique déontique habituelle (« il est permis de . . . », « il est obligatoire de . . . », « il est interdit de . . . »), ainsi que d'autres couples axiologiques (beau/laid, vrai/faux etc . . .), dont les rapports précis avec le couple « louable/condamnable » devront être étudiés de près.

7.3 Le problème le plus délicat est que nous avons en pratique utilisé jusqu'ici une échelle axiologique binaire. À

15. Dans certains cas néanmoins, la subsumption est en principe décidable sur une base empirique. Ainsi la question de savoir si la chasse met l'espèce en danger est sans doute en principe empiriquement décidable, bien qu'elle soulève de redoutables problèmes épistémologiques (quand a-t-on démontré que l'occurrence d'un événement de cet ordre ne met pas en danger la survie d'une espèce ?).

peine avons-nous fait allusion à une troisième valeur, le « neutre », qui n'a pas été vraiment exploitée. Les débats réels cependant font le plus souvent appel à des échelles de valeurs plus complexes. Dans le débat sur la chasse aux phoques, par exemple, l'argument le plus fréquent chez les partisans de la chasse consiste à faire remarquer que les opposants feraient *mieux* de mettre leurs énergies ailleurs : il y a des problèmes *plus importants*, ceux notamment qui concernent les humains¹⁶.

À prendre en considération cette nouvelle dimension, on s'apercevrait vite que, contrairement à ce que nous avons cru observer jusqu'ici, le débat sur la chasse aux phoques implique bien, après tout, un véritable désaccord évaluatif, qui concerne le statut axiologique de la vie animale :

« De grâce, écrit un partisan de la chasse, revisons notre système de valeurs et mettons les choses à leur place par ordre d'importance » (D-23/3 b).

En clair, cela veut dire dans le contexte : n'oublions pas que l'homme est plus important que les autres animaux. Allain Bougrain-Dubourg, violent adversaire de la chasse, réplique à cet argument de la façon suivante :

« Le sens de la justice, la notion de bien et de mal, l'altruisme enfin ne connaissent de barrières ni nationales, ni raciales, ni spécifiques » (*L'Agonie des bébés-phoques*, p. 13).

Ce qui s'annonce là, c'est le heurt d'une idéologie « humaniste » et d'une idéologie « vitaliste ». Il est à prévoir que

16. Dans le corpus de lettres, il y a treize lettres favorables à la chasse et dix d'entre elles utilisent cet argument. Il vaut la peine pour donner le ton d'en citer deux formulations d'inspiration différente. D'abord celle de D-23/3 b : « Je pense qu'au lieu de faire tant de campagnes contre la chasse aux phoques, il serait *préférable* de voir les problèmes *urgents* face à la vie *humaine*. Je pense à ces milliers d'enfants qui eux meurent avant même d'être venus au monde à cause de l'avortement et aussi à ceux qui réussissent à naître mais souvent meurent de faim sur notre terre » (souligné par moi) ; ensuite celle de D-25/3, qui est un peu longue et dont je ne retiens ici que des extraits : « On vous prendra peut-être plus au sérieux, Mme Bardot, quand on vous verra vous précipiter dans les prisons du Chili et d'ailleurs, afin de regarder bien en face la torture physique et morale qu'on inflige à des *humains* cette fois, quand on vous verra vous ruer dans les bureaux de la C.I.A. (. . .). Avons-nous besoin de vous citer toutes les horreurs endurées par l'*humanité* pour vous inciter à dédramatiser la chasse aux phoques et *réserver vos énergies à d'autres causes* ? (. . .) » (souligné par moi). On remarque que, malgré une divergence idéologique évidente au niveau des exemples, les deux lettres utilisent en fait le même argument basé sur le postulat que, *ceteris paribus*, il est plus louable de s'intéresser à des humains qu'à des animaux.

l'affrontement se poursuivra sur toutes sortes de terrains : n'a-t-on pas récemment rédigé une « charte des droits de l'animal » ?

Le problème vient peut-être justement de ceci que l'idéologie commune fonctionne beaucoup plus facilement dans un univers axiologique binaire et que, par conséquent, elle ne précise pas toujours très nettement la hiérarchie des biens. Peut-être peut-on prévoir l'éclatement d'un conflit idéologique chaque fois que deux des valeurs acceptées comme positives entrent en conflit réel au niveau des intérêts qu'elles servent.

Quoi qu'il en soit, il doit être possible en principe de décrire également des systèmes axiologiques à plusieurs valeurs hiérarchisées et d'y retrouver aussi des règles d'inférence et des postulats évaluatifs. Certains passages du corpus étudié suggèrent, par exemple, qu'un acte louable est d'autant plus louable qu'il est difficile, ou encore qu'un acte condamnable peut devenir louable s'il favorise l'avènement de quelque chose de plus louable qu'il n'est lui-même condamnable, et inversement.

Je laisse ces questions ouvertes. On aura compris que mon intention ici n'était nullement de construire une théorie complète, mais bien plutôt de suggérer, de manière encore fort intuitive, un mode d'approche pour l'analyse interne des idéologies considérées comme systèmes axiologiques. Par ailleurs, il ne s'agit là, bien sûr, que d'un aspect de l'analyse totale des idéologies : la problématique générale esquissée au début de cet article soulevait deux autres questions sur lesquelles rien ici n'a été dit, mais qui mériteraient aussi qu'on s'y arrête systématiquement.

Université du Québec à Trois-Rivières

L'explicitation d'un concept

François Tournier

Volume 6, numéro 1, avril 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203109ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203109ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tournier, F. (1979). L'explicitation d'un concept. *Philosophiques*, 6 (1), 65–118.
<https://doi.org/10.7202/203109ar>

L'EXPLICITATION D'UN CONCEPT*

par François Tournier

Notre propos est d'introduire une distinction entre deux genres d'explication et d'en analyser un en particulier, soit l'explication d'un concept. Afin de simplifier la notation et la compréhension, convenons dès à présent d'appeler l'explication d'un concept une *explicitation*, et réservons le mot « explication » pour l'explication d'un fait empirique. Nous examinerons premièrement une définition de l'explicitation proposée par R. Carnap selon laquelle l'*explication*¹ est une relation entre un *explicandum* et un *explicatum*². Nous présenterons ensuite une application qu'en ont faite Carl G. Hempel et P. Oppenheim dans leur analyse logique du concept d'*explanation*. Selon ces auteurs, l'explication d'un fait est une relation logique entre un *explanans* et un *explanandum*. Ayant ainsi mis en évidence la différence entre expliquer un fait et expliciter un concept, nous montrerons pourquoi la définition de R. Carnap

* Je tiens à remercier M. J.N. Kaufmann et M. Robert Nadeau dont les commentaires ont grandement amélioré la version originale de ce texte. Je voudrais également remercier Mlle Suzanne Leblanc pour avoir été mon interlocutrice critique.

1. Lorsque le terme « *explication* » est en italique, il s'agit de l'expression anglaise qui doit être distinguée de l'expression française « explication ». L'*explication*, bien que différant de ce que nous entendons par le terme « explicitation » (c'est pourquoi nous continuons d'utiliser les deux termes « *explication* » et « explicitation » dans notre exposé) concerne néanmoins l'explication d'un concept. L'explication, ainsi que nous venons d'en convenir, se rapporte à l'explication d'un fait — « *explanation* » en est l'expression anglaise sémantiquement équivalente.
2. Notons que C.G. HEMPEL et P. OPPENHEIM, en présentant l'*explication* dans une note de leur article « Studies in the Logic of Explanation » (1948, note : 2, p. 247), utilisent un autre terme, soit « *explicans* », en se référant à un article de R. CARNAP intitulé « The Two Concepts of Probability » (1945, p. 513). Il s'agit certainement d'une erreur car voici le passage en question :

« Let us call these problems (in an adaptation of the terminology of Kant and Husserl) problems of *explication* ; in each case of an *explication*, we call the old concept, used in a more or less vague way either in every-day language or in an earlier stage of scientific language, the *explicandum* ; the new, more exact concept which is proposed to take the place of the old one the *explicatum*. »

nous semble laisser dans l'ombre une composante essentielle au second genre de démarche explicative. Nous proposerons enfin une nouvelle définition selon laquelle l'explicitation est une relation entre un *pré-explicandum* et un couple formé d'un *explicandum* et de l'*explicatum* qui lui correspond.

Notre but est de trouver des catégories décrivant le plus fidèlement possible la structure interne et le fonctionnement d'une explicitation. Il ne s'agit aucunement, comme dans la tradition de l'empirisme logique, d'établir des normes *a priori* qui réglementent l'explicitation, ni de travailler au niveau d'une forme idéale de l'explicitation. Ce qu'il nous intéresse de décrire, ce sont des explicitations qui ont effectivement été proposées au cours de l'histoire des idées. Nous pensons que même les théories scientifiques les plus abstraites font usage dans l'explicitation de leurs concepts d'un langage à caractère mixte, c'est-à-dire semi-artificiel (créé pour les besoins de la théorie) et semi-naturel (appartenant aux langues naturelles). Une définition de l'explicitation qui ne tient compte que de la partie artificielle du vocabulaire scientifique nous semble donc une représentation idéalisée et incomplète de ce genre d'explicitation. Ainsi que nous le fait remarquer C.G. Hempel, l'analyse carnapienne de la signification d'un concept présuppose que le concept analysé ne possède qu'une seule signification :

In this sense the conception of an analysis of « the » meaning of a given expression presupposes that the conditions of its application are (1) well determined for every user of the language and are (2) the same for all users during the period of time under consideration. We shall refer to these two presuppositions as the condition of determinacy and of (personal and interpersonal) uniformity of usage. Clearly neither of them is fully satisfied by any natural language.

(1952, p. 9-10)

Ce sont là cependant des présuppositions lourdes de conséquences. Même dans les parties les plus abstraites des théories scientifiques reconnues, les conditions présupposées par la définition de R. Carnap ne sont pas entièrement satisfaites. Les hommes de science font usage dans leurs explicitations de concepts et d'expressions linguistiques non clairement définis ou appartenant aux langues naturelles, donc

susceptibles d'être ambigus et de connoter plusieurs significations. On peut bien considérer ce mélange d'artificiel et de naturel dans le vocabulaire scientifique comme un « accident » historique que toute science a le devoir de corriger au fur et à mesure de son développement³. Mais en attendant, il nous faut quand même porter des jugements appréciatifs sur les explicitations qui nous sont proposées concrètement. L'appréciation de ces explicitations particulières, pensons-nous, doit se fonder sur un schéma de l'explicitation capable de s'appliquer autant à la partie artificielle et exacte qu'à la partie naturelle et ambiguë du vocabulaire scientifique. Sinon, plus d'une explicitation scientifique reconnue y perdra son titre, comme le laisse entendre C.G. Hempel :

It should be noted that the conception of scientific theories as presented in axiomatized form is an idealization made for purposes of logical clarification and rational reconstruction. Actual attempts to axiomatize theories of empirical science have so far been rare.

(1952, note 24, p. 81)

Avant de pousser plus loin la discussion que nous venons d'amorcer, distinguons les deux genres d'explication dont nous voulons parler.

1. EXPLIQUER ET EXPLICITER

1.1. Les deux sens du terme « explication » en français

En français, le terme « explication » peut être utilisé dans deux sens distincts, et c'est le contexte d'énonciation qui en précise habituellement le sens. Laissons *Le petit Robert* introduire cette distinction sémantique :

Explication : 1) Développement destiné à éclaircir le sens du qqch. V. Commentaires, éclaircissement. Les explications de l'Écriture. / . . / 2) Ce qui rend compte d'un fait. V., Cause,

3. Hempel est explicite :

« Indeed, it is largely a matter of historical accident, and partly one of convenience, that the terms of conversational English are used in the formulation of abstract theories ; specially created words or symbols — as they are in fact used to some extent in all theoretical disciplines — would serve the same theoretical purpose and might offer the practical advantage of forestalling various misconceptions to which the use of familiar conversational terms give rise. »

(1952, p. 50)

motif, raison. Quelle est l'explication de ce retard dans le courrier ? Je vais vous en donner l'explication.⁴

Dans cette définition, le sens du terme « explication » est rendu explicite⁵, c'est-à-dire que la définition nous présente deux autres expressions linguistiques dont le sens est supposé connu et qui lui sont synonymes (« développement destiné à éclaircir le sens de qqch. » et « ce qui rend compte d'un fait »). Cependant, et c'est là le nœud du problème que nous voulons soulever, les deux nouvelles expressions pouvant éventuellement remplacer le mot « explication » dans un énoncé quelconque en français ne sont pas synonymes entre elles. En d'autres mots, la définition affirme qu'une expression E_1 est en relation de synonymie avec deux autres expressions E_2 et E_3 qui, elles, ne sont pas sémantiquement équivalentes. Il ne reste donc que le contexte d'énonciation pour déterminer à laquelle des deux expressions (E_2 ou E_3) le terme « explication » (E_1) fait référence. Distinguons donc deux sens ou deux concepts d'explication : le concept d'explication₁, une démarche intellectuelle qui vise à clarifier le sens d'un concept, d'une proposition, d'un texte, etc., et le concept d'explication₂, une démarche intellectuelle qui vise à comprendre les faits empiriques. Dans le premier cas, on s'occupe d'expressions linguistiques et de leur sens ; dans le second cas, ce sont, en dernier recours, les faits et l'énonciation des conditions de leur réalisation dont on traite primordialement⁶. Il ne s'agit aucunement de trouver une ligne de démarcation nette entre un concept et un fait, mais bien de constater que, dans les deux cas, on procède de façon différente pour en fournir une

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

5. Une définition comme celle que nous présente le dictionnaire peut être considérée comme une forme d'explicitation. Dans l'exposé qui va suivre, nous parlerons uniquement de la définition dans les langages naturels. Nous ne ferons pas entrer en ligne de compte les développements récents de la théorie de la définition tels qu'on peut les retrouver chez A. Tarski ou W.V.O. Quine. Ce dernier sens de la définition n'est pas nécessaire à notre propos.

6. On pourrait penser que l'explication d'un fait conçue comme une relation entre des propositions, ainsi que le propose C.G. Hempel, échappe à cette différence. Cependant, pour continuer à parler d'*explication*, Hempel doit énoncer deux règles à l'effet que les propositions en question devront faire référence en définitive à des faits empiriques (la testabilité) et qu'elles devront être « vraies ». Dans l'explicitation d'un concept, ce recours au fait n'est en aucune façon nécessaire.

explication⁷. Ce ne sont pas les objets de l'explication, mais les démarches explicatives que nous voulons distinguer.

Prenons, à titre d'exemple, la définition de l'explication que propose Pierre Duhem dans son livre *La théorie physique, son objet, sa structure* :

Expliquer, *explicare*, c'est dépouiller la *réalité* des *apparences* qui l'enveloppent comme des voiles afin de voir cette réalité nue et face à face.

(1906, p. 3-4)

La définition de Duhem donne un sens au terme « expliquer » en nous fournissant une expression synonymique, soit « c'est dépouiller la réalité des apparences . . . ». Demandons-nous maintenant de quelle définition de l'explication cette expression est le synonyme. Est-ce que « dépouiller la réalité des apparences » est le synonyme de « clarifier le sens de qqch. » ou de « rendre compte d'un fait » ? Dans la définition, le sens du mot « réalité » pourrait certainement nous mettre sur la piste, mais c'est surtout le contexte d'énonciation (en l'occurrence, un exposé de sa philosophie de la physique) qui nous assure que c'est bien de la démarche explicative visant à comprendre les faits dont veut nous parler Duhem.

Il est à remarquer que, pour parler de la démarche explicative₂, Duhem doit utiliser une démarche explicative₁ (dans le cas présent, une définition du mot « expliquer »). Bien que Duhem fasse usage de cette démarche explicative₁, il ne nous en fournit pas une théorie dans son livre qui porte sur la démarche explicative₂.

Plutôt que de continuer à parler d'explication₁ et d'explication₂, convenons de marquer la différence sémantique en utilisant deux termes différents : « explicitation » pour l'explication d'un concept et « explication » pour l'explication d'un fait.

7. Nous ne voulons pas trouver des critères nous permettant de séparer les faits des concepts. Par contre, selon la démarche suivie pour expliquer ces faits ou ces concepts, nous pourrions identifier le type de démarche particulière dont il s'agit.

1.2. La définition carnapienne de l'explicitation

À première vue, il n'apparaît pas du tout nécessaire d'introduire un nouveau concept dans la littérature philosophique sur l'explication. En effet, depuis Rudolf Carnap et son article intitulé « The Two Concepts of Probability », paru en 1945, les épistémologues, et en particulier les épistémologues anglosaxons, ont eu tendance à faire correspondre à la double signification du mot « explication », une différence syntaxique. On utilise les termes *explication* pour l'explicitation et *explanation* pour l'explication d'un fait. Nous pensons que le couple *explication/explanation* représente mal la distinction que nous voulons introduire et, cela, pour deux raisons. D'une part, l'extension du concept carnapien de l'*explication* et l'extension de notre concept d'explicitation ne coïncident pas. D'autre part, le schéma de l'explicitation que nous propose Carnap nous semble incomplet, c'est-à-dire qu'un aspect fondamental de l'explicitation échappe aux règles de l'*explication*.

1.2.1. *Explication* et explicitation

Le concept carnapien de l'*explication* a une extension beaucoup plus limitée que notre concept d'explicitation. Ce ne sont pas toutes les explicitations qui sont considérées par Carnap comme des *explications*. L'*explication* est une démarche⁸ qui consiste à remplacer un concept inexact (appelé l'*explicandum*) par un concept exact (appelé l'*explicatum*)⁹. La définition carnapienne ne cherche pas tellement à marquer la différence entre l'explicitation d'un concept et l'explication d'un fait, mais bien la différence entre deux types d'explicitation : les explicitations inexactes, c'est-à-dire informelles, et les explicitations exactes, c'est-à-dire formelles. Carnap, d'ailleurs, continuera d'appeler les explicitations informelles des *explana-*

8. Comme la démarche que propose Carnap est en fait une manière de procéder réglementée pour réaliser une *explication*, il vaudrait peut-être mieux utiliser le terme de « procédure » lorsqu'on fait référence à l'ensemble des règles qui doivent être observées. Bien que nous soyons conscient de transgresser ainsi la règle d'utilisation qui limite habituellement l'application du terme au domaine juridique, nous parlerons désormais de « procédure ».

9. Ainsi que l'écrit Carnap :

« *Explication : the introduction of a new exact concept [...] (the explicatum) to take the place of a given inexact concept (the explicandum).* »

(1950, Glossary, p. 577)

tions¹⁰. Donc, selon la terminologie carnapienne, *explication* est synonyme d'« explicitation formelle » et le terme *explanation* est synonyme de deux expressions qui ne sont pas synonymes, c'est-à-dire « explicitation informelle » et « explication d'un fait ». La définition carnapienne ne résout pas — et Carnap ne prétendait pas le faire non plus — l'ambiguïté du terme *explanation* (ou « explication » en français). Elle est donc inadéquate pour représenter la distinction que nous voulons introduire. Notre concept d'explicitation comprend autant les explicitations formelles (les *explications*) que les explicitations informelles : les deux sont des entreprises qui visent à clarifier le sens d'expressions linguistiques.

1.2.2. Le schéma incomplet de Carnap

La procédure d'*explication* se déroule par étapes et Carnap en distingue au moins trois.

La première étape, celle de la clarification du sens de l'*explicandum*, consiste à faire comprendre le mieux possible à un auditeur indéterminé le sens du terme analysé à l'aide d'exemples, d'explicitations et d'une définition informelle. Ce sont ces explicitations et cette définition informelle que Carnap persiste à appeler des *explanations*. Ainsi, la définition de l'explication d'un fait proposée par Duhem et que nous avons citée plus haut ne serait pas considérée par Carnap comme une *explication*, mais bien comme une *explanation*.

La seconde étape, celle de la construction d'un *explicatum*, consiste à donner une définition du concept analysé dans un langage formel.

La troisième étape, celle de la validation de l'*explicatum*, consiste à confronter l'*explicatum* aux quatre règles de validité énoncées par Carnap :

10. Carnap :

« *An informal explanation in general terms may be added. All explanations (nous soulignons) of this kind serve only to make clear what is meant as the explicandum (il s'agit de notre définition de l'explicitation ; nous soulignons) ; they do not yet supply an explication, say, a definition of the explicatum (Carnap identifie clairement ici l'explication à une définition ; nous soulignons).* »

(1950, p. 4)

- (R₁) : L'*explicatum* devra posséder une certaine similarité (non définie) avec l'*explicandum*.
- (R₂) : La signification de l'*explicatum* devra être présentée sous la forme d'une définition formelle et celle-ci devra pouvoir s'incorporer à un système conceptuel.
- (R₃) : L'*explicatum* devra être « fertile », c'est-à-dire permettre la formulation d'au moins une loi générale.
- (R₄) : L'*explicatum* devra être simple — cette dernière règle ne s'applique qu'au cas où plusieurs *explicata* sont proposés.

Ainsi qu'on le voit, cette réglementation concerne uniquement le passage d'un *explicandum* à l'*explicatum* correspondant, c'est-à-dire le passage de l'inexactitude à l'exactitude dans la définition d'un concept. Carnap pense en effet que l'ambiguïté du vocabulaire des langues naturelles et même de certaines parties du discours scientifique repose sur le caractère vague et imprécis de la définition des concepts qui y sont utilisés. La méthode de Carnap voudrait corriger cette carence des langages non formalisés. Mais voilà, dans les langages non formalisés, il n'y a pas que l'imprécision du sens des termes qui fasse problème. Les diverses significations que peut posséder un même terme en constituent un également¹¹. Le problème est double¹². La théorie de l'*explication* ne touche qu'à un aspect du problème. Ainsi que l'écrit C.G. Hempel :

Explication is concerned with expressions whose meaning in conversational language or even in scientific discourse is more or less vague [...] and aims at giving those expressions a new and precisely determined meaning, so as to render them more suitable for clear and rigorous discourse on the subject matter at hand.

(1952, p. 10-11)

L'autre aspect du problème est également important et l'*explication* ne réussit pas à lui échapper. Ainsi, bien que dans

11. P.K. FEYERABEND a déjà mis en évidence, dans un article intitulé « Problems of Empiricism » (1965), cette pluralité de significations que peut posséder un même terme scientifique.

12. C.G. Hempel semble également penser que le problème est double, comme l'indique le passage suivant :

« For even if we disregard ambiguity as exhibited by such words as « field » and « group », each of which has several distinct meanings, there remain the phenomena of vagueness (lack of determinacy) and inconsistency of usage. »

(1952, p. 10)

une *explication* on considère l'*explicandum* comme le donné qui sert de point de départ à l'analyse, demandons-nous où on puise cet *explicandum*. Avant de rendre la signification d'un concept plus précise et exacte, il faut avoir déterminé un sens univoque pour le concept en question. Pour obtenir un *explicandum*, il faut passer d'une pluralité de significations à une signification univoque dès que le terme analysé en possède plus d'une. Voilà donc l'analyste forcé de choisir et il n'est pas dit sur quoi repose ce choix ni même que ce fut un choix. Le schéma de l'*explication* laisse dans l'ombre un aspect important de plusieurs explicitations autant formelles qu'informelles. Il nous apparaît donc incomplet.

Quelle est l'importance de l'aspect laissé dans l'ombre par la définition carnapienne de l'*explication* ? C'est ce que nous allons maintenant examiner à l'aide de deux exemples : tout d'abord, dans le point 1.3, l'analyse logique du concept de probabilité de R. Carnap et, ensuite, dans le point 2., l'analyse logique du concept d'*explication* de C.G. Hempel et de P. Oppenheim.

1.3. Carnap et l'*explication* du concept de probabilité

Supposons une situation conflictuelle à propos de diverses *explications* d'un même concept. Quelle est l'*explication* la plus satisfaisante ? La procédure de l'*explication* élaborée par Carnap vise certainement à répondre à une telle question. Et pourtant, dans de nombreux cas d'explicitation — lorsque le concept analysé possède plus d'une signification — elle s'avère inopérante.

Selon le schéma de l'*explication*, la situation conflictuelle que nous venons de supposer peut se situer à deux niveaux différents : au niveau de l'*explicandum* ou au niveau de l'*explicatum*. Si les différents *explicata* en rivalité sont similaires (au sens de Carnap) à un *explicandum* commun, alors le conflit se situe au niveau de l'*explicatum* et les règles carnapiennes peuvent nous aider dans le choix de l'*explicatum* le plus satisfaisant. Par contre, si les différents *explicata* proposés sont similaires à des *explicanda* différents, alors le conflit se situe au niveau de l'*explicandum*. En ce cas, non seulement la procédure carnapienne ne peut-elle fonder notre choix d'un *explicatum*,

mais même la question de savoir quel est l'*explicatum* le plus satisfaisant n'a aucun sens.

Prenons, par exemple, l'analyse du concept de probabilité que nous présente R. Carnap. Ce dernier y affirme que les diverses théories de la probabilité, antérieures à la sienne, donnaient lieu à des oppositions entre différentes écoles de pensée. Selon Carnap, cette situation conflictuelle n'a pas sa raison d'être. En effet, nous dit-il, tous les conflits entre les diverses conceptions de la probabilité (la pluralité de significations du terme¹³) peuvent se ramener à une opposition entre deux thèses fondamentales, et Carnap soutient qu'en réalité les deux thèses ne se contredisent pas mais se complètent : ce sont deux concepts de la probabilité différents mais qui sont aussi nécessaires l'un que l'autre à la science. Il y aurait donc, selon Carnap, deux *explicanda* fondamentaux et différents du concept de probabilité, c'est-à-dire la probabilité₁ ou la probabilité logique, et la probabilité₂ ou la probabilité statistique. Alors que la probabilité₁ est une relation entre des propositions qui indique le degré de confirmation d'une hypothèse par des faits, la probabilité₂ concerne la fréquence relative de l'occurrence d'une propriété dans une longue séquence. Les deux *explicanda* différents donneront lieu à la construction de deux *explicata* différents.

Remarquons deux choses à propos de cette argumentation : premièrement, Carnap vient de franchir une étape implicite mais *présupposée* par toutes les *explications* de ce genre : il vient de passer d'une pluralité de significations à une signification univoque pour chacun des concepts de probabilité₁ et de probabilité₂. Cette « réduction » n'est soumise à aucune réglementation explicite dans la procédure de Carnap¹⁴. Deuxièmement, non seulement le schéma carnapien d'une *explication* ne nous permet pas de choisir le plus satisfaisant des *explicata*, mais même la question ne veut plus rien dire. Cela n'aurait aucun sens de dire que l'*explicatum* du

13. Pensons, par exemple, aux diverses significations qu'a reçues le terme « probabilité » depuis d'Alembert et Laplace en passant par Salmin, Kneale, Von Mises, Reichenbach, Popper, etc.

14. Nous ne tenterons pas de trouver ces règles implicites chez Carnap.

concept de probabilité₁ est plus satisfaisant que l'*explicatum* du concept de probabilité₂.

Le problème est le suivant : si on accepte de considérer les diverses théories de la probabilité antérieures à la sienne comme des *explicata* différents du concept de probabilité¹⁵ et que, d'autre part, leur *explicandum* respectif est différent de celui de Carnap¹⁶, alors, avec la réglementation carnapienne, il n'y a aucun moyen de savoir si son *explicatum* est plus satisfaisant que celui de ses prédécesseurs et, qui plus est, la question n'a même aucun sens. C'était pourtant là le but que Carnap assignait à sa théorie de l'*explication*, comme le laisse entendre le passage suivant tiré de *Logical Foundations of Probability* :

/. . . / if a solution for a problem of explication is proposed, we cannot decide in an exact way whether it is right or wrong. Strictly speaking the question whether the solution is right or wrong makes no good sense because there is no clear-cut answer. The question should rather be whether the proposed solution is satisfactory, whether it is more satisfactory than another one, and the like.

(Carnap, 1950, p. 4)

Tournons-nous maintenant vers notre second exemple, c'est-à-dire l'application particulière de la procédure d'*explication* réalisée par C.G. Hempel et P. Oppenheim avec le concept d'explication d'un fait (*explanation*).

2. HEMPEL ET OPPENHEIM SUR L'EXPLICATION DU CONCEPT D'EXPLANATION

Dans un article intitulé « Studies in the Logic of Explanation » paru en 1948, C.G. Hempel et P. Oppenheim nous présentent une analyse logique du concept d'*explanation* tel

15. Il n'est pas nécessaire pour notre argumentation de montrer qu'historiquement ce fut effectivement le cas. La simple possibilité est suffisante. Nous ne voulons pas montrer que Carnap s'est effectivement trompé. Il s'agit plutôt de donner un exemple d'un cas (d'un type de cas) où la procédure carnapienne s'avère insuffisante. Le passage suivant se laisse aisément lire en ce sens :

« One of the main task of any new theory of probability is to supply adequate explicata for the concept of probability /. . . / . »

(Carnap, Préface, 1950, p. vii)

16. R. Carnap soutient que les théories antérieures de la probabilité confondaient les deux sens du concept. Ces théories avaient conséquemment des *explicanda* différents de celui de Carnap.

qu'il est utilisé dans les sciences empiriques. Notons, d'une part, que pour Hempel et Oppenheim, de même que pour Carnap, l'analyse logique d'un concept et l'*explication* d'un concept sont une seule et même chose. Hempel est explicite à ce sujet. Voici, par exemple, comment il nous présente son analyse logique du concept d'*explication* en 1965, dans un essai intitulé *Aspects of Scientific Explanation* :

The construal here set forth is rather, in the nature of an explication, which is intended to replace a familiar but vague and ambiguous notion by a more precisely characterized and systematically fruitful and illuminating one.

(p. 412)

Notons, d'autre part, que l'usage familier mais vague et ambigu qui est fait du concept d'*explication* dans les sciences empiriques ne correspond pas exactement à l'*explicandum* du même concept (le point de départ de l'*explication*) qu'utilisent Hempel et Oppenheim. Ces derniers ne veulent pas décrire des explications scientifiques effectives¹⁷, mais plutôt trouver des normes qui fonderont logiquement ces explications. Il s'agit donc de *créer* un nouveau concept à partir d'un concept familier et vague. Selon Carnap, cette création s'effectue lorsque l'on passe de l'*explicandum* à l'*explicatum* correspondant. Or, dans le cas de Hempel et d'Oppenheim, comme dans le cas de Carnap¹⁸, il y a une création préalable qui est passée sous silence : l'*explicandum* n'est pas une donnée primitive, mais le fruit d'une intervention créatrice de l'analyste. L'*explicandum* de l'*explication* du concept d'*explication* chez Hempel et Oppenheim n'est pas une simple reprise de l'usage du concept dans les sciences empiriques, mais une reconstruction logique de cet usage. Comme on le sait, cet aspect du travail de Hempel et d'Oppenheim échappe complètement à la procédure carnapienne de l'*explication*. Nous reviendrons plus en détail sur cet aspect de l'analyse de Hempel et d'Oppenheim dans le point 3, mais, auparavant, nous examinerons l'*explication* du concept d'*explication* afin de voir si, effectivement, il y a bien création

17. C.G. Hempel, 1965, p. 412 :

« As is made clear by our earlier discussion these models are not meant to describe how working scientist actually formulate their explanatory account. »

18. Dans notre premier exemple, nous avons montré que Carnap opère une « réduction » parmi les diverses significations de ce concept pour obtenir ses deux *explicanda* du concept de probabilité.

d'un nouveau concept lorsqu'on passe d'un *explicandum* à l'*explicatum* correspondant, ainsi que le pense R. Carnap.

2.1 L'*explicandum* du concept d'explication d'un fait chez Hempel et Oppenheim

Si on considère la forme logique d'une *explication* indépendamment de son contenu informationnel, nous disent Hempel et Oppenheim, alors l'explication d'un fait, telle qu'on l'entend habituellement dans les sciences empiriques, est un argument déductif ayant la forme logique suivante :

Le schéma logique d-n (déductif-nomologique) de l'explication d'un fait

$$\begin{array}{rcl} C_1, C_2, \dots C_k & \text{EXPLANANS} & \\ L_1, L_2, \dots L_r & \text{(déduction logique)} & \\ \hline E & \text{EXPLANANDUM} & \end{array}$$

Dans ce schéma, $C_1, C_2, \dots C_k$ sont des énoncés portant sur des conditions particulières, et $L_1, L_2, \dots L_r$ sont des lois générales. Ensemble, ces deux types de proposition forment les prémisses appelées *explanans* d'un argument dont E ou l'*explanandum* (la proposition décrivant le fait à expliquer) est une conséquence logique. Donnons un exemple : Pourquoi le radiateur de cette automobile s'est-il fendu au cours d'une nuit froide ? Réponse :

C_1 : L'automobile est restée dehors toute la nuit.

C_2 : Le radiateur en fer était rempli d'eau et le bouchon était bien fermé.

C_3 : La température est passée de 39° F. à 25° F. au cours de la nuit.

C_k : La plus haute pression que peut supporter le matériel constituant le radiateur est telle et telle.

EXPLANANS

L₁ : Sous 32° F., à pression atmosphérique normale, l'eau gèle.

L₂ : Sous 39,2° F., la pression exercée par une masse d'eau s'accroît à mesure que la température baisse, si le volume en demeure constant ou décroît. Lorsque l'eau gèle, la pression augmente encore.

E

X

P

L

A

N

DÉDUCTION LOGIQUE

A

EXPLANANDUM

T

I

O

N

L_r : Il faudrait mentionner une loi quantitative concernant les variations de la pression de l'eau en fonction de la température et du volume d'eau.

E : Le radiateur de l'automobile s'est fendu au cours de la nuit.

L'explication d'un fait au sens de Hempel et d'Oppenheim est donc une relation logique (la déduction) entre un couple de propositions (*l'explanans*) et une proposition décrivant ce que l'on doit expliquer (*l'explanandum*). Hempel et Oppenheim énoncent ensuite quatre règles que devra respecter tout argument explicatif pour être considéré comme une *explication* valide :

(R₁) : *L'explanandum* doit être une conséquence logique de *l'explanans*.

(R₂) : *L'explanans* doit contenir au moins une loi générale nécessaire à la déduction de *l'explanandum*.

(R₃) : *L'explanans* doit avoir un contenu empirique, c'est-à-dire qu'il doit être testable « en principe », soit par expérimentation, soit par observation.

(R₄) : Les propositions constituant *l'explanans* doivent être vraies — ou approximativement vraies¹⁹.

19. La position de C.G. Hempel s'est modifiée à propos de la vérité des propositions constituant *l'explanans*. Nous y reviendrons plus en détail dans la présentation de *l'explicandum* du concept de loi scientifique.

Dans une analyse logique du concept d'explication d'un fait, on peut faire abstraction de la règle (R₄) et parler d'explication *potentielle*. Il en résulte la définition informelle suivante : expliquer un fait, c'est le subsumer sous une loi générale²⁰. Comme l'écrit C.G. Hempel dans *Philosophy of Natural Science* (la traduction est de Bertrand Saint-Servin) :

Des explications qui rendent compte des faits de semblable manière seront appelées des explications par subsomption sous des lois générales, ou explications *déductives-nomologiques* [. . .] Les lois invoquées dans une explication scientifique seront aussi appelées des *lois de couverture* du phénomène explanandum, et l'on dira que le raisonnement explicatif subsume l'explanandum sous ces lois.

(1966, p. 79)

Une dernière remarque s'impose avant de terminer notre présentation de l'*explicandum* de Hempel et d'Oppenheim : jusqu'ici nous avons considéré la proposition *explanandum* comme une proposition singulière décrivant le fait à expliquer. Cependant, dans l'*explicandum* conçu par Hempel et Oppenheim, l'*explanandum* peut également être une proposition générale ne décrivant pas un fait mais une loi générale ou une théorie. Nous reviendrons plus en détail sur cette particularité du schéma hempelien et oppenheimien un peu plus loin dans notre exposé.

En conclusion de cette première étape de l'*explication* du concept d'*explanation*, on peut dire que Hempel et Oppenheim se conforment assez bien à la procédure carnapienne. Dans leur présentation de l'*explicandum*, ces auteurs nous font comprendre par des explicitations informelles ce qu'ils entendent par *explanation*, et ils nous fournissent un schéma logique, des règles d'utilisation et une définition informelle.

2.2 L'*explicandum* du concept de loi scientifique chez Hempel et Oppenheim

La définition informelle du concept d'*explanation* fait intervenir un concept auxiliaire, celui de loi scientifique, qu'il

20. C.G. Hempel, « Inductive Inconsistencies », in *Synthese*, 12, 1960. Nous utilisons la réimpression dans Hempel, 1965, p. 79 :

« The explanation of a phenomena [. . .] consists in its subsumption under laws or under a theory. »

faut définir préalablement si on veut comprendre le sens de la définition. Par exemple, sans une définition du concept de loi, nous ne pourrions savoir si l'*explanans* en contient une — souvenons-nous de la règle (R₂). Étant donné qu'un *explicandum* au sens de Carnap comprend à la fois un terme et sa signification, on pourrait dire qu'il y a deux *explicanda* du concept d'*explication*. Cependant, il ne s'agit pas de deux *explicanda* indépendants l'un de l'autre (étant chacun un sens distinct du même concept) comme dans le cas des deux *explicanda* du concept de probabilité. On se souviendra que, pour Carnap, le terme « probabilité » est synonyme de deux autres expressions « la probabilité logique » et « la probabilité statistique ». Dans le cas du concept de loi et de la définition du concept d'*explication*, nous avons un *explicandum* à l'intérieur d'un autre *explicandum* : leurs significations respectives ne sont pas indépendantes l'une de l'autre. Cette relation intime entre le sens des deux concepts se manifeste par une certaine circularité de la théorie hempelienne et oppenheimienne de l'explication d'un fait. D'une part, nous avons [E₁ : expliquer] c'est [E₂ : subsumer sous (E₃ : une loi)] et, d'autre part, [E₃ : une loi] c'est [E₄ : une proposition pouvant servir à (E₁ : expliquer)]. À l'intérieur de la définition de E₁, c'est-à-dire à l'intérieur de E₂, nous trouvons E₃ et, à l'intérieur de la définition de E₃, c'est-à-dire à l'intérieur de E₄, nous retrouvons E₁. Si on remplace E₃ (une loi) et E₁ (expliquer) par leur définition respective à l'intérieur des expressions E₂ et E₄, nous obtenons le résultat suivant :

1. Une loi est une proposition pouvant servir à subsumer sous une loi.
2. Expliquer, c'est subsumer sous une proposition pouvant servir à expliquer.

Dans les deux cas, on retrouve le terme à définir dans la définition.

Sans une définition du concept de loi scientifique ne comprenant pas le mot « expliquer », la théorie hempelienne et oppenheimienne de l'explication d'un fait tourne en rond. Or, il se trouve que C.G. Hempel et P. Oppenheim ne nous présentent aucune définition informelle du concept de loi. Tout ce qu'ils nous proposent est une forme idéale (la

proposition de forme universelle conditionnelle) et une série de règles nécessaires mais non pas suffisantes pour garantir qu'il s'agit bien d'une loi. Le problème de la caractérisation de l'*explicandum* du concept de loi est un problème toujours sans solution dans la théorie hempelienne et oppenheimienne de l'explication d'un fait²¹.

Cette particularité de l'analyse du concept d'*explication* n'est pas sans modifier considérablement la procédure de l'*explication* conçue par Carnap. Ainsi, l'*explicandum* du concept de loi n'est pas tiré simplement d'un certain usage qui en est fait dans les sciences empiriques, comme ce fut le cas pour le concept d'*explication*. L'*explicandum* du concept de loi est *surdéterminé*, en ce sens qu'avant même d'aller enquêter sur l'usage du concept, nous savons que sa définition informelle devra respecter certaines exigences qui lui sont imposées par sa fonction de prémisses dans un argument déductif. Mais qu'arrive-t-il si ces exigences sont trop strictes et excluent des lois scientifiques reconnues²² ? Il ne s'agit plus ici de rendre clair et précis un concept vague et imprécis, mais plutôt de rendre explicites certaines implications d'une théorie de l'explication d'un fait. S'agit-il encore d'une *explication* au sens de Carnap ? Hempel et Oppenheim procèdent tout comme s'il s'agissait d'une *explication* du concept de loi. Avec la procédure carnapienne, cette particularité de l'*explicandum* hempelien et oppenheimien du concept de loi passe complètement inaperçue : l'analyste n'est pas tenu de justifier son choix de l'*explicandum*.

Donc, la forme logique idéale d'une loi est la proposition universelle conditionnelle. Hempel et Oppenheim énoncent ensuite cinq règles nécessaires mais non pas suffisantes pour

21. Ce qu'écrivait E. Nagel en 1961 est encore valable aujourd'hui :

« Moreover, these conditions mentioned in these considerations are not asserted to be sufficient (or perhaps, in some cases even necessary) for affixing the label « law of nature » to statements. Undoubtedly statements can be manufactured which satisfy these conditions but which would ordinarily not be called laws, just as statements sometimes called laws may be found which fail to satisfy one or more of these conditions. For reasons already stated, this is inevitable, for a precise explication of the meaning of « law of nature » which will be in agreement with every use of this vague expression is not possible. »

(p. 70)

22. Par exemple, les lois de Kepler ou de Galilée ne satisfont pas aux règles énoncées par Hempel et Oppenheim, ainsi que nous le verrons plus loin dans l'exposé.

nous assurer qu'une proposition particulière est bien une loi scientifique ou a la forme d'une loi scientifique :

(R₁) : Une loi est une proposition vraie ou approximativement vraie.

Remarques :

Comme nous l'avons mentionné un peu plus haut, la position de C.G. Hempel s'est modifiée sur cette question de la vérité des propositions constituant l'*explanans* et même, sur celle de la vérité de l'*explanandum* lorsqu'il s'agit d'expliquer une loi générale. En effet, nous pouvons maintenant introduire dans nos *explanations* des lois qui ne sont qu'approximativement vraies — l'approximation dont il est ici question n'a rien à voir avec la probabilité logique car une loi approximative n'est pas moins probable qu'une loi précise : avec une loi approximative, on peut déduire aussi strictement qu'avec une loi précise, car c'est le résultat de la déduction et non pas la déduction elle-même qui est approximatif. Ainsi, alors que dans « *Studies in the Logic of Explanation* », Hempel et Oppenheim écrivaient (1948, p. 265) : « *The concept of law will be construed here as to apply to true statements only* », dans *Philosophy of Natural Science* (1966, p. 85), le critère de Hempel s'est considérablement adouci :

Nous utilisons donc le mot « loi » en un sens assez large : nous appliquerons aussi ce terme à certains énoncés semblables à ceux dont nous traitons ici mais qui, pour des raisons théoriques, sont connus comme ne valant qu'avec un certain degré d'approximation et sous certaines réserves.

Terminons ces remarques en soulignant que la règle (R₁) peut être mise de côté dans une analyse logique du concept de loi : nous parlons alors de loi *potentielle* ou, selon l'expression de Nelson Goodman (1955), de *lawlike sentence*.

(R₂) : Une loi est une proposition de forme universelle. La forme idéale en est la forme universelle conditionnelle. Symboliquement : $(x) (Fx \supset Gx)$.

Remarque :

La forme conditionnelle de la proposition n'est pas retenue en tant que caractéristique nécessaire, car un énoncé de forme conditionnelle peut être transformé de façon logiquement équivalente en un énoncé de forme non conditionnelle et vice versa. Seule la forme universelle de la proposition est retenue comme une caractéristique nécessaire.

- (R₃) : Une loi est une proposition essentiellement générale, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas se référer à un ensemble fini de cas particuliers. Une loi représente toujours un ensemble potentiellement infini de cas particuliers.
- (R₄) : Une loi est une proposition ne faisant pas mention d'objet, de temps ou de lieu particuliers.
- (R₅) : Une loi est une proposition ne faisant usage que de prédicats purement qualitatifs, c'est-à-dire de prédicats dont un énoncé de leur définition ne fait pas mention d'un objet, d'un temps ou d'un lieu particuliers.

Les règles (R₃), (R₄) et (R₅) sont trop restrictives, car des lois scientifiques reconnues en physique ou en astronomie — par exemple, les trois lois de J. Kepler qui font mention essentielle d'un objet particulier, le Soleil, violant ainsi (R₄) — ne pourraient plus être considérées comme des lois scientifiques. Pour échapper à l'impasse, Hempel et Oppenheim doivent introduire une distinction entre des lois fondamentales et des lois dérivées. Si une proposition ne respecte pas les règles (R₃), (R₄) et/ou (R₅), nous disent Hempel et Oppenheim, elle peut néanmoins recevoir le statut de loi à condition qu'on puisse la dériver d'une loi fondamentale, c'est-à-dire d'une proposition plus générale respectant (R₃), (R₄) et (R₅). Cependant, depuis les objections de E. Nagel dans *The Structure of Science* (1961), cette solution s'est avérée inadéquate. Ainsi que l'écrit C.G. Hempel dans son « Postscript (1964) to *Studies in the Logic of Explanation* » :

As E. Nagel has rightly pointed out, the definition (7.3 b) of the concept of derivative law is too restrictive ; for contrary to the intention indicated in section 6., it bars such laws as Galileo's and Kepler's from the status of derivative laws. This is so because those generalizations cannot be derived from the fundamental Newtonian

laws of mechanics and of gravitation alone — which in effect, would have to be done solely by substituting constant terms for variable occurring in the latter. Actually, the derivation requires additional premises which do not have the character of fundamental laws.

(p. 291-2)

En conclusion de cette première étape dans l'*explication* du concept de loi, on peut dire que Hempel et Oppenheim ne se conforment pas du tout à la procédure telle qu'exposée précédemment. Contrairement à Carnap et à son *explication* du concept de probabilité, et contrairement à leur propre *explication* du concept d'*explication*, Hempel et Oppenheim ne partent pas de l'usage qui est fait dans les sciences empiriques du concept de loi scientifique — les règles énoncées sont même contraires à cet usage dans plus d'un cas. Ils partent plutôt de la fonction que doit jouer une loi dans le schéma logique de l'*explication* d'un fait. Toutefois, il est à remarquer que ces derniers n'enfreignent aucune règle de l'*explication*, puisque le choix de l'*explicandum* échappe complètement à cette procédure. Là où Hempel et Oppenheim transgressent une règle de l'*explication* cependant, c'est dans la clarification de l'*explicandum* du concept de loi. Ils ne réussissent pas à rendre pratiquement clair pour un interlocuteur quelconque leur interprétation du concept de loi. On ne pourrait dire, par exemple, s'il faut continuer à considérer les lois de Kepler et de Galilée comme des lois au sens hempelien et oppenheimien du terme²³. Par suite, étant donné que le concept de loi est une composante de la définition du concept d'*explication*, l'imprécision du premier se répercute sur le second, c'est-à-dire sur l'*explicandum* du concept d'*explication*.

2.3 Les *explicata* des concepts de loi et d'*explication* d'un fait chez Hempel et Oppenheim

Hempel et Oppenheim considèrent un langage formel *L* qui a la structure syntaxique du calcul des fonctions de premier ordre en logique symbolique, sans le signe d'identité. L'alpha-

23. « [...] to make at least practically clear what is meant as the explicandum. What X means by a certain term in contexts of a certain kind is at least practically clear to Y if Y is able to predict correctly X's interpretation for most of the simple ordinary cases of the use of the term in those contexts. »

(Carnap, 1950, p. 4)

bet de L comprend les connecteurs d'énoncés suivants : $\sim$ pour la négation, $\vee$ pour la disjonction, $\bullet$ pour la conjonction, $\supset$ pour l'implication, (x) pour la quantification universelle et $\exists (x)$ pour la quantification existentielle. L comprend également des constantes individuelles (a, b, c, . . .), des variables individuelles (x, y, z, . . .) et des prédicats de divers degrés (F, G, . . .). Une expression²⁴ bien formée en L ne contient aucune variable libre. Tous les prédicats de L sont primitifs et l'on suppose que ce sont tous des prédicats purement qualitatifs.

Hempel et Oppenheim énoncent ensuite une longue série de définitions :

- (D₁) : La *vérité* dans L : S (c'est-à-dire une expression de L) est formellement vraie (ou formellement fausse) si S (ou la négation de S) peut être démontrée dans L.
- (D₂) : L'*équivalence* dans L : Deux expressions sont dites équivalentes dans L si elles sont mutuellement dérivables l'une de l'autre.
- (D₃) : Une expression *singulière* dans L : Une suite de termes de L qui ne contient aucune variable et dont l'argument est une constante individuelle. Ex. $R(a,b)$; $[P(a) \bullet \sim Q(a)]$; $\sim Q(a)$.
- (D₄) : Une expression *atomique* dans L : Une expression singulière ne contenant aucun opérateur. Ex. $R(a,b)$; $P(a)$.
- (D₅) : Une expression *élémentaire* dans L : Une expression atomique ou la négation d'une expression atomique. Ex. $\sim R(a,b)$; $\sim P(a)$.
- (D₆) : Une expression *générale* dans L : Une suite de termes de L consistant en au moins un quantificateur suivi d'une expression de L n'en contenant pas. Ex. $(x) [F(x) \supset G(x)]$; $(x) (y) R(x,y)$; $\exists (x) [P(x) \vee P(a)]$.

24. Nous traduisons le terme anglais « *sentence* » utilisé par Hempel et Oppenheim par le terme français « *expression* » plutôt que par ceux de « *proposition* » ou de « *sentence* ». Nous voulons ainsi souligner le fait que ces expressions sont purement syntaxiques et n'ont aucune signification tant qu'elles ne sont pas interprétées. C'est seulement une fois interprétées, à notre avis, qu'on pourra parler de proposition ou de sentence.

- (D₇) : Une expression *universelle* dans L : Une expression générale ne contenant que des quantificateurs universaux. Ex. $(x) [F(x) \vee F(a)]$; $(x) (y) R(y,x)$.
- (D₈) : Une expression *purement générale* dans L : Une expression générale ne contenant pas de constante individuelle. Ex. $(x) [F(x) \vee G(x)]$ $\exists (x) [P(x) \supset G(x)]$.
- (D₉) : Une expression *purement universelle* dans L : Une expression universelle ne contenant aucune constante individuelle. Ex. $(x) (y) R(y,x)$; $(x) [F(x) \vee G(x)]$.
- (D₁₀) : Une expression *essentiellement générale* dans L : Une expression générale n'équivalant pas à une expression singulière. Ex. L'expression $(x) [P(x) \vee P(a)]$ n'est pas essentiellement générale car elle équivaut à l'expression singulière $P(a)$.
- (D₁₁) : Une expression *essentiellement universelle* dans L : Une expression universelle n'équivalant pas à une expression singulière. Ex. $(x) [F(x) \supset G(x)]$; $(x) (y) R(y,x)$.

Passons maintenant aux définitions des concepts qui nous intéressent plus particulièrement :

- (D₁₂) : Une loi *potentielle fondamentale* dans L : Une expression purement universelle.
- (D₁₃) : Une loi *potentielle dérivée* dans L : Une expression essentiellement universelle.
- (D₁₄) : Une théorie *potentielle fondamentale* dans L : Une expression purement générale.
- (D₁₅) : Une théorie *potentielle dérivée* dans L : Une expression essentiellement générale.

L'*explicatum* du concept d'*explication* dans L est une relation entre un couple d'expressions T et C (l'*explanans*) et une expression singulière E (l'*explanandum*).

- (D₁₆) : 16.1 Un couple ordonné d'expressions (T,C) constitue un *explanans* potentiel pour une expression singulière E, seulement si
1. T est essentiellement générale et C est une expression singulière.

2. E peut être déduite logiquement de T et C conjointement mais non simplement de C.

$$\begin{array}{ll}
 \text{Ex. : } T : (x) [P(x) \supset Q(x)] & T_1 : (x) [P(x) \supset Q(x)] \\
 C : P(a) & C_1 : R(a,b) \bullet P(a) \\
 E : Q(a) & E_1 : Q(a) \bullet R(a,b)
 \end{array}$$

16.2 Un couple ordonné d'expressions (T,C) constitue un *explanans* pour une expression singulière E, si et seulement si

1. T est un *explanans* potentiel pour E.
2. T est une théorie et C est vraie.

Mais voilà, il existe des cas d'*explanation* qui, bien que satisfaisant entièrement aux critères de Hempel et d'Oppenheim, n'en représentent pas moins des auto-explications partielles de l'*explanandum* inacceptables. Considérons le cas suivant :

$$\begin{array}{l}
 T_2 : (x) [P(x)] \\
 C_2 : P(a) \supset R(a,b) \\
 E_2 : R(a,b)
 \end{array}$$

Pour en donner un exemple,

T_2 : Tous les métaux sont conducteurs d'électricité.
 C_2 : Si la tour Eiffel (en métal) est conductrice d'électricité, alors le sommet du mont Everest est recouvert de neige.

E_2 : Le sommet du mont Everest est recouvert de neige.

Par suite, n'importe quelle loi pourrait servir à expliquer n'importe quel fait. Hempel et Oppenheim doivent modifier la condition 2 de la définition 16.1. La définition se lit maintenant comme suit :

- (D_{16a}) : 16.1_a : Un couple ordonné d'expressions (T,C) constitue un *explanans* potentiel pour une expression singulière E, si et seulement si
1. T est essentiellement générale et C est singulière.
 2. E est déductible de T et C conjointement.

3. T est compatible avec au moins une classe d'expressions élémentaires qui a C mais non pas E comme conséquence.

La définition 16.2 n'a pas besoin d'être modifiée. On sait que la nouvelle définition 16.1_a a été remise en question par R. Eberle, D. Kaplan et R. Montague (1961), que Jaegwon Kim (1963) a tenté de réhabiliter la définition hempelienne et oppenheimienne et que Charles C. Morgan (1970) a remis l'entreprise de Kim en question, de sorte que le problème est toujours ouvert — d'ailleurs, un article récent de Brian Cupples (1977) vient de relancer le débat.

2.4 L'explication du concept d'*explication* et l'introduction d'un nouveau concept

Ainsi que nous le savons, la troisième étape d'une *explication* après la présentation de l'*explicandum* et la construction de l'*explicatum* est la validation de l'*explicatum*. Cependant, notre but dans le présent article n'est pas de déclarer valide ou non valide l'*explication* du concept d'*explication* chez Hempel et Oppenheim. Il s'agit plutôt d'en montrer la constitution interne et le fonctionnement. Aussi, ne passerons-nous pas en revue, de façon détaillée, la manière dont l'*explication* de Hempel et d'Oppenheim satisfait les quatre règles formulées par Carnap. Nous tenterons plutôt de répondre à la question que nous avons formulée au tout début de la section 2 : y a-t-il création d'un nouveau concept lorsqu'on passe d'un *explicandum* à un *explicatum* ? Rappelons-nous la définition de Carnap selon laquelle l'*explication* consiste à introduire un nouveau concept exact (l'*explicatum*) afin de remplacer un concept familier mais vague et imprécis (l'*explicandum*) — (Carnap, 1950, p. 577). Dans le schéma logique carnapien de l'*explication*, cette problématique se situe au niveau de la règle (R₁) qui contrôle la relation entre l'*explicandum* et l'*explicatum*. Selon cette règle, l'*explicatum* doit posséder une certaine similarité avec l'*explicandum*. Il ne peut y avoir une correspondance parfaite entre l'*explicandum* et l'*explicatum*, car il n'y aurait aucune création d'un nouveau concept et, donc, pas de passage de l'inexactitude à l'exactitude.

Construisons un tableau avec les différents éléments de la théorie hempelienne et oppenheimienne que nous avons considérés jusqu'à présent, afin de mettre en évidence la relation entre l'*explicandum* et l'*explicatum*.

Les deux catégories divisant verticalement le tableau en deux sont celles d'*explicandum* et d'*explicatum* qui caractérisent la méthode carnapienne de l'*explication*. Les deux catégories divisant horizontalement le tableau en deux sont celles d'*explanation* et de loi, les deux concepts qu'analysent Hempel et Oppenheim. Nous obtenons ainsi quatre casiers vides à l'intérieur desquels nous pouvons disposer les différents éléments constituant l'*explication* hempelienne et oppenheimienne. Toutefois, notons, d'une part, qu'afin de faciliter la comparaison et la compréhension, nous modifierons quelque peu l'*explicatum* de Hempel et d'Oppenheim en remplaçant certaines définitions complexes par les définitions plus simples correspondantes²⁵ et que, d'autre part, nous ferons abstraction de la vérité des propositions en cause — nous parlerons de loi potentielle et d'*explanation* potentielle. Nous obtenons donc le tableau suivant :

25. Par exemple, au lieu de dire qu'une loi potentielle fondamentale est une *expression purement universelle*, nous remplacerons cette définition complexe par une définition plus simple, c'est-à-dire par la définition de cette définition complexe : une expression avec au moins un quantificateur universel et ne contenant aucune constante individuelle.

TABLEAU DE L'EXPLICATION DU CONCEPT D'EXPLANATION
CHEZ HEMPEL ET OPPENHEIM

	EXPLICANDUM	EXPLICATUM
E X P L A N A T I O N	Schéma logique : $C, C_2, \dots, C_k$ <i>explanans</i> $L_1, L_2, \dots, L_r$ (déduction) ← <i>explanandum</i> E (un fait ou une loi) ← <i>explanandum</i> Règles suffisantes : (R₁) : La relation entre l'<i>explanans</i> et l'<i>explanandum</i> est une déduction logique. (R₂) : L'<i>explanans</i> contient au moins une loi nécessaire à la déduction de l'<i>explanandum</i>. Définition informelle : Expliquer, c'est subsumer un fait sous une loi générale ou une théorie.	Définitions : L'<i>explication</i> est une relation entre un <i>explanans</i> (T,C) et un <i>explanandum</i> E dans laquelle : 1. T est une expression a. avec au moins un quantificateur b. n'équivalant pas à une expression singulière c. dérivable d'une théorie plus fondamentale 2. C est une expression ne contenant pas de variable 3. E est une expression ne contenant pas de variable 4. [(T,C) $\supset$ E] a. E peut être déduit de T et C conjointement b. E ne peut être déduit simplement de C
L O I	Forme idéale : (x) [F(x) $\supset$ G(x)]. Règles nécessaires mais non pas suffisantes : (R₂) : La forme universelle de la proposition. (R₃) : La proposition n'est pas logiquement équivalente à un ensemble fini d'énoncés singuliers. (R₄) : La proposition ne fait pas mention d'un objet, d'un temps ou d'un lieu particuliers. (R₅) : La proposition fait uniquement usage de prédicats purement qualitatifs. (R₆) : (R₃), (R₄) et (R₅) ne s'appliquent qu'aux lois potentielles fondamentales. Définition informelle : Aucune	Définitions : 1. Une loi potentielle fondamentale est une expression a. avec au moins un quantificateur b. dont tous les quantificateurs sont universaux c. ne contenant aucune constante individuelle 2. Une loi potentielle dérivée est une expression a. avec au moins un quantificateur b. dont tous les quantificateurs sont universaux c. n'étant pas équivalente à une expression singulière d. dérivable d'une loi potentielle fondamentale Sémantique : Tous les prédicats sont primitifs et on assume qu'ils sont tous purement qualitatifs.

Ce tableau nous présente deux relations entre *explicandum* et *explicatum* : celle relative au concept d'*explication* et celle relative au concept de loi. Nous considérerons les deux séparément.

1. Entre l'*explicandum* et l'*explicatum* du concept de loi, nous trouvons une coïncidence parfaite — tous les éléments compris dans l'*explicatum* se retrouvent dans l'*explicandum*, ainsi que nous l'avons indiqué par des flèches unies dans le tableau. L'*explicatum* n'ajoute rien à l'*explicandum* du concept de loi si ce n'est qu'il répète dans des mots différents ce qui y est présenté. Par exemple, les définitions proposées pour les concepts de loi fondamentale et de loi dérivée dans l'*explicatum* de Hempel et d'Oppenheim ne rendent pas les règles énoncées dans l'*explicandum* plus aptes à conférer le statut de loi à une proposition : il y a en effet des propositions contenant une constante individuelle et n'étant pas dérivables d'une loi plus fondamentale qui sont néanmoins des lois scientifiques — en l'occurrence, les trois lois de Kepler. La signification du concept de loi n'est donc pas plus précisée ou clarifiée par le passage de l'*explicandum* à l'*explicatum*.

2. Entre l'*explicandum* et l'*explicatum* du concept d'*explication*, nous pourrions constater également une coïncidence parfaite si ce n'était d'une légère différence au niveau de l'*explanandum* du schéma logique, que nous avons indiquée par la flèche rayée dans le tableau. Ainsi, l'*explanandum* dans l'*explicandum* du concept d'*explication* peut être, soit un fait particulier, soit une loi générale, alors que l'*explanandum* dans l'*explicatum* de Hempel et d'Oppenheim ne peut être qu'une proposition singulière²⁶. Cette différence cependant, et c'est ce qu'il importe de remarquer, n'en est pas une qui est de nature à rompre la coïncidence entre l'*explicandum* et l'*explicatum*. Il s'agit d'un « accident historique » (pour reprendre les mots de

26. Brian Cupples (1977) reprochera d'ailleurs à B. Brody (1972) de ne pas avoir tenu compte de cette différence. Comme il l'écrit :

« We also remind the reader that the analysis provided in (5) (Brian Cupples fait ici référence à « *Studies in the Logic of Explanation* ») was intended to apply only to explananda that were representable in L by singular sentences. That is, no attempt was made to provide a definition that would encompass explanations of laws. »

Hempel) dû au fait que l'analyse du concept d'*explanation* est incomplète. Hempel et Oppenheim entretiennent d'ailleurs l'espoir de faire disparaître cette différence. Ainsi qu'ils l'écrivent :

The precise rational reconstruction of explanation as applied to general regularities presents peculiar problems for which we can offer no solution at present.

(1948, note 33, p. 273)

L'*explicatum* du concept d'*explanation* ne clarifie donc pas l'*explicandum* du même concept et il ne tend pas à le faire non plus. Les définitions de l'*explicatum* reprennent dans des mots différents ce qui a déjà été présenté dans l'*explicandum*.

Cette coïncidence entre les *explicanda* et les *explicata* des concepts de loi et d'*explanation* a certainement de quoi nous étonner si l'on considère le passage suivant, tiré de *Logical Foundations of Probability* :

Since the explicandum is more or less vague and certainly more so than the explicatum, it is obvious that we cannot require the correspondence between the two concepts to be a complete coincidence.

(Carnap, 1950, p. 5)

Ce qu'ajoute l'*explicatum*, ce sont des modifications purement syntaxiques, c'est-à-dire de nouvelles expressions qui ont toutefois le même sens que les anciennes qu'on veut remplacer. Par exemple, au lieu de dire, comme on le fait dans l'*explicandum*, qu'une loi est une proposition de forme universelle ne faisant pas mention d'un objet, d'un temps ou d'un lieu particuliers, nous dirons dans l'*explicatum* que c'est une expression avec seulement des quantificateurs universaux et ne contenant aucune constante individuelle, c'est-à-dire une expression purement universelle. Le sens du concept de loi est toujours aussi vague et imprécis sauf qu'il est présenté dans un langage formel L. Le passage de l'*explicandum* à l'*explicatum* du concept d'*explanation* est donc le passage de la formulation du sens de ce concept dans un langage naturel (en l'occurrence, l'anglais dans le cas de Hempel et d'Oppenheim) à sa formulation dans un langage formel L. Ce qui y est précisé, c'est l'aspect syntaxique de la définition.

3. UNE NOUVELLE DÉFINITION DE L'EXPLICITATION

3.1 De retour à l'*explication* de Carnap

Dans une *explication*, il s'agit de présenter le sens de l'*explicandum* dans un langage formel. Préalablement à la présentation du sens d'un concept dans un langage formel cependant, il faut avoir déterminé ce sens. Carnap nous propose des maximes qui nous disent comment présenter l'*explicandum* mais non comment le déterminer. Et pourtant, pour que la construction d'une définition formelle devienne déterminante dans le choix d'une *explication* particulière parmi d'autres rivales, il faut une entente préalable de tous les analystes en cause sur un explicandum commun. Or, il se trouve qu'une telle entente est rarement réalisée dans les faits autant en philosophie que dans les sciences empiriques. Les concepts que nous avons considérés jusqu'à présent, ceux de probabilité, de loi et d'explication d'un fait, en sont des exemples privilégiés pour la philosophie des sciences. Si on laisse dans l'ombre le choix de l'*explicandum*, on risque de ne jamais comprendre la nature de ces conflits portant sur la signification des termes. Car, à la rigueur, selon la procédure carnapienne, il y a autant d'*explicata* différents et logiquement équivalents — en supposant qu'ils ont été ou seront construits selon les normes de Carnap — des concepts d'*explication* et de loi scientifique qu'il y a de philosophies des sciences différentes. Il n'y a aucune raison *a priori* pour qu'une philosophie des sciences particulières soit plus formalisable qu'une autre.

La procédure de l'*explication* nous apparaît donc incomplète, d'une part, parce qu'elle ne peut s'appliquer qu'à un nombre relativement restreint de concepts — ceux qui ne sont pas investis de plusieurs significations — et que, d'autre part, elle laisse dans l'ombre un aspect important de cette procédure, à savoir la sélection de l'*explicandum*. Ces caractéristiques de la procédure carnapienne la rendent inutilisable pour l'appréciation d'explicitations particulières effectivement proposées au cours de l'histoire des idées. Nous proposons donc de remédier à cette insuffisance de la méthode carnapienne en ajoutant à sa conception de l'*explication* la composante essentielle qui lui manquait. La composante essentielle d'une

explicitation est une relation entre ce que nous conviendrons d'appeler un *pré-explicandum* et un *explicandum*. Examinons de plus près ce que nous entendons par un *pré-explicandum* en considérant celui à l'œuvre dans l'*explication* du concept d'*explication* chez C.G. Hempel — nous nous limitons désormais aux conceptions hempeliennes et nous ne parlerons plus d'Oppenheim car notre recherche déborde le cadre de « *Studies in the Logic of Explanation* », le seul article que Hempel ait écrit en collaboration avec Oppenheim.

3.2 Le *pré-explicandum* du concept d'*explication* chez Hempel : l'usage pré-existant

Nous utilisons le mot « *pré-explicandum* » afin de distinguer une composante essentielle à toute *explication*, c'est-à-dire le travail antérieur à la clarification de l'*explicandum* et qui consiste à assigner une signification particulière et univoque à un concept. Il ne s'agit pas de dire ici que Carnap et Hempel ne sont pas conscients de ce travail préalable²⁷. L'*explication* n'a jamais été conçue comme une simple reprise de l'usage familier d'un concept mais comme une reconstruction rationnelle. Mais, puisque 1) l'assignation d'un nouveau sens à un concept familier ne s'effectue pas lorsqu'on passe de l'*explicandum* à l'*explicatum* — l'*explicatum* n'étant qu'une reformulation de l'*explicandum* dans un langage formel — et puisque 2) l'assignation d'un nouveau sens à un concept familier est explicitement reconnue comme une composante essentielle de l'*explication*, nous nous demandons pourquoi la procédure carnapienne en fait abstraction ? Il nous reste donc à voir comment on assigne un nouveau sens à un concept familier.

On se souviendra que Hempel disait s'intéresser à un usage pré-existant du concept d'*explication*, c'est-à-dire celui qui en est fait dans des sciences empiriques comme la physique ou l'astronomie. Le *pré-explicandum* hempelien est donc l'usage dont il est ici question. Demandons-nous, à l'aide d'exemples

27. « Hence, the assignment of precise meanings to the terms under explanation becomes a matter of judicious synthesis, or rational reconstruction, rather than of merely descriptive analysis : An explanation sentence does not simply exhibit the commonly accepted meaning of the expression under study but rather proposes a specified new and precise meaning for it. »

(Hempel, 1952, p. 11)

particuliers, quel type de relation il existe entre cet usage pré-existant à l'analyse et l'*explicandum* hempelien du concept d'*explication*. En d'autres mots, voyons si le schéma logique, les règles et la définition informelle du concept d'*explication* chez Hempel incluent ou excluent des cas célèbres d'explication d'un fait en physique et en astronomie. Prenons, par exemple, des lois scientifiques comme celles de Kepler et de Galilée, et des théories comme celles de Newton et d'Einstein dont on se sert pour expliquer des faits empiriques en physique et en astronomie. On se souviendra que dans l'*explicandum* hempelien (contrairement à l'*explicatum*), l'*explanandum* peut être, soit un fait particulier, soit une loi générale : nous considérerons les deux cas séparément.

1) L'explication d'un fait particulier

La première loi de Kepler selon laquelle l'orbite de chaque planète a la forme d'une ellipse et le Soleil est situé à l'un de ses foyers, peut-elle expliquer (au sens de Hempel) l'orbite d'une planète particulière comme celle de la Terre²⁸ ? Il est généralement admis que cette loi, de même que la seconde selon laquelle, à des intervalles de temps égaux, le rayon vecteur allant de la planète au Soleil balaie des aires égales, ou encore la troisième selon laquelle les carrés des temps de révolution autour du Soleil de n'importe quelle planète sont proportionnels aux cubes des distances moyennes du Soleil, expliquent la trajectoire particulière de l'orbite de chaque planète, mais là n'est pas la question. Il nous faut plutôt voir si une proposition décrivant la trajectoire particulière d'une planète comme celle de la Terre peut être déduite logiquement à l'aide de ces lois et d'une proposition singulière selon laquelle la Terre est une planète. Voici ce qu'en pense George Gamow, dans son livre *La gravitation, de la pomme de Newton aux fusées interplanétaires* :

28. Nous avons montré plus haut que cette loi est exclue par les règles de l'*explicandum* du concept de loi chez Hempel et Oppenheim, parce qu'elle fait mention essentielle d'un objet particulier, c'est-à-dire le Soleil. Il est important de remarquer que ce n'est pas ce dont il est question ici. Nous considérons exclusivement l'*explication* du concept d'*explication*, c'est-à-dire que nous considérons non pas le statut de cette proposition de Kepler mais sa *force explicative*. Nous nous en remettons à l'usage — ainsi que Hempel d'ailleurs, comme nous le verrons plus loin — pour continuer à considérer cette proposition comme une loi scientifique.

L'ellipse décrite par la Terre dans son mouvement autour du Soleil ne reste pas invariable, comme si la Terre était l'unique planète du Soleil, elle subit des altérations sous l'influence des forces gravitationnelles des autres membres du système solaire.

(1962, p. 89)

En fait, les lois de Kepler sont des lois approximatives, car seule l'attraction exercée par le Soleil y est considérée, alors que l'orbite particulière d'une planète varie plus ou moins considérablement de la trajectoire elliptique que lui assigne la loi de Kepler selon les autres forces gravitationnelles en présence. De même en est-il pour la loi de la chute libre des corps formulée par Galilée. Ainsi que l'écrit Bernard I. Cohen dans son livre *The Birth of a New Physics* — la traduction est de J. Métadier :

Galilée a démontré mathématiquement que pour un mouvement partant de l'état de repos, dans lequel la vitesse varie de la même proportion dans des intervalles de temps égaux (mouvement appelé uniformément accéléré), les distances parcourues sont proportionnelles aux carrés des temps employés à les parcourir. Puis Galilée montre par l'expérience, que cette loi idéale est vérifiée — nous devons dire : dans certaines limites — par le mouvement sur un plan incliné.

(1960, p. 103)

À l'aide des lois de Kepler et d'une proposition singulière selon laquelle la Terre est une planète, on ne peut déduire strictement une proposition décrivant la trajectoire quasi elliptique de la Terre. Ce qu'on peut en déduire, c'est une proposition qui s'en rapproche plus ou moins. Il est à remarquer que ce qui est en cause ici n'est pas la confirmation empirique des lois de Kepler. Nous disons qu'à l'aide de la proposition (L₁) : l'orbite de chaque planète a la forme d'une ellipse et le Soleil est situé à l'un de ses foyers, et de la proposition (C₁) : la Terre est une planète, on ne peut strictement déduire que la proposition suivante (E₁) : l'orbite de la Terre a la forme d'une ellipse et le Soleil est situé à l'un de ses foyers. Et pourtant, ce qu'on considère couramment être le fait à expliquer dans la trajectoire d'une planète comme celle de la Terre est représenté par la proposition suivante (E₂) : l'orbite de la Terre a une forme quasi elliptique. Néanmoins, on considère généralement que, premièrement, la proposition

de Kepler est une loi scientifique et que, deuxièmement, la proposition de Kepler explique la trajectoire de l'orbite terrestre.

Il en ressort clairement que l'usage du concept d'*explication* dans une science comme l'astronomie et l'*explicandum* du même concept chez Hempel ne coïncident pas : il y a tout au plus une relation de similitude.

2) L'explication d'une loi générale

La situation que nous venons d'exposer se retrouve telle quelle même lorsque l'*explanandum* de l'*explication* n'est pas un fait particulier mais une loi générale. Ainsi, bien qu'il soit généralement admis que la théorie newtonienne de la gravitation universelle explique les lois de Kepler et de Galilée, on peut difficilement dire qu'on peut déduire les deux secondes de la première. Voici, par exemple, ce qu'en pense K.R. Popper :

Il peut y avoir de semblables relations entre deux théories, a_1 et a_2 , même si a_1 n'implique pas logiquement a_2 (nous soulignons) mais est une théorie dont a_2 est une très bonne approximation. (Ainsi, a_1 peut être la dynamique de Newton et a_2 , les lois de Kepler, qui ne dérivent pas étroitement de la théorie de Newton, mais en « dérivent » seulement « avec une bonne approximation » . . .).

(1973, p. 381)

De même, on peut difficilement affirmer sans ambiguïté que la théorie de la gravitation d'Einstein explique, au sens hempelien du terme, la théorie de la gravitation universelle de Newton, bien que généralement on considère la première comme une explication de la seconde. Ainsi que l'écrit Georges Gamow :

/ . . ./ la théorie de la gravitation d'Einstein / . . ./ a supplanté celle de Newton selon laquelle de grandes masses comme le Soleil produisent des champs de force qui font se mouvoir les planètes le long de trajectoires courbes au lieu de lignes droites. Dans la théorie d'Einstein, c'est l'Espace lui-même qui se courbe, tandis que les planètes se meuvent selon les lignes « les plus courtes » possibles, lignes géodésiques de cet espace courbe.

(1962, p. 128)

Il est important de noter à propos de notre argumentation que nous ne voulons pas démontrer (ni même soutenir) la thèse selon laquelle la relation logique entre les lois de Kepler et une proposition décrivant l'orbite terrestre, ou encore celles entre les lois de Kepler, la théorie de Newton et la théorie d'Einstein, ne sont pas des relations de déduction logique. Nous voulons montrer et soutenir une thèse beaucoup plus faible selon laquelle la relation de déduction logique entre ces théories, ces lois et ces propositions décrivant des faits particuliers, n'est pas évidente. Autrement dit, il n'y a pas de correspondance directe entre l'usage pré-existant du concept d'*explanation* dans des sciences comme la physique et l'astronomie (ce que nous avons appelé le *pré-explicandum* hempelien) et l'*explicandum* hempelien du même concept. La relation de similitude (de non-coïncidence, donc nécessitant une intervention de l'analyste) dans la procédure de l'*explication* ne se situe pas entre l'*explicandum* et l'*explicatum* (ainsi que le pensent Carnap et Hempel), mais bien entre le *pré-explicandum* et l'*explicandum*.

Afin de rendre évident le lien entre l'usage du concept d'*explanation* dans des sciences comme la physique et l'astronomie, et l'*explicandum* hempelien du même concept, il nous manque un élément. Dans l'explicitation, cet élément a pour fonction d'établir un lien entre l'usage pré-existant du concept et la définition informelle qu'on trouve dans l'*explicandum*. Nous pensons que le chaînon manquant est l'*interprétation* particulière de l'usage pré-existant du concept que nous propose Hempel et que cette interprétation est fondée sur sa conception de la science et sa pratique philosophique particulières. Ainsi qu'il l'écrit lui-même :

Taking its departure from the customary meanings of the terms, explication aims at reducing the limitations, ambiguities, and inconsistencies of their ordinary usage by propounding a reinterpretation (nous soulignons) intended to enhance the clarity and precision of their meanings as well as their ability to function in hypotheses and theories with explanatory and predictive force.

(Hempel, 1952, p. 12)

3.3 Le lien entre le *pré-explicandum* et l'*explicandum* chez Hempel

La conception de la science de C.G. Hempel est certainement plus complexe et raffinée que les deux thèses qui retiendront notre attention. Il ne s'agit pas de présenter la conception hempelienne de la science dans sa totalité. Nous voulons, au contraire, nous limiter à deux thèses de façon à faciliter la mise en évidence du lien qui les unit à l'*explication* hempelienne du concept d'*explication*. Les thèses retenues sont les suivantes :

- (t₁) : La science est la mise en application de la méthode hypothético-déductive.
- (t₂) : La connaissance scientifique forme un système de propositions ordonnées de façon déductive.

1. La méthode hypothético-déductive

La thèse de Hempel porte sur un aspect particulier de l'entreprise scientifique, c'est-à-dire la recherche théorique. Depuis Francis Bacon, les philosophes considèrent généralement que la recherche théorique en science comprend deux étapes fondamentales : la formulation des hypothèses et leur vérification empirique. C.G. Hempel rejette l'idée d'une méthode mécanique de validation des hypothèses s'appliquant à la première étape, c'est-à-dire un ensemble de règles contrôlant la construction et la formulation des hypothèses, et qui garantirait ainsi leur validité comme le soutiennent les partisans de la philosophie inductiviste des sciences²⁹. Hempel nous propose, en contrepartie, une méthode mécanique de

29. Il peut sembler quelque peu paradoxal d'affirmer que Hempel s'oppose à la conception inductiviste de la méthode scientifique alors qu'il est un des principaux promoteurs de la probabilité logique ou inductive. Il s'agit de deux conceptions différentes de l'induction. Ainsi que l'écrit Hempel :

« / . . . / What determines the soundness of a hypothesis is not the way it is arrived at (it may even have been suggested by a dream or a hallucination), but the way it stands up when tested, i.e. when confronted with relevant observational data. Accordingly, the quest for rules of induction in the original sense of canons of scientific discovery has to be replaced, in the logic of science, by the quest for general objective criteria determining (A) whether, and — if possible — even (B) to what degree, a hypothesis H may be said to be corroborated by a given body of evidence E. This approach differs essentially from the inductivist conception of the problem in that it presupposes not only E but also H as given, and then seeks to determine a certain logical relationship between them. »

C.G. HEMPEL, « Studies in the Logic of Confirmation », dans *Mind*, 54, (1945) ; nous utilisons la réimpression dans Hempel, 1965, p. 5-6.

validation des hypothèses à partir de la seconde étape. Il s'agit de ce qu'on a traditionnellement surnommé la méthode hypothético-déductive qui consiste essentiellement à vérifier empiriquement les implications logiques des hypothèses dont la découverte est laissée à l'intuition des chercheurs. Ainsi que l'écrit Hempel :

La connaissance scientifique, nous l'avons vu, ne se forme pas par l'application d'une procédure d'inférence inductive à des données antérieurement recueillies, mais plutôt en pratiquant ce qu'on appelle souvent « la méthode de l'hypothèse », c'est-à-dire en inventant des hypothèses qui tentent d'apporter une réponse au problème qu'on étudie et en les soumettant ensuite à un contrôle empirique.

(1966, p. 26)

2. La connaissance scientifique forme un système déductif de propositions

La seconde thèse de Hempel que nous retiendrons se rapporte à l'aspect systématique du savoir scientifique. Selon la conception hempelienne, les lois et les théories sont des propositions affirmant qu'il existe une certaine régularité entre certains faits. Leur fonction principale est de servir de prémisse dans des arguments déductifs comme l'explication ou la prédiction. Voici ce que Hempel écrit à ce sujet :

These general laws have the function of establishing systematic connections among empirical facts in such a way that with their help some empirical occurrences may be inferred by way of explanation, prediction and postdiction from other such occurrences.

(1965, p. 171)

Les résultats de la recherche théorique en science viennent ainsi à former une systématisation déductive de propositions. Il est à remarquer que cette seconde thèse de C.G. Hempel est absolument nécessaire logiquement si l'on veut que les théories scientifiques puissent être vérifiées empiriquement comme le suppose la méthode hypothético-déductive.

Maintenant que nous connaissons cette partie de la conception hempelienne de la science, reprenons nos exemples des lois de Kepler, de Galilée et de la théorie de Newton. Le problème est le suivant : si les lois de Kepler et de Galilée ne

peuvent se déduire de la théorie newtonienne, alors cette dernière théorie ne pourra plus être confirmée par les faits empiriques qu'expliquent les lois en question. La conception de la science de Hempel lui fournit des catégories lui permettant de se représenter et de comprendre la relation entre ces lois et cette théorie. Comme nous le savons, il ne s'agit pas pour Hempel de décrire la relation effective mais de mettre en évidence le fondement logique de cette relation. Mais voilà, si on change la conception de la science (prenons par exemple la conception inductiviste), on change en même temps de catégories interprétatives (dans notre exemple, on parlera de données antérieurement recueillies et d'inférence inductive) et, de ce fait, on change l'interprétation de cette relation (dans notre exemple, on dira que la théorie de Newton peut être induite à partir des lois d'observation de Kepler). Poursuivons notre questionnement par une réflexion critique de K.R. Popper portant sur la façon dont on a interprété la relation entre les lois de Kepler et de Galilée, et la théorie newtonienne :

It is often asserted that Newton's theory can be induced or even deduced from Kepler's and Galileo's laws. But it can be shown that Newton's theory [...] strictly speaking contradicts Kepler's and also Galileo's.

(1962, p. 62)

En fait, ce que Popper veut dire, c'est qu'il y a plusieurs interprétations possibles de la relation entre les lois de Kepler et de Galilée et la théorie de Newton. Ainsi, C.G. Hempel parle de déduction logique, K.R. Popper soutient qu'il n'y a pas de déduction logique stricte, Pierre Duhem, qu'il y a incompatibilité logique³⁰ alors que Newton lui-même semblait penser que sa théorie pouvait être induite des lois de Kepler³¹. Le conflit d'interprétations ne se situe pas au niveau

30. « Bien loin donc, que le principe de la gravité universelle puisse se tirer par la généralisation et l'induction des lois d'observation que Kepler a formulées, il contredit formellement à ces lois. Si la théorie de Newton est exacte, les lois de Kepler sont nécessairement fausses. »
(P. Duhem, 1906, p. 293)

31. « Yet Newton himself asserted that he had wrested its functional principles from experience by induction. In other words, Newton asserted that the truth of his theory could be logically derived from the truth of certain observation-statements. Although he did not describe these observation-statements precisely

du fait lui-même, puisque autant Hempel³² que Popper³³ et Duhem reconnaissent qu'il y a une certaine incompatibilité entre les lois de Kepler et la théorie de Newton. Cependant, pour Hempel, ce fait semble moins important — puisqu'il ne sent pas le besoin de l'expliquer — que pour Popper et Duhem qui soulignent son importance explicitement. Popper parlera de la déduction logique de propositions qui, elles, ne sont qu'approximatives, mais sans que cela entraîne la falsification des lois de Kepler et de la théorie de Newton, et Duhem, au contraire, mettra l'accent sur leur incompatibilité afin de montrer que les théories scientifiques ne sont qu'approximatives. La conception de la science particulière à chacun de ces auteurs fournit les catégories et les concepts nécessaires à l'interprétation de l'usage pré-existant du concept d'*explication* dans les sciences empiriques. L'*explicandum* hempelien du concept d'*explication* apparaît donc comme une interprétation de son usage à la lueur d'une conception particulière de la science.

3.4 Une nouvelle définition de l'explicitation

Dans la procédure carnapienne de l'*explication*, il s'agit de passer d'un *explicandum* à l'*explicatum* correspondant, c'est-à-

it is nevertheless clear that he must have been referring to Kepler's laws, the laws of the elliptic motions of the planets. And we can still find prominent physicists who maintain that Kepler's laws can be derived inductively from observation-statements, and that Newton's principles can in turn be derived entirely, or almost entirely, from Kepler's laws. »

(K.R. Popper, 1962, p. 185)

32. « [...] the principles of Newtonian mechanics also explain certain « general facts », i.e. empirical uniformities such as Kepler's laws of planetary motion ; for the latter can be deduced from the former.

(Hempel nous renvoie ensuite à la note 2, en bas de page) : *More accurately : it can be deduced from the principles of Newtonian mechanics that Kepler's laws hold in approximation, namely, on the assumption that the forces exerted upon the planets by celestial objects other than the sun (especially other planets) are negligible. »*

C.G. Hempel, « The Theoreticians Dilemma : A Study in the Logic of Theory Construction », dans H. Feigl, M. Scriven et G. Maxwell (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II, 1958 ; nous utilisons 1965, p. 173-4.

33. « Il peut y avoir de semblables relations entre deux théories, a_1 et a_2 , même si a_1 n'implique pas logiquement a_2 mais est une théorie dont a_2 est une très bonne approximation. (Ainsi, a_1 peut être la dynamique de Newton et a_2 , les lois de Kepler, qui ne dérivent pas étroitement de la théorie de Newton, mais en 'dérivent' seulement 'avec une bonne approximation' . . .). »

(Popper, 1973, p. 381)

dire de présenter le sens d'un concept dans un langage formel. Cependant, préalablement à cette présentation, il faut avoir déterminé ce sens. Nous sommes maintenant en mesure de décrire comment on assigne un sens à un concept dans une *explication*.

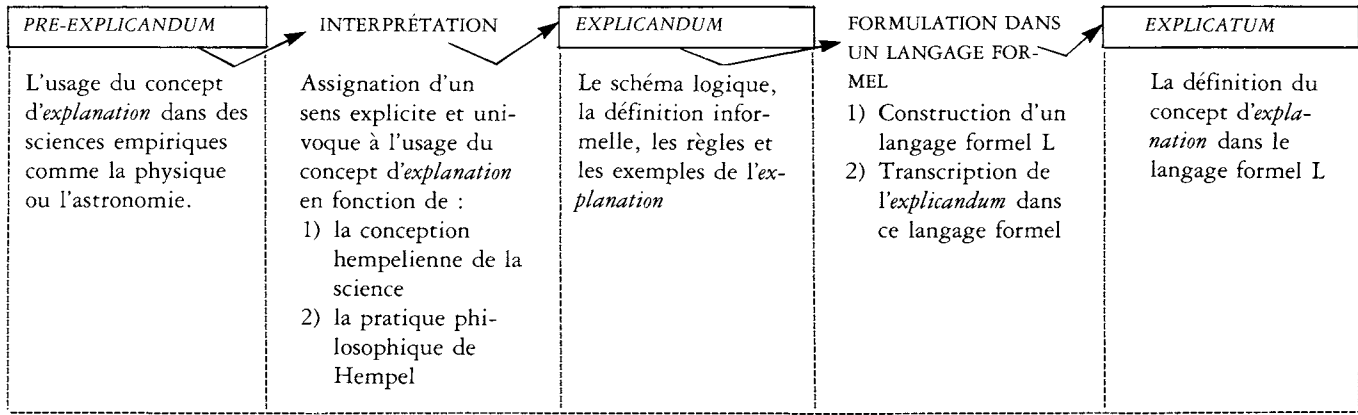
Le *pré-explicandum* hempelien, c'est-à-dire l'usage du concept d'*explication* dans les sciences empiriques, est interprété, et l'*explicandum* hempelien, c'est-à-dire le sens univoque du concept analysé, est le fruit de cette interprétation. Par *interprétation*, nous entendons la démarche qui consiste à donner un sens explicite et univoque à l'usage pré-existant et familier d'un concept, dans des mots spécialisés, qui sont issus d'une théorie ou de conceptions particulières. Cependant, une interprétation ne consiste pas simplement à utiliser certains concepts spécialisés, car le genre de pratique philosophique et les conceptions de l'analyste sur sa pratique y sont également pour quelque chose. Comme on le sait, C.G. Hempel se rattache à la tradition de la philosophie analytique : c'est donc par une reconstruction logique que Hempel passera en définitive de son *pré-explicandum* à son *explicandum*.

Schématisons maintenant ce qu'il nous semble être les éléments constitutifs et le fonctionnement de l'*explication* du concept d'*explication* chez Hempel (voir le tableau de la p. 104) :

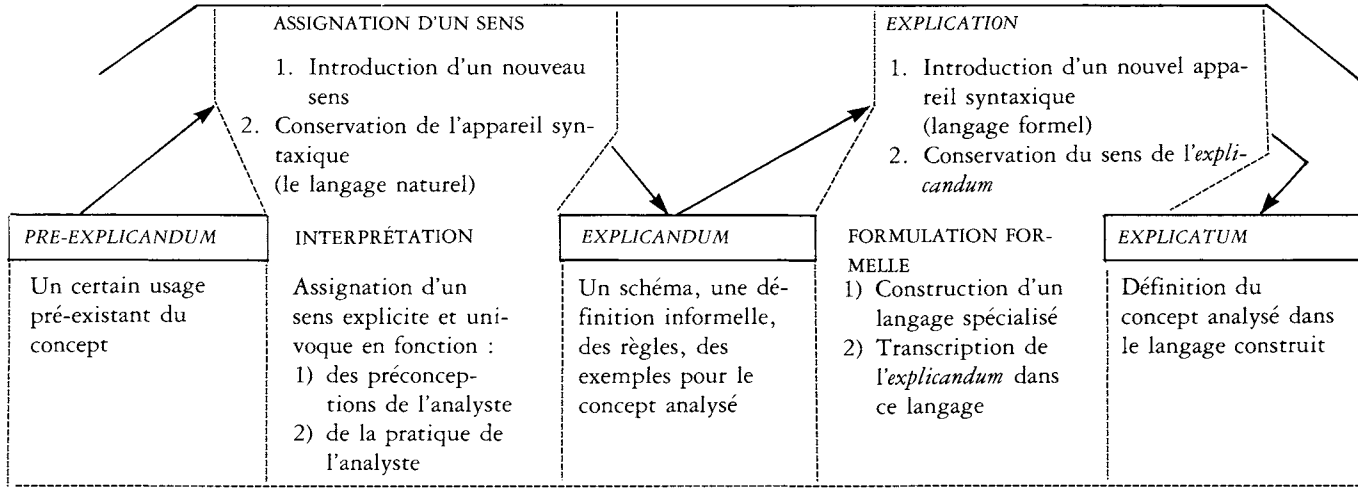
L'explicitation d'un concept consiste à passer d'un certain usage pré-existant du concept (le *pré-explicandum*) à une interprétation de cet usage (le couple *explicandum/explicatum*). Comme on s'en doute certainement déjà, les composantes de ce que nous avons appelé une interprétation ne sont pas strictement déterminées en nombre et en nature. Mais voilà, comment fait-on pour déterminer ces composantes ?

Le problème est le suivant. Nous avons un terme et sa signification (l'*explicandum*) qui nous sont présentés sous la forme d'une définition informelle. Par exemples :

- (d₁) C. G. Hempel : Expliquer (*definiendum*), c'est subsumer sous une loi ou sous une théorie (*definiens*).
- (d₂) P. Duhem : Expliquer (*definiendum*), c'est dépouiller la réalité des apparences (*definiens*).



Généralisons maintenant ce schéma et parlons d'explicitation :
EXPLICITATION D'UN CONCEPT



Il nous faut, premièrement, trouver l'usage pré-existant du terme qui incite l'analyste à établir une relation synonymique entre les deux expressions linguistiques composant la définition informelle : le *definiendum* et le *definiens*. Dans les deux exemples ci-haut, (d₁) et (d₂), c'est le contexte d'énonciation (en l'occurrence, les deux livres de ces auteurs) qui nous a permis de déterminer que l'usage en question est celui qu'on en fait dans des sciences empiriques comme la physique ou l'astronomie. Bien que Duhem et Hempel partent du même *pré-explicandum*, ils arrivent, cependant, à des *explicanda* différents : chacun nous en présente une interprétation différente. En deuxième lieu, il nous faut donc trouver ce qui fonde ces interprétations différentes. Dans les deux exemples (d₁) et (d₂), nous avons trouvé ces fondements dans les préconceptions et la pratique philosophique différentes des deux auteurs : l'hypothético-déductivisme et la pratique philosophique analytique de Hempel, et le conventionnalisme et la pratique philosophique non analytique de Duhem.

Cependant, la catégorie d'*interprétation* est si large qu'on pourrait y inclure *a priori* une infinité d'éléments. Il est important de noter que nous ne voulons pas présenter une théorie de l'explicitation mais un schéma et une définition de l'explicitation nous facilitant la description d'explicitations particulières. Dans une étude d'explicitations effectivement proposées au cours de l'histoire des idées, c'est l'étude elle-même qui débrouillera *a posteriori* cette question. Cela est suffisant pour le but que nous poursuivons, à savoir fournir des outils conceptuels nous permettant de nous représenter et d'apprécier la valeur d'explicitations effectivement proposées au cours de l'histoire des idées. Avant de passer à la question de l'appréciation des explicitations particulières, ajoutons quelques remarques.

Plutôt que de limiter la définition de l'explicitation à la relation entre un *explicandum* et un *explicatum*, nous proposons d'y ajouter une autre relation plus fondamentale entre le *pré-explicandum* et l'*explicandum*. Cette dernière relation nous semble très proche de ce qu'on entend habituellement par le terme « expliciter » en français. Le passage de l'*explicandum* à l'*explicatum* ne touche qu'à l'aspect syntaxique de la définition

du concept mais ne modifie pas le sens initial présenté dans l'*explicandum*. De plus, ainsi que nous l'avons montré pour Carnap et pour Hempel, le passage de l'*explicandum* à l'*explicatum* correspondant *présuppose* que nous soyons passés préalablement d'un *pré-explicandum* à un *explicandum*, c'est-à-dire que nous ayons déterminé un sens univoque du concept. C'est pourquoi cette dernière relation est plus fondamentale. Nous considérerons cependant qu'une explicitation est incomplète (mais non inadéquate) lorsqu'elle reste sans *explicatum*. La précision dans la formulation d'une définition est certainement un idéal vers lequel tend toute explicitation.

4. L'EXPLICITATION ET L'APPRÉCIATION D'EXPLICITATIONS PARTICULIÈRES

Un des grands mérites de la théorie de l'*explication* de R. Carnap est de rendre explicites les règles de cette procédure. Nous pouvons ainsi juger si l'*explication* d'un concept particulier est satisfaisante ou non, selon qu'elle répond ou non aux règles énoncées. Carnap nous fournit des critères pour apprécier la valeur d'une entreprise comme celle de Hempel. Nous avons déjà montré que l'*explication* hempelienne et oppenheimienne du concept d'*explication* ne satisfait pas à la règle (R₁) sur la similitude entre l'*explicandum* et l'*explicatum*. L'*explicatum* de Hempel et d'Oppenheim ne rencontre que partiellement la règle (R₂) selon laquelle la signification de l'*explicatum* doit être présentée sous la forme d'une définition formelle, et celle-ci doit pouvoir s'incorporer à un système conceptuel. En effet, nous avons montré comment l'*explicatum* de Hempel et d'Oppenheim repose sur une série de problèmes non résolus, autant au niveau de la définition informelle du concept de loi et de sa transcription dans le langage formel L qu'au niveau de la définition formelle de l'opération de subsomption sous des lois. D'autre part, nous pensons que les règles (R₃) selon laquelle l'*explicatum* doit être « fertile » et (R₄) selon laquelle l'*explicatum* doit être simple, ne peuvent s'appliquer au stade où en est la construction de l'*explicatum* hempelien. En définitive, l'étude de Hempel et d'Oppenheim n'est pas une *explication* au sens de Carnap mais forme les bases d'un programme de recherche en ce sens.

Le schéma de l'explicitation que nous proposons semble, au contraire, échapper à toute forme de réglementation. Il est difficile de voir sur quelle(s) base(s), on pourrait affirmer qu'une interprétation particulière est plus satisfaisante qu'une autre. De plus il n'apparaît pas de façon évidente ce que nous gagnons à ajouter ainsi un *pré-explicandum*.

Avant de répondre à ces questions, un point doit être clarifié. Ce n'est pas nous, ni notre schéma, qui inventons le phénomène de la pluralité de significations d'un concept. Plusieurs concepts sont théoriquement investis de plusieurs significations — les concepts de loi scientifique, d'explication d'un fait et de probabilité en sont des exemples privilégiés pour l'épistémologie — et ce n'est pas en faisant abstraction du phénomène en question qu'on prouve qu'il n'existe pas ou qu'il est moins troublant. Ainsi que nous l'avons montré, autant Carnap que Hempel doivent faire face au problème et le résoudre avant de commencer leur *explication* respective. Cette étape est complètement passée sous silence dans la théorie carnapienne de l'*explication*. Notre schéma, au contraire, veut mettre cette étape en évidence.

De plus, la procédure carnapienne est nettement insuffisante lorsqu'il s'agit de considérer une explicitation comme celle de Pierre Duhem par exemple. Duhem ne formalise pas son *explicandum*. Bien au contraire, il concentre presque exclusivement son intérêt sur la relation entre le *pré-explicandum* et l'*explicandum* : on sait que, dans *La théorie physique, son objet, sa structure*, Pierre Duhem nous présente sa conception de la science (le conventionnalisme), son interprétation de l'usage pré-existant de l'explication d'un fait et les raisons pour lesquelles, selon lui, « une théorie physique n'est pas une explication ». Non seulement la procédure carnapienne nous empêche-t-elle d'apprécier à sa juste valeur l'explicitation que nous présente Pierre Duhem de l'explication d'un fait, mais encore elle favorise d'emblée l'explicitation hempelienne du même concept (la trouvant plus satisfaisante selon ses critères) simplement parce que Hempel fait usage d'un langage formel L pour le définir.

Essayons de voir maintenant si l'explicitation hempelienne est réellement plus adéquate que celle de Duhem. Pour

ce faire, nous aurons besoin de règles explicites. Une entreprise descriptive et normative à la fois, n'est-ce pas là quelque chose de paradoxal ? Il nous semble que non. Les règles que nous énoncerons n'ont pas pour but de fournir une théorie ou le schéma idéal de l'explicitation mais bien de corriger certaines insuffisances particulières que nous aurons remarquées dans nos analyses d'explicitations particulières. Ces règles ne peuvent donc pas garantir qu'une explicitation particulière est adéquate. Cependant, elles peuvent rendre inadéquates les explicitations particulières qui ne les respectent pas. De plus, le nombre de ces règles est indéterminé et peut toujours augmenter selon les insuffisances particulières que nous rencontrerons dans des descriptions futures d'explicitation de concepts.

Posons, dès à présent, deux règles que devra respecter toute explicitation :

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

L'acceptabilité dont il est ici question dans la règle (R₂) est assez floue. Son but n'est pas de trancher catégoriquement mais de mettre en évidence et d'apprécier. Nous définissons le terme de la façon suivante : une conception est acceptable lorsqu'elle est pertinente et « à propos » dans un domaine particulier de recherche. Par exemple, l'intervention de conceptions religieuses dans une description du fonctionnement interne de l'entreprise scientifique nous apparaît « mal à propos » : ces conceptions sont pertinentes dans une étude du rapport entre la science et la religion. De même en est-il lorsqu'on utilise des conceptions révolues qui ont été abandonnées par la majorité des chercheurs dans le domaine concerné. Regardons maintenant ces deux règles à l'œuvre sur les explicitations du concept d'explication d'un fait proposées par Duhem et par Hempel.

Chose étonnante, l'interprétation hempelienne ne satisfait pas entièrement notre règle (R₁) portant sur la présentation claire du lien entre le *pré-explicandum* et l'*explicandum*. Repre-

nous l'exemple de la loi de Galilée et de la théorie de Newton, afin de montrer l'ambiguïté dans l'interprétation hempelienne. Ainsi que l'écrit Hempel dans un article intitulé « Deductive-Nomological vs. Statistical Explanation » :

For example, the uniformity expressed by Galileo's law for free fall can be explained by deduction (nous soulignons) from the general laws of mechanics and Newton's law of gravitation, in conjunction with statements specifying the mass and radius of the earth.

(1962, p. 100-1)

Nous retrouvons dans ce passage l'*explicandum* hempelien selon lequel « expliquer, c'est déduire l'*explanandum* de l'*explans* ». Mais, d'autre part, il y a le *pré-explicandum* dont le lien avec l'*explicandum* n'est pas sans ambiguïté. Alors qu'au niveau de la pratique philosophique de Hempel, ce lien est clair : l'*explicandum* n'est pas une simple reprise de l'usage mais une reconstruction rationnelle du *pré-explicandum* — ce qui explique la non-coïncidence entre les deux. Au niveau des préconceptions de Hempel, il en va tout autrement. Voici comment Hempel s'en sort dans une note en bas de page du même article :

More accurately (nous soulignons) the explanation of a general law by means of a theory will usually show (1) that the law holds only within a certain range of application, which may not have been made explicit in its standard formulation ; (2) that even within that range the law holds only in close approximation but not strictly. This point is well illustrated by Dubem's emphatic reminder that Newton's law of gravitation far from being an inductive generalization of Kepler's laws, is actually incompatible with them and that the credential of Newton's theory lie rather in its enabling us to compute the perturbations of the planets, and thus their deviations from the orbits assigned to them by Kepler.

(1962, note 4, p. 100)

Ce qui est ambigu dans ce passage, c'est le sens à accorder à l'expression « *more accurately* ». Il faudrait que Hempel nous explique pourquoi il continue à considérer la relation entre les lois de Kepler et de Galilée et la théorie de Newton comme une *explanation* valide bien qu'elle ne satisfasse pas à sa règle de déduction logique. Il y a donc réellement une ambiguïté dans le lien entre le *pré-explicandum* et l'*explicandum* chez Hempel.

L'interprétation de Pierre Duhem, au contraire, est sans ambiguïté sur cette question. Comme on le sait, Duhem soutient que la théorie physique n'est pas une explication mais une hypothèse, un système de concepts qui représente approximativement la réalité. Ainsi qu'il l'écrit :

Une théorie physique n'est pas une explication. C'est un système de propositions mathématiques, déduites d'un petit nombre de principes, qui ont pour but de représenter aussi simplement, aussi complètement et aussi exactement que possible, un ensemble de lois expérimentales.

(1906, p. 24)

Dans certains cas, nous dit Duhem, comme par exemple la théorie acoustique, on peut atteindre la quasi-certitude et déduire strictement des propositions décrivant le fait à expliquer, mais dans la majorité des cas « la théorie ne peut atteindre ce degré de perfection ».

Tournons-nous maintenant vers notre règle (R₂). Les thèses que soutient C.G. Hempel (t₁ : la science est la mise en application de la méthode hypothético-déductive ; et t₂ : le corps des connaissances scientifiques forme un système déductif de propositions) sont-elles acceptables ? Il est évident que nous ne pourrions jamais trancher de façon catégorique une question semblable, mais là n'est pas notre but. On peut noter que cette conception purement *interniste* de la science est aujourd'hui de plus en plus remise en question, autant par des historiens, des sociologues, des politicologues que des philosophes des sciences. On tend maintenant à considérer des caractéristiques plus *externes* et à les incorporer à une nouvelle conception de la science.

Pierre Duhem donne également son appui à ces deux thèses. Si l'on s'en tient à nos règles (R₁) et (R₂) donc, l'interprétation de Duhem semble plus satisfaisante que celle de Hempel : en effet, les deux soutiennent des thèses également acceptables, mais l'interprétation de Hempel présente une ambiguïté majeure non résolue. Mais voilà, l'interprétation de Duhem fait intervenir un ensemble de conceptions religieuses (t₃) que nous n'exposerons pas ici mais qui nous semblent difficilement acceptables : d'une part, ces thèses sont

« mal à propos » et, d'autre part, ce sont des conceptions dépassées. Il faudrait donc voir les conséquences de ces conceptions religieuses avant de nous prononcer définitivement.

Même si dans de nombreux cas on ne peut trancher ces questions catégoriquement avec nos règles (R_1) et (R_2), le fait de se les poser, en plus de nous éclairer sur la nature de l'explicitation que nous analysons, nous permet d'en examiner les fondements. Cela nous semble suffisant pour l'appréciation d'explicitations particulières et c'est là la fonction que nous avons assignée à notre schéma descriptif de ce genre d'explicitation.

CONCLUSION

Nous concluons cet article par une réflexion sur notre propre démarche qui consistait à expliciter le concept d'explicitation et à le différencier du concept d'explication.

Nous avons introduit une distinction entre deux genres d'explication, soit l'explication d'un concept que nous avons appelée une explicitation, et l'explication d'un fait que nous avons appelée une explication. Cependant, il ne s'agit pas de distinguer un concept d'un fait mais bien de montrer que, dans les deux cas, on procède de façon différente pour les expliquer. Ainsi, alors qu'une explicitation est une relation d'interprétation entre un *pré-explicandum* et un couple formé d'un *explicandum* et de l'*explicatum* qui lui correspond, l'explication est une relation de déduction logique entre un *explanans* et un *explanandum*. Alors qu'un *explicandum* correspond à une interprétation d'un usage pré-existant d'un concept familier sur la base des préconceptions et de la pratique de l'analyste, l'*explanandum* correspond à une proposition décrivant un fait, celui que l'on doit expliquer. Alors que dans une explicitation, il s'agit de clarifier le sens d'un concept, dans une explication, il s'agit de montrer, qu'étant données les conditions particulières entourant l'occurrence d'un événement et d'une loi générale correspondante, l'occurrence de ce fait aurait pu être prédite. Il en résulte les deux définitions suivantes :

Expliciter, c'est clarifier la signification d'une expression linguistique au moyen d'autres expressions linguistiques sémantiquement équivalentes et dont le sens est supposé connu.

Expliquer, c'est énoncer les conditions nécessaires et suffisantes à la réalisation d'un fait empirique.

Une des différences fondamentales entre ces deux genres d'explication est certainement la suivante : alors que dans une explication le recours aux faits empiriques est essentiel, dans une explicitation, c'est le sens des expressions linguistiques qui est essentiel. Les explicitations ne nous procurent pas de l'information sur le monde empirique comme le font les explications, mais sur le sens d'expressions linguistiques. Les explicitations sont, en définitive, des conventions à l'effet que tel ou tel concept aura telle ou telle signification. Cependant, les conventions dont il est ici question ne sont pas arbitraires : elles sont parfaitement justifiables, en ce sens qu'elles doivent permettre d'atteindre les buts que se fixe celui qui explicite. L'explicitation délimite l'étendue de la signification d'un concept, c'est-à-dire qu'elle fixe quelles seront les expressions sémantiquement équivalentes sur la base d'une décision que l'analyste doit justifier. Les limites de la signification d'un concept sont déterminées par des règles (explicites ou non), c'est-à-dire des directives qui peuvent être transgressées sans que ces mêmes règles soient déclarées fausses ou inadéquates. Les explications, au contraire, énoncent des conditions nécessaires et suffisantes qui ne peuvent être transgressées sans que ces mêmes conditions soient déclarées fausses ou inadéquates. Ainsi, si une *explication* particulière transgresse les règles de la procédure carnapienne de l'*explication*, ce ne sont pas les règles de la procédure qui seront remises en question mais bien l'*explication* particulière. Cependant, si l'orbite d'une planète particulière déviait de beaucoup de la forme elliptique que lui assigne la première loi de Kepler, alors ce serait la loi de Kepler et non pas l'orbite de la planète qui serait remise en cause. Cette dernière caractéristique est de prime importance pour l'appréciation d'une explicitation particulière, car on ne peut invalider une explicitation en pointant des faits ou une

signification exclue par l'explicitation. Ce sont les raisons fondant la décision de l'analyste qui sont déterminantes.

Notre distinction entre expliquer et expliciter est assez similaire à celle introduite par Hempel entre ce qu'il appelle une *meaning analysis* et une *empirical analysis*, sauf que la nôtre porte sur le concept d'explication alors que la sienne porte sur le concept de définition. Notre distinction nous semble donc plus générale, puisque la définition (au sens où Hempel l'entend ici) est une forme d'explicitation.

Dans son *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science* (1952), C.G. Hempel nous présente ce qu'il entend par une *empirical analysis* : l'*analyse empirique* est une forme de définition qui énonce des conditions nécessaires et suffisantes à la réalisation des faits. Sa validation requiert donc une enquête empirique. À l'*empirical analysis*, Hempel oppose la *meaning analysis* dont il nous présente trois sortes.

1. La *définition nominale* est une stipulation à l'effet qu'une expression donnée (le *definiendum*) est synonyme d'une autre expression (le *definiens*). Sa validation ne requiert qu'une analyse du sens des termes. Elle est la première sorte de *meaning analysis* que présente Hempel.

Considérons, par exemple, la thèse souvent répétée selon laquelle la biologie ne parviendra jamais à définir la vie. Il ne s'agit pas de dire que les biologistes sont incapables de présenter une *définition nominale* du terme, c'est-à-dire stipuler qu'une autre expression linguistique sera sémantiquement équivalente au terme « vie ». La thèse affirme plutôt que les biologistes ne parviendront jamais à énoncer les conditions nécessaires et suffisantes à la réalisation de phénomènes considérés comme des instances de la vie.

2. Une autre forme de *meaning analysis* est la *définition analytique* ou l'analyse sémantique descriptive. Tout comme la définition nominale, la définition analytique s'occupe d'expressions linguistiques et de leur sens. Cependant, à la différence de la définition nominale qui introduit toujours une nouvelle expression par stipulation, la définition analytique reprend une expression déjà en usage (l'*analysan-*

dum) et rend sa signification explicite en nous fournissant une expression linguistique synonyme (l'*analysans*) dont le sens est supposé connu. Les définitions que nous présentent habituellement les dictionnaires en sont de bons exemples.

3. La dernière forme de *meaning analysis* est l'*explication*. L'*explication* ou l'analyse sémantique constructive s'occupe également d'expressions linguistiques et de leur sens mais, contrairement à la définition analytique, elle ne reprend pas tel quel l'usage d'un terme mais le reconstruit rationnellement.

Si l'analyse empirique énonce des conditions nécessaires et suffisantes à la réalisation de phénomènes, alors elle a le caractère d'une *explication*. Par suite, écrit Hempel :

Empirical analysis in terms of general laws is a special case of scientific explanation, which is aimed at the subsumption of empirical phenomena under general laws or theories.

(1952, p. 8-9)

Tout comme Hempel fait de l'analyse empirique une forme particulière d'explication d'un fait (*explanation*), nous pensons que la définition nominale, la définition analytique et l'*explication* sont des cas spéciaux de l'explicitation. Dans une explicitation, tout comme dans la définition d'un concept, il s'agit de rendre explicite le sens d'expressions linguistiques, en fournissant d'autres expressions synonymiques dont le sens est supposé connu. Cette définition correspond tout à fait à l'usage coutumier qui est fait du terme « expliciter ».

On peut rapidement montrer que la définition est un cas particulier de l'explicitation de la façon suivante :

Considérons l'explicitation du concept d'*explication* que nous présente R. Carnap et notre propre explicitation du concept d'explicitation. Carnap nous propose la définition suivante :

L'*explication*, c'est l'introduction d'un concept clair et précis (l'*explicatum*) à la place d'un concept vague et imprécis (l'*explicandum*).

Notons tout d'abord, à propos de cette définition, qu'il s'agit d'une définition informelle et non pas d'une *explication* :

les constructions formelles dans *Logical Foundations of Probability* se font autour du concept de probabilité et non autour du concept d'*explication*. Dans sa présentation de la procédure d'*explication*, Carnap n'introduit pas un concept plus précis à la place d'un concept familier mais vague. Sa procédure ne s'applique pas à sa présentation de la procédure. Il s'agit plutôt d'une *définition nominale* : Carnap stipule que l'expression « explication » est synonyme de l'expression « l'introduction d'un *explicatum* à la place d'un *explicandum* ».

Notre définition de l'explicitation, au contraire, s'applique autant à l'*explication* du concept de probabilité qu'à la présentation de la procédure d'*explication* (la définition nominale). L'explicitation se situe donc à un niveau de généralité plus grand que l'*explication* de Carnap et que la définition nominale de Hempel puisqu'elle s'applique aux deux.

Demandons-nous premièrement quel est le *pré-explicandum* de Carnap. Comme on le sait, Carnap, qui en fait explicitement mention dès le début de sa présentation, puise l'usage pré-existant des termes comme *explication*, *explicandum* et *explicatum* dans une certaine tradition philosophique allemande dont E. Kant et E. Husserl sont d'éminents représentants (cf. Carnap, 1945, p. 513). Bien que Carnap distingue bien son usage du leur — et c'est pourquoi il s'agit d'une définition nominale et non d'une définition analytique —, certains liens l'y rattachent encore puisqu'il sent le besoin de mentionner ses sources. D'autre part, l'interprétation de ce *pré-explicandum* repose, chez Carnap, sur les préconceptions et la pratique d'une tradition philosophique bien connue, la philosophie analytique.

Notre schéma s'applique donc bien à la démarche de Carnap. De plus, il montre que la définition de Carnap n'est pas une simple stipulation à l'effet que deux expressions sont synonymiques, ainsi que le pense Hempel. Pour poser cette relation de synonymie, il faut des justifications. La définition hempelienne de la définition nominale passe donc complètement à côté de cet aspect de la stipulation qui la rend non arbitraire et justifiée. Pour poser une relation de synonymie entre deux expressions, il faut préalablement une interpréta-

tion de l'usage des termes impliqués dans la définition sur la base des préconceptions, des buts et de la pratique particulière de l'analyste. En bref, il faut passer d'un *pré-explicandum* à un *explicandum*.

Cependant, si nous prenons 1) l'usage courant des termes « expliquer » et « expliciter » en français, 2) que nous interprétions cet usage à la lueur a) des théories de Carnap et de Hempel et que nous y ajoutions b) notre désir d'analyser des concepts à plusieurs significations et d'apprécier des explicitations effectivement proposées au cours de l'histoire des idées, alors nous obtiendrons une toute autre interprétation, un tout autre *explicandum* du concept d'explication d'un concept : celui que nous proposons par le terme d'explicitation.

Université du Québec à Trois-Rivières

RÉFÉRENCES

- BRODY, B. (1972) « Towards an Aristotelian Theory of Scientific Explanation », dans *Philosophy of Science*, 39, p. 20-31.
- CARNAP, R. (1945) « The Two Concepts of Probability », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, 5, p. 513-32.
- (1950) *Logical Foundations of Probability*, Chicago, University Press, 613 p. Nous utilisons la 3^e édition de 1967.
- COHEN, I. B. (1960) *The Birth of a New Physics. From Copernicus to Newton*, New York, Anchor Books, Doubleday and Company Inc., 200 p. Nous utilisons la traduction française de J. MÉTADIER : *Les origines de la physique moderne, de Copernic à Newton*, Paris, Petite bibliothèque Payot (N° 21), 1960, 189 p.
- CUPPLES, B. (1977) « Three Types of Explanation », dans *Philosophy of Science*, 44, p. 387-408.

- DUHEM, P. (1906) *La théorie physique, son objet, sa structure*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 514 p. Nous utilisons la 2^e édition de 1914.
- EBERLE, R., KAPLAN, D., MONTAGUE, R. (1961), « Hempel and Oppenheim on Explanation », dans *Philosophy of Science*, 28, p. 418-28.
- FEYERABEND, P. K. (1965) « Problems of Empiricism », dans ROBERT G. COLODNY (ed), *Beyond the Edge of Certainty. Essays in Contemporary Science and Philosophy*, New Jersey, Englewood Cliffs, Prentice-Hall Inc., p. 145-260.
- GAMOW, G. (1962) *La gravitation, de la pomme de Newton aux fusées interplanétaires*, trad. de l'anglais par J. MÉTADIER, Paris, Petite bibliothèque Payot (N° 52), 152 p.
- GOODMAN, N. (1955) *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge : Mass., Harvard University Press. Nous utilisons la 3^e édition de 1973, New York, Bobbs-Merrill Co. Inc., 131 p.
- HEMPEL, C.G., OPPENHEIM, P. (1948) « Studies in the Logic of Explanation », dans *Philosophy of Science*, 15, p. 135-175. Nous utilisons la réimpression dans HEMPEL, 1965, p. 245-95.
- HEMPEL, C.G. (1952) *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago, University Press, 93 p. (Coll. International Encyclopedia of Unified Science).
- (1962) « Deductive-Nomological vs. Statistical Explanation », dans FEIGL, H. et MAXWELL, G. (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. III, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 98-169.
- (1964) « Postscript (1964) to Studies in the Logic of Explanation », dans HEMPEL, 1965, p. 291-5.
- (1965) *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, New York, The Free Press et London, Collier-Macmillan Ltd., 504 p. (Paperback ed.)

- (1966) *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall. Nous utilisons la traduction française de Bertrand SAINT-SERVIN, *Éléments d'épistémologie*, Paris, Librairie Armand Colin, 1972, 184 p. (Coll. U₂ », N° 209).
- (1968) « Maximal Specificity and Lawlikeness in Probabilistic Explanation », dans *Philosophy of Science*, 35, p. 116-33.
- KIM, J. (1963) « Discussion : On the Logical Conditions of Deductive Explanation », dans *Philosophy of Science*, 30, p. 268-91.
- MORGAN, C. C. (1970) « Discussion : Kim on Deductive Explanation », dans *Philosophy of Science*, 37, p. 434-9.
- NAGEL, E. (1961) *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, New York and Burlingame, Harcourt, Brace and World Inc., 618 p.
- POPPER, K. R. (1973) *La logique de la découverte scientifique*, traduction de Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Préface de Jacques Monod, Paris, Payot, 480 p.
- (1962) *Conjectures and Refutations : The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Basic Books and London, Routledge and Kegan Paul Ltd. Nous utilisons la 1^{re} édition de Harper and Row Inc., New York, 1968, 417 p. (Coll. Torchbooks, TB 1376).

Les ouvrages d'Yvon Gauthier

Gauthier, Yvon, *Fondements des Mathématiques, Introduction à une philosophie constructiviste*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1976, 460 p.

Serge Robert

Volume 6, numéro 1, avril 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203110ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203110ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Robert, S. (1979). Les ouvrages d'Yvon Gauthier / Gauthier, Yvon, *Fondements des Mathématiques, Introduction à une philosophie constructiviste*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1976, 460 p. *Philosophiques*, 6 (1), 119–130. <https://doi.org/10.7202/203110ar>

ÉTUDES CRITIQUES

LES OUVRAGES D'YVON GAUTHIER

par Serge Robert

- 1 - GAUTHIER, Yvon, *Fondements des Mathématiques, Introduction à une philosophie constructiviste*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1976, 460 p.

A) Mathématiques, philosophie et fondements des mathématiques

Au tout début de l'avant-propos, l'auteur nous avertit qu'il ne s'agit ni d'un manuel, ni d'un traité, pour ensuite nous informer de la difficulté de traiter des fondements des mathématiques. Selon Gauthier, les développements récents des mathématiques rendent inadéquates les thèses philosophiques traditionnelles sur les mathématiques, mais, en même temps, ces mathématiques nouvelles ne peuvent chercher leurs fondements sans s'adjoindre une part de réflexion philosophique. C'est pourquoi les fondements des mathématiques sont désormais, surtout depuis Kreisel, une discipline autonome qui dépasse les limites des mathématiques classiques et de la philosophie traditionnelle. Pour être plus précis, disons que la thèse fondamentale de l'auteur est la suivante : en essayant de résoudre les impasses des mathématiques classiques trop empreintes de tradition métaphysique, la recherche fondationnelle aboutit à une conception constructiviste des mathématiques. Cette conception pourrait d'ailleurs servir de fondement à toute entreprise scientifique.

Cette situation intermédiaire des fondements des mathématiques pose des problèmes qui rendent le livre peu

pédagogique. Pour faire de l'ouvrage un traité qui se suffit à lui-même, l'auteur aurait dû s'astreindre à la difficile tâche d'exposer les thèses métaphysiques traditionnelles et de montrer en quoi leurs postulats gratuits orientent les mathématiques classiques dans les chemins de l'impalpable, de l'irrationnel et du mystique, pour ensuite exposer les théories mathématiques modernes qui débarrassent la philosophie de ces limites métaphysiques et montrer en quoi elles y parviennent. Au lieu de cette démarche analytique, l'auteur a préféré rassembler des conférences et des articles distincts, tout en les plaçant dans un ordre qui donne tout de même une certaine systématisation à l'ouvrage. À cause de cette option, il en résulte plusieurs répétitions et des argumentations souvent sommaires. Du point de vue du contenu mathématique, trop de notions sont supposées connues, parfois le symbolisme n'est pas défini, enfin, on passe trop cavalièrement d'une théorie à l'autre. Quant à la partie philosophique de l'œuvre, elle est plus esquissée que systématisée. En somme, l'ouvrage est davantage un assemblage d'intuitions qu'une entreprise exhaustive. Compte tenu de l'intérêt scientifique et épistémologique des thèses de Gauthier, le moins que l'on puisse dire est qu'il défend mal sa cause et que le public auquel il s'adresse en est inutilement restreint.

B) La portée fondationnelle des mathématiques modernes

Passons maintenant au contenu de l'ouvrage, en relevant d'abord ce que l'auteur retient de la recherche fondationnelle en mathématiques. Pour lui, la crise des fondements des mathématiques commence quand Russell soulève des paradoxes dans la théorie des ensembles de Frege et qu'il tente de les résoudre par la théorie des types. À partir de là, Hilbert va créer une nouvelle science, la métamathématique, par laquelle il va tenter une réduction formaliste des mathématiques à des théories axiomatiques consistantes. On sait qu'il y parviendra en ce qui concerne l'analyse classique, mais on connaît d'autre part le célèbre théorème de Gödel selon lequel on ne peut faire de même avec l'arithmétique récursive. Devant l'échec du formalisme mathématique, la recherche fondationnelle prend désormais, avec Kreisel, une orientation constructiviste, pour

laquelle une analyse critique et une redéfinition des concepts et des principes mathématiques s'imposent. Pour Gauthier, il s'agit alors de poursuivre cette constructivisation des mathématiques contre les philosophies traditionnelles des mathématiques et de situer, d'un point de vue épistémologique, les mathématiques dans l'ensemble des productions théoriques.

Les théories mathématiques fondationnelles sur lesquelles l'auteur va appuyer son constructivisme sont 1°) la théorie des ensembles, 2°) l'intuitionnisme et 3°) la théorie des catégories et des « topoi ».

1°) *La théorie des ensembles*

Relativement à la définition que Cantor donne de la notion d'ensemble comme rassemblement d'objets en un tout, l'auteur nous montre que l'ensemble est considéré davantage comme un procès que comme une totalité déjà constituée. Mais les développements ultérieurs de la théorie des ensembles vont privilégier le réalisme des ensembles constitués, contre la conception des ensembles comme constructions. Ainsi, les ensembles mathématiques infinis seront considérés comme des réalisations de l'infini actuel. Cantor va d'ailleurs fonder ce réalisme métaphysique des ensembles infinis sur Dieu, en tant qu'il serait fondement de l'infini. C'est à partir de ce point de vue que Cantor définira un ordinal comme étant un ensemble transitif bien ordonné par la relation d'appartenance. Un bon ordre sur un ensemble est un ordre total sur tous ses sous-ensembles qui possèdent un premier élément. Il définit ensuite le cardinal d'un ensemble en tant qu'il est le plus petit ordinal qui a la même puissance que cet ensemble (c'est-à-dire, qui lui est équipotent). Enfin, deux ensembles sont équipotents si et seulement si on peut établir une bijection entre eux (théorème de Cantor-Bernstein).

Par ces distinctions conceptuelles, la théorie classique des ensembles a pu distinguer les ensembles finis et les ensembles infinis. Un ordinal fini a un prédécesseur immédiat et ne peut avoir de sous-ensemble propre qui lui soit équipotent. Inversement, un ordinal infini n'a pas de prédécesseur immédiat et possède au moins un sous-ensemble propre qui lui est équipotent (cf. Dedekind). Un ordinal infini a donc au moins

un cardinal qui ne lui est pas égal. Pour résoudre cette apparente contradiction, Cantor élabore la théorie des nombres transfinis, où ordinaux et cardinaux seront distincts. L'hypothèse du continu établit alors que l'ensemble des parties du premier cardinal transfini (qui est égal à l'ensemble infini dénombrable des nombres naturels) est égal au deuxième cardinal transfini (c'est-à-dire à l'ensemble des nombres réels). Comme l'ensemble des nombres réels est égal à 2 élevé à la puissance infinie, il constitue un ensemble infini non dénombrable.

La théorie Cantor-Dedekind a été, par la suite, systématisée sous forme de théorie axiomatique dans le programme logiciste de Frege et Russell. Mais cette réduction logiciste de la théorie des ensembles ne s'est avérée qu'un succès relatif, puisque des axiomes comme ceux du choix et de l'infini n'ont pu y recevoir une formulation logique. Zermelo et Fraenkel ont, par contre, réussi à formuler une théorie axiomatique sur les ensembles sans se contraindre à la formulation logique des axiomes. Dans cette théorie Zermelo-Fraenkel, les axiomes de substitution, du choix et de l'infini supposent l'existence de l'infini actuel. Disons enfin qu'en ce qui concerne l'hypothèse du continu, Gödel a démontré, par un modèle constructible, sa consistance dans la théorie de Zermelo-Fraenkel, et Cohen a inversement démontré, par un modèle générique, la consistance de sa négation dans la même théorie. L'hypothèse du continu est donc indépendante dans la théorie de Zermelo-Fraenkel.

Relativement à ces développements de la théorie des ensembles, la position de Gauthier consiste à revenir à la définition cantorienne d'un ensemble et à insister sur son caractère de procès d'ensemblage. Il considère le postulat réaliste de l'infini actuel, de même que le concept de transfini, comme des concepts transarithmétiques. Pour faire l'économie de cette métaphysique dont les mathématiques peuvent se passer, l'auteur refuse tout concept d'infini (y compris l'infini potentiel) pour le remplacer par l'effini. Une notion mathématique effinie est définissable finitairement par une règle de génération applicable de façon non finie. C'est par de telles règles que la totalité des ensembles (de l'ensemble vide et des

ordinaux finis à tous les ordinaux effinis) est constructible comme structure cumulative des rangs d'ensembles, à partir de l'opération de l'ensemble des parties d'un ensemble.

2°) *L'intuitionnisme*

Contre la logique classique qui ne fonctionne que d'un point de vue fini et discontinu, Gauthier prend appui sur la logique intuitionniste que Heyting a construite pour mieux rendre compte de la complexité de l'univers mathématique. La logique intuitionniste est une logique classique sans principe du tiers exclu, avec toutes les conséquences que cette absence implique. De plus, la vérité des lois s'y ramène à la construction d'une preuve. De cette façon, la logique intuitionniste respecte la conception intuitionniste des mathématiques que Brouwer a développée, et selon laquelle les mathématiques sont basées sur l'intuition du mouvement de la pensée, par une saisie de l'unité engendrant la dualité par duplication.

À partir de la critique constructiviste de l'intuitionnisme, qu'on retrouve chez Kreisel dans la théorie du sujet créateur, Gauthier retient le projet de reconstruction intuitionniste des mathématiques, mais en refusant le divorce brouwerien de la pensée et du langage. Contre une substantification de la pensée, le constructivisme la ramène au langage produit. L'auteur définit alors l'activité scientifique comme des relations de stases. Une stase est un acte qui détermine une construction dans un champ idéal indéfini. Les stases sont reliées entre elles par un procès combinatoire (sans itération) ou séquentiel (avec itération). Un procès fini est borné pré- et post-positionnellement dans un champ stasique défini, tandis qu'un procès effini n'a pas de borne post-positionnelle. Dans le constructivisme gauthiérien, une construction mathématique est un acte linguistique définitionnel fini dont le résultat peut être indéfiniment itérable. À partir de ces définitions, l'auteur affirme qu'une théorie générale des mathématiques serait possible et qu'elle aurait l'avantage d'éviter le postulat métaphysique d'infini, considéré comme inutile et limitatif.

3°) *La théorie des catégories et des « topoi »*

Issue de la topologie algébrique et de l'algèbre homologique, la théorie des catégories (cf. MacLane et Grothendieck) concerne les fondements des mathématiques, dans la mesure où elle est une généralisation des concepts mathématiques et une théorie des situations mathématiques symétriques. Mais ce qui retient davantage l'intérêt de l'auteur, c'est la conjonction de la théorie des catégories et de la géométrie algébrique, que Lawvere a réalisée pour produire la théorie des « topoi ». On obtient ainsi une géométrisation de la logique et une logicisation de la géométrie. La logique intuitionniste y reçoit une représentation géométrique. Enfin, comme la théorie des ensembles, la théorie des catégories est formalisable finitairement dans la structure cumulative des rangs. C'est à partir de cette possibilité de définir et de formaliser, par un procès fini de construction, des théories qui possèdent un degré de généralité mathématique comme ces deux-là, que Gauthier fonde en dernière instance la théorie constructiviste des fondements des mathématiques.

C) Les conclusions fondationnelles : la spécificité du constructivisme

Depuis la querelle des universaux, le débat philosophique sur la science s'est canalisé dans une opposition entre le réalisme et le nominalisme. Ou bien le discours de la science est fondé dans une réalité extra-scientifique qui rend cette science possible (réalisme), ou bien il n'est qu'un système explicatif qui peut se passer de la foi en l'adéquation avec un réel donné (nominalisme). En refusant l'acte de foi réaliste, le nominalisme ouvre à l'activité scientifique des possibilités d'explication pour ce qui tombe autrement sous le coup de la croyance. En mathématiques, la réflexion philosophique traditionnelle a aussi oscillé entre ces deux pôles. Dans un deuxième temps, qui remonte à Frege, la recherche fondationnelle en mathématiques s'est orientée dans le sens de la reconstruction logique. Aujourd'hui, Gödel ayant démontré les limites d'une telle entreprise, cette recherche s'oriente dans le sens du constructivisme.

Comme le constructivisme naît de l'échec du formalisme, l'opposition réalisme-nominalisme se transforme en conflit du structuralisme et du constructivisme. Voilà donc pour Gauthier le principal effet de la recherche mathématique fondationnelle sur la philosophie des sciences : un déplacement de la théorie de la science vers d'autres pôles. Il s'agit alors pour l'auteur de faire une théorie de la production scientifique, c'est ce qu'il appelle une théorétique. En ce sens, l'ouvrage est une introduction à la théorétique des mathématiques. Pour aller plus loin, il lance l'idée d'une métathéorétique, c'est-à-dire une théorie générale des différentes théories scientifiques possibles.

En décrivant les mathématiques comme structures constituées, le structuralisme est, selon Gauthier, la forme moderne que prend le réalisme. C'est ce point de vue que l'on retrouve de la croyance cantorienne en l'infini actuel jusqu'aux *Éléments de Mathématiques* de Bourbaki. En opposition au structuralisme, le constructivisme tient lieu de néo-nominalisme. La science n'a pas à postuler une adéquation, dont elle n'a pas besoin, entre son discours et un donné. La science n'est qu'un langage, dont les structures sont le résultat d'une construction. En dépassant le réalisme structuraliste, le constructivisme a pour objet de formuler les règles de cette construction. Le refus de la métaphysique se concentre dans la critique de tout donné, en le considérant comme du déjà construit. En produisant les règles de construction de la science, le constructivisme dépasse, au dire de l'auteur, l'ascétisme du nominalisme. Relativement à la phénoménologie, il s'agit, comme elle l'a fait à un autre niveau, de réhabiliter le sujet contre son annulation formaliste. Mais contre la phénoménologie, le sujet constructiviste n'est qu'un ensemble de constructions, ce qui évite de faire appel à quelque conscience constructrice. Enfin, le constructivisme est un matérialisme de la construction du monde, qui s'oppose à un autre matérialisme, celui de la conception métaphysique réaliste de la matière.

D) Critique du constructivisme

En concédant le moins possible à la croyance métaphysique, le constructivisme est sûrement une théorie de la science

qui favorise au maximum l'activité scientifique. Cette suspension de la croyance se fait au nom d'une recherche de la description et de l'explication rationnelle. Mais ce souci excessif qu'a le constructivisme d'éviter la métaphysique au nom de la science rappelle la conception positiviste de l'opposition science-métaphysique. Or cette opposition fait problème, dans la mesure où elle n'est pas si radicale qu'on le voudrait.

D'un point de vue épistémologique, il est juste de dire que tout donné est du déjà construit, au sens où une intervention structurante intervient dans la plus élémentaire des connaissances. Seul un fond d'empirisme naïf permettrait de croire à un donné de connaissance qui serait neutre et objectif. Par contre, en opposant la science à la métaphysique, le constructivisme oppose l'explication rationnelle à la croyance en l'ineffable. Pour soutenir une telle opposition, la croyance doit être maintenue comme fondement de la science. À ne vouloir rien concéder à une réalité extra-cognitive, si inconnue soit-elle, la lutte contre le réalisme métaphysique aboutit à un idéalisme. L'expression « tout donné est du déjà construit » acquiert un sens ontologique au-delà d'un sens strictement épistémologique. À vouloir exclure la croyance métaphysique au nom de la science, on la réintroduit comme fondement de la science.

La réalité n'est alors que les constructions d'un sujet. C'est là que se greffe la conception contemplative de la science comme théorétique. Dans la mesure où le sujet n'est que la totalité de ces constructions, le constructivisme est un idéalisme : la réalité c'est la science, c'est-à-dire que c'est le sujet en tant que constructions. En ce sens, Gauthier a raison de rapprocher son constructivisme du marxisme volontariste, selon lequel la société serait le résultat d'une construction humaine.

Le constructivisme de Gauthier fournit à la science quelque chose de fondamental : une attitude qui lui permet de toujours se dépasser, en ne voulant rien concéder à la croyance. De ce point de vue, le constructivisme peut apporter d'importantes contributions à la recherche fondationnelle en science.

C'est sûrement cela qui est le plus important à retenir de cette entreprise. Mais en ce qui concerne la philosophie des sciences, le constructivisme devient inacceptable quand, en refusant d'accepter quelque réalité irréductible à la science, il devient une ontologie scientifique. Pour éviter la métaphysique, il ne suffit pas de refuser de fonder la science dans une réalité extra-scientifique, il faut aussi refuser cette tendance à réduire la réalité aux productions scientifiques. La science ne peut être rendue possible qu'à partir de conditions matérielles. Mais relativement à ces conditions, rien ne nous permet de considérer que la science puisse en donner une explication adéquate ou exhaustive.

* * *

- 2 - GAUTHIER, Yvon, *Méthodes et concepts de la logique formelle*, Montréal. Les Presses de l'Université de Montréal, 1978, 238 p.

A) Définition de la logique

Ce deuxième ouvrage est de moins grande envergure que *Fondements des mathématiques*. Au lieu de nous livrer la réflexion constructiviste sur les fondements des mathématiques et la philosophie constructiviste des sciences qui s'y rattache, on nous expose plutôt le point de vue constructiviste en logique, à l'occasion d'un manuel de logique formelle.

L'auteur commence par nous rappeler son point de vue nominaliste selon lequel la raison n'est que langage. Dès lors, s'impose la distinction entre logique formelle et logique mathématique. La première serait la syntaxe et la sémantique du langage ordinaire, alors que la seconde serait la syntaxe et la sémantique du langage mathématique, de la même façon que l'épistémologie aurait la même fonction dans le langage scientifique.

B) La logique classique

En s'inspirant du manuel anglais de Leblanc et Wisdom, *Deductive Logic*, l'ouvrage expose d'abord, dans une présenta-

tion scolaire (avec exemples et exercices), le calcul des propositions et le calcul des prédicats du premier ordre. Pour chacun de ceux deux langages, l'exposition se fait selon trois méthodes successives : 1°) la méthode des tables de vérité, 2°) les arbres de consistance (selon Beth et Smullyan) et 3°) la dérivation ou déduction naturelle (selon Gentzen et Fitch).

C) La métalogique et ses problèmes

On passe ensuite à la présentation axiomatique de la logique des propositions et de la logique des prédicats du premier ordre. On y retrouve les résultats de l'axiomatisation, du point de vue syntaxique de la déduction dans un système formel, et du point de vue sémantique de l'interprétation du système, en termes de vérité, dans un modèle.

Par opposition aux résultats relativement satisfaisants de l'axiomatisation de la logique classique, l'auteur insiste surtout sur les problèmes syntaxiques d'incomplétude que l'on retrouve en mathématiques, comme la preuve d'incomplétude que l'on retrouve chez Gödel à propos de l'arithmétique récursive. À ce sujet, la difficile démonstration de Gödel est clairement exposée et commentée. Au niveau sémantique, ce qui retient surtout l'attention, c'est l'important théorème de Tarski selon lequel la vérité d'un système formel ne peut être représentable que dans un métalangage plus fort que lui et non du sein de ses propres limites.

D) Les logiques non classiques

C'est à partir de l'impossibilité syntaxique et sémantique de ramener les mathématiques à une axiomatisation satisfaisante que Gauthier introduit les logiques non classiques. On nous présente successivement la logique intuitionniste de Heyting, la logique modale de Lewis, des notions sur les logiques multivalentes et le calcul des prédicats du deuxième ordre et d'ordres supérieurs.

E) La philosophie de la logique

L'ouvrage s'achève avec une section sur la philosophie de la logique. L'auteur insiste sur trois grandes thèses : le

réalisme, le nominalisme et le constructivisme. Soutenu d'abord par Aristote, le réalisme considère les concepts et les lois logiques comme ayant un fondement objectif dans les choses. Par contre, la conception nominaliste du langage, qu'a soutenue Occam, est devenue dominante en logique à partir du moment où Russell définit un prédicat comme n'étant que l'extension de son concept. Enfin, le point de vue constructiviste, tout comme le nominalisme, réduit la logique à un langage. Mais, au-delà des limites nominalistes, le constructivisme ne laisse aucune place à l'impalpable et ramène tout langage à des règles linguistiques de construction. Jusque-là, le constructivisme s'avère être la plus fertile des philosophies pour le développement de la logique. Mais quand il considère ces constructions comme basées sur une nécessité qui donne aux lois logiques un caractère universel, le constructivisme revient à un positivisme inacceptable. Les lois logiques ne sont pas plus universelles que la distinction science-métaphysique n'est radicale : c'est-à-dire que chaque conception philosophique de la logique va de pair avec un système logique aux lois spécifiques. Ainsi, le réalisme est la philosophie de la syllogistique aristotélicienne, le nominalisme est lié au calcul classique des propositions et des prédicats, et le constructivisme va avec la logique intuitionniste. Loin d'être universelles, les lois logiques ne valent que dans le système auquel elles appartiennent.

Le constructivisme ne peut donner une valeur universelle aux lois logiques que dans la mesure où il promeut une conception théorétique de la science, qui tend à réduire la réalité aux constructions scientifiques. Cette position est solidaire d'une négligence de l'histoire des sciences, qui seule peut nous apprendre la succession des différentes appréhensions de la réalité par les diverses constructions scientifiques. L'histoire de la logique n'occupe dans le livre de Gauthier que les quelques pages d'un appendice, où l'on ne remonte que jusqu'à Frege (1879). Si la logique n'est qu'un langage, elle n'est aussi que son histoire, c'est-à-dire un aspect de l'histoire de la connaissance du monde matériel par le développement des sciences. C'est dans la mesure où il sous-estime l'histoire, que le constructivisme oublie ce donné matériel qui échappe

toujours à la construction scientifique, et qu'il se maintient ainsi dans un idéalisme critique. Cela dit, l'œuvre de Gauthier n'en constitue pas moins une contribution importante à la réflexion épistémologique, ne serait-ce que par l'acuité de ses attaques contre les préjugés métaphysiques qui rôdent dans les naïvetés de tant d'entreprises scientifiques.

Université du Québec à Montréal

Philosophiques

philosophiques

Hébert, Robert, *Mobiles du discours philosophique : recherche sur le concept de réflexion*. Montréal, Hurtubise HMH, collection Brèches, 1978, 191 pages.

Jean-Paul Brodeur

Volume 6, numéro 1, avril 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203111ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203111ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Brodeur, J.-P. (1979). Hébert, Robert, *Mobiles du discours philosophique : recherche sur le concept de réflexion*. Montréal, Hurtubise HMH, collection Brèches, 1978, 191 pages. *Philosophiques*, 6 (1), 131–145.
<https://doi.org/10.7202/203111ar>

HÉBERT, Robert, *Mobiles du discours philosophique : recherche sur le concept de réflexion*. Montréal, Hurtubise HMH, collection Brèches, 1978. 191 pages.

par Jean-Paul Brodeur

0. Dans sa préface au *Tractatus*, Wittgenstein écrit : « Ce livre ne sera peut-être compris que par quelqu'un qui a déjà lui-même entretenu une fois les pensées qui y sont exprimées — ou encore des pensées similaires. » Cette remarque de Wittgenstein peut s'appliquer, toutes proportions gardées, au livre que Robert Hébert vient de faire paraître chez Hurtubise HMH, dans la collection Brèches, dirigée par Georges Leroux.

L'un des multiples paradoxes dont joue ce livre est de pratiquer sur la dérive philosophique du concept de réflexion une sémantique *sauvage* (par. 9, p. 18)¹ dont les procédures, ainsi que les résultats, ne peuvent être entrevus qu'au prix d'une dépense immodeste de *culture*. (Qui percevra, par exemple, que sous le terme francisé de « proxémique » — par. 67, p. 82 —, Robert Hébert se réfère à cette pointe ésotérique de la sémiotique, qui se pratique sous le nom de « *Proxemics* » dans le monde intellectuel anglo-saxon ?). L'apparition imprévue de la tripartition des fonctions articulant le monde indo-européen, d'après les travaux de Dumézil, à la fin de *Mobiles du discours philosophique*, nous démontre d'une autre façon encore que quelle que soit la sauvagerie de la pratique de Robert Hébert, elle n'a pas renoncé à utiliser des machines théoriques qu'on n'a pas accoutumé d'associer avec l'ingénuité d'une technologie primitive.

Je veux signifier par cette caustique entrée en matière que je ne suis pas insensible à l'embarras et/ou à l'irritation que peut susciter le caractère amphigourique de certaines des formules préméditées par Robert Hébert et, de façon particulière, des énoncés qui sont imprimés en italiques : par

1. Le livre de Robert Hébert est divisé en paragraphes (groupes de paragraphes) numérotés. En reportant le lecteur à des passages de ce livre, je citerai à la fois le numéro du paragraphe auquel je me réfère et celui de la page à laquelle je renvoie.

exemple, « Le penser est cet *agent de métaphorisation métaphorisé qui initie sémantiquement ce de quoi il se différencie idéologiquement* » (par. 15, p. 26, souligné dans le texte). L'apparition parfois *abrupte* de telles formulations, dont la terminologie, assez vague, n'est soumise à aucune réglementation repérable, nous laisse davantage déconcertés qu'instruits.

Je pense néanmoins, en alléguant la règle que j'ai énoncée, de façon peut-être compromettante, dans le premier paragraphe de ce compte rendu, que Robert Hébert parvient à gagner le pari qu'engage sa passion de la négativité (le dernier paragraphe du livre, p. 189) et que sa détermination à creuser une galerie sous la banalité des usages du langage quotidien et du discours philosophique parvient à produire un ébranlement dont je tenterai d'apprécier pour mon compte la profondeur. Il est sûr qu'en s'autorisant à comprendre d'avoir pensé en certains endroits de façon analogue, on s'expose de façon voyante au reproche de travestir. Je crois toutefois qu'à tout prendre cette stratégie est préférable au pacifique résumé, qui, de ne rien risquer, contrevient de façon radicale à un livre où tout n'est qu'inquiétude.

1. Quelques suggestions, d'abord, destinées à ceux qui sont déterminés par l'impératif de comprendre vite et par celui d'agir.

1.1 Pour ceux qui sont pressés de comprendre ou, à tout le moins, d'atténuer la singularité de ce texte, je proposerai une règle de lecture. Robert Hébert emploie dans son livre trois procédés d'exposition. Ces procédés, qui recoupent à la fois les grandes articulations d'un langage et les figures privilégiées du locuteur, posent des problèmes de décodage dont le degré de complexité est très différent. Le premier procédé, qui correspond à l'articulation paradigmatique de la langue et dont se sert l'*enseignant* pour produire des représentations synoptiques qui exhibent son travail, consiste dans la production de *tableaux* (le premier de ces tableaux se trouve à la page 27). Le second procédé, auquel le *théoricien* fait recours pour exprimer ses idées, tient dans l'enchaînement d'une suite de syntagmes qui constituent un *discours argumentatif*. Un troisième procédé, par lequel se marque une volonté d'insis-

tance qui vise à affecter l'autre comme *sujet*, réside dans l'utilisation des *caractères italiques*. La règle de lecture que je propose est la suivante : d'observer dans la lecture d'un chapitre, quand il sera possible de le faire², la séquence que j'ai moi-même suivie dans l'énumération des procédés d'exposition mis en œuvre par Robert Hébert. Il faut donc prendre son point de départ dans l'analyse des tableaux et transformer celle-ci en un point d'appui pour progresser à travers le discours vers les plus énigmatiques des formules en italiques. Le tableau fonctionne souvent dans un texte à la manière d'une *conclusion* synoptique ; il est préférable, dans le cas de *Mobiles du discours philosophique*, de lui donner le statut d'une *initiation* à des procédures d'expression dont le décodage présente des difficultés autrement considérables.

1.2 À ceux qui sont pressés d'agir, je conseillerai, s'ils sont enseignants, d'examiner leur pratique à l'étalon des propositions avancées par Hébert dans cette section du premier chapitre, intitulée « Équivoque instrumentale » (par. 45-49, pp. 57-61). Le marchandage des méthodes et des concepts de la philosophie comme étant autant d'instruments — dont la forme la plus prometteuse est celle de la « grille » — que l'étudiant n'aurait qu'à appliquer pour produire des connaissances est l'une des pratiques pédagogiques les plus propres à générer de ruineux malentendus sur ce qui peut être attendu de la philosophie et de son enseignement. Ce serait déborder le texte de Robert Hébert que de tenter de dresser la liste de toutes les fraudes que permet l'équivoque instrumentale. Leur commune matrice est toutefois clairement aperçue : « . . . tout pouvoir instrumental, écrit Robert Hébert en se référant à ce pouvoir instrumental qui est prôné de la réflexion, est pouvoir de quelque chose : l'instrument n'est efficace que dans l'accomplissement de sa fonction — *sa fonction étant déjà inscrite dans le style de sa fabrication* » (par. 46, p. 58, nous soulignons). En paraphrasant le texte d'Hébert : l'étudiant que l'on prétend instrumenter conceptuellement est amené à se persuader qu'il existe pour les outils qu'on lui

2. Tous les sous-chapitres ne comportent pas des tableaux qui reprennent de façon synoptique le résultat des analyses qui y ont été poursuivies.

fournit un *mode d'emploi* inscrit dans leur facture même, communicable sous la forme d'un livret d'instruction et dont l'application méticuleuse donnera naissance de façon mécanique à des artefacts culturels qu'on s'échangera en leur conférant la valeur de connaissances. Pour l'essentiel : l'équivoque instrumentale est ce leurre par lequel le sujet philosophant s'aveugle *au surcroît de détermination* qui doit informer son pouvoir de penser pour que celui-ci produise un savoir.

2. Cette dernière proposition, qu'il nous appartient d'explicitier davantage, peut toutefois nous servir provisoirement d'aiguillage vers ce qui m'apparaît constituer l'un des motifs centraux du livre de Robert Hébert. Si j'avais à identifier ce motif, je dirais qu'il est le référent de l'une des expressions théoriques frappées par Hébert, qui possède un nombre suffisant d'occurrences pour apparaître comme un *leitmotiv* parfois obsédant dans le texte de *Mobiles du discours philosophique*. Cette expression, par laquelle Robert Hébert veut rendre compte de l'investissement privilégié de la force de réflexion, est celle d'*involution gratifiante vers l'intelligible* (par. 52, pp. 65-66)³. Je m'emploierai maintenant à discuter quelques éléments des travaux de Robert Hébert qui nous permettront de circonscrire de façon plus exacte le motif qui vient d'être invoqué.

2.1 Il est, dans les archives de la philosophie, des propositions qui s'affirment comme des évidences, le *cogito* cartésien étant sans doute la plus notoire de ces propositions. Il se trouve également dans la pratique disciplinaire de la philosophie des rituels dont l'accomplissement constitue une performance requise par des consignes tacites qui, en vertu de leur banalité, ne sont jamais soupçonnées. Par exemple : « si je réfléchis bien (assez ou assez longtemps), je viendrai à savoir », ou encore, sous la forme canonique d'une inférence cartésienne, « je pense, donc je sais ».

Que ce soit dans l'histoire de la pensée philosophique ou dans la pratique concrète de cette discipline, on peut faire état d'un certain nombre d'infractions à ces consignes, qui laissent

3. Cette expression apparaît, avec quelques variantes, dans de nombreux autres passages : par exemple, par. 56, p. 71 ; par. 83, p. 102 ; par. 86, p. 105.

entrevoir la part de la police de culture à leur mise en force et à leur reproduction sous la forme de truismes. Robert Hébert fait explicitement référence à cette marge de la pensée, où l'on ne réfléchit à rien de précis, où l'on cherche sans trouver et où enfin on réfléchit « pour rien » (par. 51, p. 65). Il affirme en outre que « du point de vue de (sa) sémantique sauvage, ces expériences préliminaires sont extrêmement importantes » (par. 51, p. 65). On pourrait évidemment allonger la liste des exemples déjà cités). Pour ce qui est de la tradition philosophique, Robert Hébert nous reporte à ces épisodes refoulés qu'ont été la sophistique et le scepticisme (dans l'avant-propos, p. 5) et nous pouvons inférer que cette histoire transgressive de la philosophie a également été partie prenante dans la genèse de *Mobiles du discours philosophique*.

2.2 Essayons maintenant d'être plus clair sur la nature de ces expériences et, de façon plus générale, sur la part du négatif dans le passage de la pensée-philosophie au discours. Il faudrait à mon sens s'efforcer d'établir une distinction entre l'expérience du *manque*, qui constitue l'épreuve d'un discours à venir et dont on feint de ne pas posséder l'assurance, et celle d'une *vacance* si départie qu'elle constitue l'échec du pensable. Le manque est cette figure tacticienne du négatif, qui sollicite l'affirmation et qui en est déjà, au vrai, prégnante. Ce que je désigne comme vacance, en jouant de façon préméditée de l'ambiguïté (*vacancy/holiday*), ne peut par contre faire l'objet d'aucune métamorphose positive ni d'aucune réintégration culturelle. Les seuls résultats de ce passage à vide sont eux-mêmes aussi banals que les consignes de productivité qu'il enfreint. Par exemple : conquérir, après avoir cheminé dans un labyrinthe familier, la banale certitude qu'à tout ce qui est vécu comme problème ne se trouve pas une solution (sur laquelle on butera, à la condition de travailler assez fort) et percevoir en même temps qu'il est inutile de redoubler les italiques par des encres bigarrées pour atténuer la dérision de ce constat.

Il me semble que c'est d'abord une résistance à être expulsé de toutes ces places vacantes que s'efforce d'occuper la compulsion culturelle à produire, qui constitue le socle des travaux de Robert Hébert, (« . . . expérience qui aboutit à

une sorte de ralentissement stupéfiant : celle d'enfoncer une porte ouverte (. . .) pour après coup ne plus pouvoir réfléchir », dernier paragraphe, p. 189). À témoin cet article qu'il publia dans *Culture et langage* sous le titre significatif de « De l'intolérabilité : remarques sur le vocabulaire de l'échec ».⁴

On serait bien avisé de le parcourir de nouveau avant d'entreprendre la lecture de *Mobiles du discours philosophique*.

3. Les remarques qui précèdent avancent une hypothèse sur la primauté (ou sur le caractère antécédent) d'un type d'expérience dans la genèse des préoccupations qui ont conduit Robert Hébert à écrire l'ouvrage publié sous le titre de *Mobiles du discours philosophique*. Dans le texte même du livre, cette expérience-limite, où la pensée s'éprouve comme étant *neutre* par rapport aux impératifs traditionnels de se produire comme savoir et comme salut, se voit conférer un statut théoriquement dérivé. L'ordre des concepts inverse fréquemment la chronique de l'expérience.

3.1 Les expériences que nous avons précédemment alléguées sont en effet libérées dans le texte de *Mobiles du discours philosophique* à la suite d'une opération qui fait l'axe même de toutes ces portes que Robert Hébert fait tourner. Cette opération établit une disjonction entre « l'usage neutre de la réflexion et (. . .) sa valeur de production aléthique » (par. 50, p. 63). L'usage neutre de la réflexion — la pratique d'une pensée neutralisante — est conçu dans les termes d'une énergétique : le penser s'y manifeste comme une force indifférenciée, une volonté encore indéterminée à se réaliser comme savoir. Sa valeur de production aléthique doit, par contre, se penser dans les termes d'une logique — d'un ensemble de signes perceptibles dans lesquels une culture reconnaît les marques instituées de l'intelligible.

3.2.1 Les effets de cette opération sont multiples. Elle permet d'abord d'intégrer les résultats les plus significatifs des analyses qui précèdent son effectuation. Ces résultats s'étaient d'abord exprimés sous la forme de ce que Hébert appelle deux

4. Robert HÉBERT (1973), « De l'intolérabilité : remarques sur le vocabulaire de l'échec », in COLLAB., *Culture et langage*, Montréal, HMH (Cahiers du Québec, collection Philosophie, 11), p. 53-62.

énonciations anthropologiques, qui recueillent une double représentation de l'activité de réflexion (voir les par. 35 à 49). La première de ces deux représentations culmine dans l'énoncé d'une loi : *l'exercice de la réflexion doit être continûment productif*. La seconde représentation, qui ne fait que prolonger la première, manifeste la prise d'une décision : celle de subordonner les produits divers de la raison à cette forme privilégiée de l'activité rationnelle que constitue la réflexion (par. 42, p. 54). Or cette représentation double, à la fois productiviste et hiérarchisante, (je reproduis la terminologie d'Hébert), de la réflexion se révélera par la suite comme n'étant qu'une *construction* dont seule une logique qui disjoint l'usage neutralisant de la réflexion de sa valeur de production aléthique peut rendre compte. Cet aboutissement était prévisible puisque le développement consacré par Hébert aux deux énonciations anthropologiques s'était ouvert par une discussion de la duplicité culturelle du vocable « réflexion », qui réfère autant à une activité (la réflexion) qu'à son résultat (la production de réflexions ; voir par. 36, pp. 49-50).

3.2.2 Un second résultat — le plus important — de la dissociation effectuée entre la force de penser et le produit culturel de l'application de cette force tient dans la conquête d'une attitude critique radicale (par. 50, p. 63), qui autorise l'interrogation s'énonçant dans le titre du livre. Dès lors, en effet, que le lien postulé entre l'acte de réfléchir et son produit aléthique culturel *n'est plus aperçu comme étant nécessaire*, une place est faite à l'examen des motifs — des mobiles — qui infléchissent la force de penser vers une volonté de savoir (par. 54, p. 68).

3.3 Cette question n'admet pas, en son principe, de solution explicite : considérée avant son extériorisation dans des produits-signes, l'activité de penser n'offre pas ou peu de prise à la description (par. 51, p. 65), et peut-être est-elle même en son fond inconcevable. L'interrogation à laquelle nous sommes parvenu peut toutefois amener ce que j'appellerai une *stratégie de transgression*.

Qu'est-ce à dire ? Ne se pourrait-il pas que ce qui est refusé à un calcul démonstratif, dont toutes les propositions

font l'objet d'un contrôle efficient, fût suggéré efficacement par le moyen d'une écriture qui fait pièce de tous les dérapages de la bonne conscience philosophique pour en subvertir les évidences ? Robert Hébert avait à cet égard annoncé, dès le second paragraphe de *Mobiles du discours philosophique*, que ce qu'il se projetait de faire était de « suggérer, *par tous les moyens possibles* (souligné dans le texte), cette morpho-génèse globale du discours philosophique qui occupe une position si particulière sur la scène culturelle » (par. 2, p. 10).

Je tenterai dans la suite de ce compte rendu de faire un examen (partiel) des résultats de cette stratégie de transgression. Je rappelle à cette fin mon présupposé : plutôt que de considérer le livre de Robert Hébert comme le développement d'une argumentation linéaire, je le conçois comme une circonférence tracée à partir d'un centre qui m'apparaît constitué par le clivage établi entre la force de penser et ses produits culturels extériorisés. Ce qui dans le livre précède cette coupure, l'annonce, et ce qui la suit en explore les résultats.

4. J'énoncerai une première série de transgressions dans l'horizon d'une question : que découvre-t-on lorsque l'on tente d'élucider la nature de la force de réflexion, considérée indépendamment de son produit ? Pour l'essentiel, je crois, on trouve trois choses.

(i) La première de ces choses est un réseau de métaphores optiques et, partant, spatiales. Les résultats de l'analyse de ces réseaux de métaphores sont présentés, sous une forme résumée, dans les tableaux de la p. 27 et de la p. 37. Je ne me propose pas de commenter pour ma part ces résultats. On a souvent produit, depuis que Nietzsche l'a mise en formules, des illustrations de la thèse que certains des concepts fondateurs de la philosophie n'étaient que des métaphores, dont la nature figurative avait été recouverte par l'oubli.

(ii) La découverte d'un processus de métaphorisation n'est toutefois plus de celles qui clôturent une recherche. La métaphore est censée figurer quelque chose. Quoi ? Dans ce cas-ci, à vrai dire, rien. La partie du premier chapitre qui suit l'analyse des métaphores articulant la notion de réflexion

débute en effet par un constat de pauvreté : « La lexicalisation philosophique de concept de réflexion, telle que l'exposent les instruments de travail en philosophie (lexiques, dictionnaires, vocabulaires, encyclopédies), s'avère extrêmement pauvre » (par. 26, p. 40). Ce constat doit s'entendre à la lettre : les enseignements de l'histoire de la philosophie n'autorisent qu'une caractérisation minimale de concept de réflexion. Ce concept n'est posé par Robert Hébert, en suite à son examen du corpus des textes de la philosophie, que comme un *opérateur polymorphe de discours* (par. 27, p. 41). Cette dernière expression n'est en réalité qu'une reduplication annonciatrice du clivage entre la force du réfléchir (opérateur polymorphe) et son produit discursif (de discours). En outre, elle paraît donner raison à Hegel, qui affirme, dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*, que les explications qui utilisent la terminologie de la force ne peuvent produire que des tautologies. De la force indifférenciée à l'opérateur polymorphe (et vice-versa), il ne semble pas que nous progressions, sinon dans le jeu de miroirs terminologique. L'impasse est toutefois bien davantage celle du corpus que celle de son analyste.

(iii) En effet, le caractère inexplicite de discours de la philosophie sur la nature des opérations réflexives qui l'engendrent est moins le fruit d'une indolence que celui d'une censure. En levant cette censure, Robert Hébert amène au discours ce qu'elle réprimait et qui constitue la honte de la famille des interdictions de la philosophie : derrière les silences de l'épistémologie s'entend la rumeur du psychologisme (de tous les repoussoirs de la philosophie, le plus décrié). Et si la réflexion n'était qu'« une sublimation (. . .) de l'expérience de l'attention » ? (par. 48, p. 60). Cette hypothèse est dûment qualifiée par Robert Hébert de réductrice et même de caricaturale (par. 91, p. 109). Elle ne nous en conduit pas moins à commencer de tirer les conséquences les plus significatives de la disjonction initiale entre la force indifférenciée de réflexion et ses produits-signes. Le concept d'attention renvoie en effet de façon immédiate (comme en témoignent nos idiomatismes de langage) à celui d'*effort* (par. 89 à 95, pp. 108-113). Or cette transformation de la force en effort n'est plus une figure impuissante de la dérivation des analogies. Elle

nous permet d'abord, en effet, de rétablir le lien provisoirement rompu entre les opérations de la réflexion et ses produits aléthiques : s'il est possible de se représenter la force de penser comme neutre, il est beaucoup plus problématique de concevoir un effort sans lui assigner un objet. Elle produit en second lieu un important changement de mode dans la démarche qui se poursuit dans *Mobiles du discours philosophique* : l'analyse *descriptive* engagée par une question sur la nature de la force de réflexion est relayée par une recherche des *impératifs* qui déterminent cet effort pour savoir.

5. Les réponses qu'apporte Robert Hébert à cette nouvelle question — pourquoi s'efforce-t-on de se déterminer à savoir ? — produisent une nouvelle série transgressive. Cette seconde série constitue cependant à certains égards autant une redécouverte des positions classiques de la philosophie, qui étaient tombées en disgrâce ou en désuétude, qu'une sortie hors des lieux communs des philosophies actuellement prévalentes.

(i) Pourquoi donc le sujet de la philosophie s'efforce-t-il de produire un savoir ? Un premier type de réponse s'énonce comme un thème récurrent dans le livre d'Hébert et allègue des impératifs d'ordre *éthique* (par ex. au par. 48, pp. 59-60 et à la fin, par. 139, p. 166). Il est difficile de donner à ces impératifs un autre contenu que celui de l'injonction, aussi vide qu'elle est péremptoire, de *produire* toujours plus de spéculations et d'expertises, que les multiples dispositifs de reproduction culturelle officialisent comme savoir. Cette difficulté, comme certaines des précédentes, ne ressortit cependant en rien aux lacunes de l'analyse ; sa source se trouve dans le laconisme même des lieux communs d'une éthique de la productivité, qui requiert des chercheurs qu'ils se sacrifient à des écritures, dont ils seraient embarrassés de montrer la nécessité ou même la justification. Il est important de rappeler, par-delà la cassure établie par le positivisme entre l'épistémologie et l'éthique, que l'entreprise philosophique sollicite constamment, quand elle se publie comme un savoir, la caution d'une éthique (sentimentale).

(ii) Un retournement analogue à celui qui nous a fait découvrir sous le mutisme de l'épistémologie la loquacité d'une

psychologie nous amènera maintenant à reconnaître en deçà de l'exhortation morale une *volonté de jouir* (par. 144, p. 170). Cette volonté est déterminée par le double rapport que le sujet philosopant entretient avec, d'une part, ce que Robert Hébert désigne sous l'appellation « la vie » et avec, d'autre part, la culture. Le désir du sujet de s'octroyer une jouissance qui contraste avec la frustration de sa vie quotidienne (par. 146, p. 172) l'engage d'abord à conférer à l'épreuve de son penser la valeur d'un *affect* (par. 160, p. 186). Ce passage au plaisir de soi pensant conduit Robert Hébert à définir la réflexion comme une « assomption élocutoire de la vie » (par. 139, p. 165). À la direction du mouvement près, ce thème se marque de façon insistante par la récurrence de l'expression « involution gratifiante vers l'intelligible », qui, dans *Mobiles du discours philosophique*, qualifie également l'effort de penser. Il faut souligner qu'en développant ce thème, Robert Hébert ranime l'antique tropisme sotériologique de la philosophie : toutes les métaphysiques du savoir s'achèvent par la position d'un « genre de connaissance » où le sujet éprouve sa pensée comme un affect porteur de salut.

(iii) Certaines formules utilisées par Robert Hébert laissent entendre que le désir du sujet de vivre l'exercice de sa réflexion comme une existence de substitution où il reçoit la prime de son intolérance envers les servitudes de la vie quotidienne est engendré par une illusion nourrie de l'*extérieur*. Cette croyance que la réflexion puisse compléter l'existence est en effet d'abord qualifiée de *mythe* (par. 74, p. 89). D'une autre façon, la thématique de la jouissance du penser est introduite dans le cadre de l'énoncé d'un postulat de l'expérience philosophique selon lequel « l'existence est conçue comme la consécration d'un corps individuel aux représentations, aux valeurs et aux fantasmes du corps culturel » (par. 143, p. 169, souligné dans le texte).

Ce corps culturel, défini comme complexe institutionnel et comme cumul d'archives (par. 144, p. 170), paraît en dernier lieu posséder une certaine extériorité par rapport au sujet pensant qui lui est asservi. Le postulat précité perd en effet une grande partie de sa signification si le corps culturel n'est investi d'aucune extériorité par rapport au corps individuel :

s'y consacrer n'impliquerait alors rien d'autre que la plus conséquente et la plus austère des fidélités à soi-même.

6. Il est toutefois un passage important de *Mobiles du discours philosophique* qui se concilie mal avec les propositions (extrincésistes) précédentes. Je le citerai au long, car il condense ce qui, pour moi, fait dans une certaine mesure problème dans ce livre. Dans le paragraphe 67, Robert Hébert écrit :

« Le complexe institutionnel ne se développe pas à l'extérieur du discours philosophique ; il n'en est pas un épiphénomène accidentel et par définition non philosophable. Au contraire, il croît de l'intérieur du penser philosophique si bien que le discours de ce dernier est l'effet de tout ce qui concrétise le complexe institutionnel. »

(P. 82, souligné dans le texte).

À y regarder d'un peu près, ce texte énonce une contradiction : l'engendrement du complexe institutionnel à partir de l'intérieur du penser philosophique implique l'antériorité logique du penser sur l'institution à laquelle il donne naissance ; l'affirmation que ce même penser est lui-même un effet du complexe institutionnel entraîne l'implication inverse de l'antériorité de l'institution sur le penser. Devant cette difficulté, le commentateur doit faire son choix entre deux options. Il peut en première part la résoudre en espaçant selon une séquence temporelle deux truismes : (i) que l'institution doit d'abord se résoudre à épinglez des pensées originales (antériorité logique du penser) et (ii) que les pensées ainsi institutionnalisées influent par choc en retour sur le processus de production de la pensée solitaire (on ne pense jamais qu'à l'intérieur d'une culture — position de l'antériorité historique de l'institution). L'exégète peut cependant choisir de subsumer le problème sous l'un des paradigmes des positions de crête auxquelles parvient une philosophie conséquente : l'immanence, qui tient autant à marquer la différence entre ce qui engendre et ce qui est engendré, qu'à nier que ces termes soient extérieurs l'un à l'autre. En clair, je l'espère : le penser s'engendrerait à partir de sa propre manifestation réifiée, à savoir le complexe institutionnel. Entre ces deux options, je choisis la seconde, qui introduit la tension plutôt que la

banalité dans le livre de Robert Hébert et qui souligne également la part congrue qui y est faite à l'*altérité* véritable. De l'immanentisme au solipsisme, il n'y a pas si loin, et ce dernier terme désigne l'ornière familière à la pensée réflexive. Je ne suis pas assuré que Robert Hébert, fasciné par sa matière, ait complètement évité d'y glisser.

On ne peut en effet manquer d'être frappé de ce que *Mobiles du discours philosophique* constitue une sorte de monadologie du corps philosophant, dont toutes les portes et les fenêtres sur ce qui n'est pas philosophie semblent avoir été délibérément refermées.

(i) C'est en effet une règle méthodologique avérée de la sémantique, qui décrète que l'analyse tire une grande partie de sa pertinence d'approfondir les relations qui s'établissent entre des termes polaires. En dépit de sa réelle pauvreté, quand on la considère en elle-même, la théorie philosophique de la méthode réflexive aurait pu trouver un prolongement imprévu si Robert Hébert avait conduit ses analyses dans le profil de la différence qui affronte une philosophie réflexive à une science expérimentale. L'idée d'une science réflexive répugne au premier abord à nos préconceptions (le candidat le plus immédiat à ce statut contestable, la psychanalyse, se révèle à l'examen bien davantage comme la pratique d'un sujet écarté de soi par ses symboles qu'une mystifiante introspection). En explorant les raisons de cette répugnance, peut-être mal fondée, on aurait peut-être fini par buter sur l'inassimilable reste de la méthode réflexive *en philosophie*.

(ii) D'une façon analogue, le rapport à l'art (allégué de façon allusive dans l'avant-propos, p. 5) aurait fait surgir des différences justiciables d'une explication. Toute sublimation dans l'ordre du discours n'a pas pour fin, ni pour résultat, de superposer une intelligibilité supportable à l'intolérable de la vie (voir à cet égard la conclusion du livre, p. 191). À témoin, l'antisotériologie de Kafka, de Céline ou de Beckett, pour ne mentionner que les pratiques d'écriture (en peinture : Edvard Munch). Faire valoir l'argument que ces écrivains « se sont sauvés par l'écriture » équivaut à se fracasser sur l'écueil des poncifs les plus éculés de l'esthétique bourgeoise.

(iii) Il est une dernière relation qui, si elle avait été considérée dans toute son étrangeté, aurait pu amener Robert Hébert à expliciter davantage certains de ses énoncés. C'est le rapport à autrui — l'intervention de l'autre sur soi. La genèse de la représentation productiviste de l'exercice de la réflexion reçoit un éclairage bien différent selon qu'on la conçoit comme la marque de l'intérêt de soi ou comme celle du souhait de l'autre. Il n'y a, à vrai dire, rien qui soit culturellement monstrueux dans la dérive improductive d'un penser pour autant qu'on s'abstienne de lui requérir un auditoire. C'est contraindre l'autre à témoigner de la gratuité satisfaite de cet exercice qui est proprement impensable. Non pas en vertu d'une morale douteuse du respect d'autrui, mais en raison d'une prédiction maintes fois avérée : l'invitation qui se dit dans un « Voulez-vous jouer avec moi » bute le plus souvent sur le « Seulement si j'y prends mon plaisir » d'autrui. C'est, dans de nombreux exemples, de cette contrainte de faire jouir l'autre que naît l'impératif de produire des énoncés qui *intéressent*.

7. Les remarques qui précèdent ne doivent pas s'entendre comme autant de réserves faites à une démarche, dont j'avoue qu'elle me passionne. Une entreprise qui tourne court est parfois justiciable d'une critique ; quand elle parvient à atteindre son but, elle engage un prolongement.

Il est possible, à cet égard, qu'une réponse à des questions telles que « Pourquoi pensons-nous ? » et « Pourquoi disons-nous notre pensée sur le mode du savoir ? » parvienne à s'énoncer dans le cadre d'un paradigme sotériologique dont l'acteur principal serait un sujet monastique qui recopie la Bible sans sortir de sa cellule, en possédant l'assurance de la sollicitude de son Dieu. Il me semble toutefois que la genèse du complexe institutionnel ne peut s'expliquer sans que l'on fasse intervenir le corrélat de l'intérêt d'enseigner et qui est l'obsession d'apprendre. (Cet intérêt et cette obsession, est-il besoin de le préciser, ne doivent pas s'interpréter d'une façon psychologique. Ce qu'ils engendrent, comme ce qui les détermine, est un corps institué.) La volonté de produire un savoir est le plus souvent infléchie par la requête de l'autre de

s'approprier une vraisemblance. Le corps culturel n'est plus le corps gratifiant d'un Dieu, mais le corps complice et dévorant de l'Autre. Révéler les motifs de cette complicité inquiète, où l'intimidation prend parfois le relais de la complaisance, est une entreprise où Robert Hébert continuerait peut-être à trouver du plaisir.

Université de Montréal

Présence de la pensée de Gabriel Marcel au Canada (1940-1978)

Simonne Plourde

Volume 6, numéro 1, avril 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203112ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203112ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Plourde, S. (1979). Présence de la pensée de Gabriel Marcel au Canada (1940-1978). *Philosophiques*, 6 (1), 147–173. <https://doi.org/10.7202/203112ar>

BULLETIN

PRÉSENCE DE LA PENSÉE DE GABRIEL MARCEL AU CANADA (1940-1978)

par Simonne Plourde

Il y a quelque vingt ans, M-M. Davy consacrait à Gabriel Marcel une étude intitulée : *Un philosophe itinérant, Gabriel Marcel*¹. Dans la préface de ce livre, après avoir affirmé que Gabriel Marcel « se présente comme l'un des plus grands penseurs de notre temps », l'auteur ajoute :

Ses ouvrages et ses pièces de théâtre sont lus dans toutes les langues. Les thèses et les études sur sa pensée émanent de professeurs et d'étudiants anglais, américains, allemands, italiens, espagnols, japonais²

Depuis vingt ans, la liste des thèses et des études consacrées à l'œuvre de Gabriel Marcel s'est de beaucoup accrue. Les bibliographies permettent de jauger l'apport des professeurs et étudiants canadiens, hollandais, hindous, vietnamiens . . .³

Quel intérêt les Canadiens ont-ils, pour leur part, porté à l'œuvre de Gabriel Marcel et quel accueil ont-ils réservé à sa pensée ? Pour répondre à cette question, j'ai voulu dresser l'inventaire le plus exhaustif possible des études canadiennes consacrées à l'œuvre du philosophe français, de 1940 à 1978⁴.

1. M.-M. DAVY, *Un Philosophe itinérant, Gabriel Marcel*, Paris, Flammarion, 1959.

2. *Ibid.*, p. 7.

3. Cf. Roger TROISFONTAINES, *De l'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain/Paris, Nauwelaerts, deuxième édition, 1968, p. 381-464.

Cf. François et Claire LAPOINTE, *Gabriel Marcel and His Critics : An International Bibliography*, New York & London, Garland Publishing, Inc., 1977, 287 p.

4. Cf. en appendice, A) Sources utilisées.

Il m'a semblé que la somme des études consacrées à la pensée marcellienne me fournirait vraisemblablement le critère d'intérêt et que l'accord exprimé avec sa philosophie, ou tout au moins la valeur reconnue à son œuvre, m'indiqueraient l'accueil réservé à Gabriel Marcel au Canada.

Je présenterai les fruits de ma recherche dans l'ordre suivant :

1. Les articles parus dans les revues canadiennes.
2. Les thèses présentées dans les universités canadiennes.
3. Les livres consacrés à l'œuvre de Gabriel Marcel.
4. Les articles de journaux parus au Canada, les émissions radiophoniques, les associations qui font connaître l'œuvre de Gabriel Marcel.

* * *

1. LES REVUES CANADIENNES

Les articles parus dans les revues canadiennes peuvent être divisés en deux catégories : a) les articles écrits par Gabriel Marcel ; b) les articles qui portent sur Gabriel Marcel et son œuvre.

a) Articles de Gabriel Marcel

La Nouvelle Revue publiait en 1946 un long article signé par Gabriel Marcel : « Philosophie de l'Épuration, contribution à une théorie de l'hypocrisie dans l'ordre politique⁵ ». Cette revue était éditée à Montréal et dirigée par MM. Robert Charbonneau et Claude Hurtubise. Une note, à la fin du texte, indique qu'il s'agissait d'un texte inédit, publié avec autorisation verbale donnée par Gabriel Marcel à M. Marcel Raymond.

La Nouvelle Revue Canadienne offrait à ses lecteurs, dans son numéro de septembre-octobre 1951, un article également signé par Gabriel Marcel : « Sartre, Anouilh et le problème de

5. Gabriel MARCEL, « Philosophie de l'Épuration, contribution à une théorie de l'hypocrisie dans l'ordre politique », dans *La Nouvelle Revue*, vol. IV, n° 7 (janvier 1946), p. 559-588 ; n° 8 (février 1946), p. 684-703.

Dieu⁶ ». C'était une critique théâtrale écrite à l'occasion de la pièce de J.P. Sartre : *Le Diable et le Bon Dieu*. Rien n'indique l'origine de cet article.

La Revue de l'Université Laval publiait à son tour, en décembre 1963, un article de Gabriel Marcel : « Les méditations d'Amédée Ponceau⁷ ». La revue était alors dirigée par M. Émile Bégin.

La revue *Sciences ecclésiastiques*, de Montréal, reproduisait en 1964 un article de Gabriel Marcel paru dans la *Revue des Sciences religieuses*, de Strasbourg. Le texte porte le titre suivant : « L' 'Initiation philosophique' d'Amédée Ponceau⁸ ».

Il est assez étonnant de trouver ces textes dus à la plume de Gabriel Marcel dans des revues canadiennes. Quelles circonstances ont amené ces publications ? Ont-ils été demandés à l'auteur par des amis ? Les indications recueillies sont trop minces pour permettre d'apporter une réponse vraisemblable à ces questions.

b) Articles sur Gabriel Marcel et son œuvre

Les revues canadiennes ont, depuis 1940, publié un certain nombre d'études critiques et de comptes rendus ayant pour objet soit l'œuvre de Gabriel Marcel, soit l'existentialisme ; dans ce dernier cas, il ne sera fait mention que des textes qui consacrent une partie assez importante à la pensée marcellienne. Ces articles sont présentés ici dans leur ordre chronologique de parution.

En 1941, Joseph-Henri Paul publie dans *La Nouvelle Revue* une étude intitulée : « La Philosophie de Gabriel Marcel⁹ ».

6. Gabriel MARCEL, « Sartre, Anouilh et le problème de Dieu », dans *La Nouvelle Revue Canadienne*, sept.-oct. 1951, p. 30-38.

7. Gabriel MARCEL, « Les Méditations d'Amédée Ponceau », dans *Revue de l'Université Laval*, vol. XVIII, n° 4, (déc. 1963), p. 333-336.

8. Gabriel MARCEL, « L' 'Initiation philosophique' d'Amédée, Ponceau », dans *Sciences Ecclésiastiques*, vol. XVI, n° 3, p. 377-385.

9. J.H. PAUL, « La philosophie de Gabriel Marcel », dans *La Nouvelle Revue*, n° 1 (sept. 1941) p. 19-29. Je regrette de n'avoir pu, jusqu'à ce jour, prendre connaissance de ce texte ; je ne puis en présenter ici une analyse.

En 1949, la *Revue de l'Université Laval* présente à ses lecteurs un article signé par Arcade M. Monette et intitulé « Le Regard en arrière de Gabriel Marcel¹⁰ ». À l'occasion de la parution du *Regard en arrière* dans le collectif *Existentialisme chrétien*, l'auteur passe en revue la pensée marcellienne. Sa présentation est positive. Il indique la direction d'une pensée qui aboutit à une ontologie de l'existence et invite les professeurs à orienter les jeunes élèves en philosophie, non vers « ce qui est vide et séparé », mais vers « ce qui est concret et riche de contenu : l'acte d'exister » (p. 36). « La philosophie, écrit-il, n'est pas seulement une matière à apprendre, c'est bien davantage un univers qui attend ses créateurs /. . ./ Rassembler dans sa vie intellectuelle essence et existence, c'est recueillir l'être d'abord fragmenté pour remonter en lui et par lui jusqu'au suprême acte d'exister » (p. 36).

Le troisième article recueilli ne porte pas sur Gabriel Marcel, mais il y est question du philosophe français dans une étude qui s'intitule : « Pourquoi l'existentialisme est-il athée¹¹ ? ». L'auteur, Benoît Pruche, y situe Gabriel Marcel à l'extrême droite de l'existentialisme et souligne le caractère très chrétien de sa pensée (p. 291).

En 1952, Arcade M. Monette signe un autre article qui, bien qu'il n'analyse pas exclusivement la philosophie de Gabriel Marcel, lui consacre plusieurs pages. Paru dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, l'article s'intitule : « L'Être, l'exister et Dieu¹² ». L'auteur tente de clarifier les notions d'être et d'existence, utilise une approche de l'être à partir de la phénoménologie marcellienne avant d'aborder une approche proprement spéculative de l'être et de l'exister. Il tire ensuite ses conclusions. À son avis, Gabriel Marcel, en réagissant contre l'idéalisme, a réalisé la loi de l'excès opposé. « L'idéalisme, écrit-il, est un abus intellectuel, mais s'en remettre aux

10. Arcade-M. MONETTE, « Le 'Regard en arrière' de Gabriel Marcel », dans *Revue de l'Université Laval*, vol. IV, n° 1 (septembre 1949), p. 24-37. L'auteur était professeur au Collège dominicain d'Ottawa et chargé de cours à l'Université de Montréal.

11. Benoît PRUCHE, « Pourquoi l'existentialisme est-il athée ? », dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. XXI, 1951, p. 287-306.

12. Arcade-M. MONETTE, « L'Être, l'exister et Dieu », dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. XXII, p. 171-188.

puissances de l'amour pour résoudre les problèmes de l'entendement est un contre-excès » (p. 179). Il concède quand même que la pensée marcellienne « témoigne d'une intuition de l'être en tant qu'être, bien que le préjugé idéaliste l'empêche d'explicitier conceptuellement sa démarche » (p. 182). À propos de la décision marcellienne de fidélité à l'être, Arcade Monette ajoute en note : « Et c'est pourquoi la philosophie de Gabriel Marcel qui trouve là son plus bel aboutissant nous paraît un sommet au milieu des autres philosophies existentielles » (p. 187, note 16). La critique de la pensée marcellienne effectuée par l'Auteur trouve appui manifestement sur des catégories thomistes comme en font foi le texte et les références. À travers cette critique, on peut déceler une certaine sympathie pour la pensée du philosophe français.

En avril 1956, Gabriel Marcel venait au Canada. Le 19 avril, l'Université d'Ottawa l'accueillait. La *Revue de l'Université d'Ottawa* a publié le texte de Jacques Croteau, chargé de présenter au public le philosophe invité. Le texte est intitulé : « Gabriel Marcel, homme de communion¹³ ». Les circonstances invitaient l'Auteur à une esquisse positive de l'œuvre marcellienne ; il la réussit fort bien, sans omettre de brèves références à la philosophie thomiste. Il dit ne pas voir d'« opposition fondamentale entre une pensée concrète et un intellectualisme thomiste », mais percevoir « au contraire, deux dimensions complémentaires d'une vision totale de l'être » (p. 496). La pensée marcellienne vient « prolonger des voies déjà ouvertes largement par saint Thomas sur l'existence concrète » (p. 496). « En vertu même de ses aspirations naturelles, la philosophie thomiste ne saurait faire qu'un accueil empressé et sympathique à une pensée chrétienne concrète » (p. 497).

Dans son numéro de juin 1956, la *Revue de l'Université Laval* publie un commentaire de l'un de ses professeurs de philosophie : « À propos d'une affirmation de M. Gabriel Marcel »¹⁴. Alphonse Saint-Jacques y relève une affirmation

13. Jacques CROTEAU, o.m.i., « Gabriel Marcel, homme de communion », dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. XXVI (1956), p. 491-497.

14. Alphonse SAINT-JACQUES, « À propos d'une affirmation de M. Gabriel Marcel », dans *La Revue de l'Université Laval*, vol. X, n° 10 (juin 1956), p. 879-887.

du « réputé philosophe et auteur dramatique français », affirmation entendue à l'émission *Conférence de presse* de Radio-Canada, du 9 avril 1956. Gabriel Marcel avait affirmé, « en réponse à une question d'un de ses interlocuteurs, que l'Église catholique outrepassa ses droits quand elle se mêle de donner aux catholiques des directives concernant la philosophie » (p. 879). À propos de cette affirmation, A. Saint-Jacques pose les questions suivantes : « est-il vrai que l'Église outrepassa ses droits quand elle donne aux catholiques des directives précises en matière de philosophie ? Et dans quelle mesure sommes-nous tenus de nous soumettre à ces directives ? » (p. 880). L'Auteur du commentaire examine le problème dans un texte qu'il appuie principalement sur l'enseignement de saint Augustin, de saint Thomas et des encycliques catholiques. Il conclut que la philosophie ayant des services à rendre à la foi, « l'autorité infaillible du magistère de l'Église ne saurait s'étendre universellement à tout le champ des vérités naturelles, mais seulement à celles qui touchent, de près ou de loin, au domaine des vérités révélées » (p. 883-884). De plus, « c'est à l'Église elle-même qu'il appartient uniquement de juger jusqu'où exactement s'étend la juridiction de son magistère » (p. 884), et non à chacun de nous de décider de la légitimité de ses enseignements. Il rappelle en terminant que l'Église a réprouvé et proscrit la proposition suivante : « Le dépôt de la foi ne contenant que des vérités révélées, il n'appartient sous aucun rapport à l'Église de porter un jugement sur les assertions des sciences humaines » (p. 884). « Il nous semble, conclut-il, qu'il n'y a entre cette proposition et celle que nous venons d'examiner aucune différence essentielle » (p. 885).

En 1957, la revue *University of Toronto Quarterly* publie un article de John Wild intitulé : « Existentialism : a new view of man¹⁵ ». Dans ce texte, l'Auteur se réfère assez brièvement à l'existentialisme de Gabriel Marcel qu'il situe parmi les autres philosophies existentialistes. En conclusion, il donne une appréciation globale positive de la philosophie existentielle

15. John WILD, « Existentialism : a new view of man », dans *University of Toronto Quarterly*, vol. XXVII, n° 1, p. 79-95.

dont il reconnaît la valeur et prévoit la place qu'elle occupera dans l'histoire : « . . . this is a radically new philosophy beyond both idealism and realism. It is a living mode of thought that applies to the problems of living men, and expresses their implicit feeling for life and their place in human history. In its profounder manifestations, as in Kierkegaard and Heidegger, it has achieved insights the significance of which will probably extend far beyond our own time and place in history » (p. 95).

En 1959, Jacques Croteau présente aux lecteurs de la *Revue de l'Université d'Ottawa* une étude sur l'existentialisme. Intitulé « Introduction à l'existentialisme¹⁶ », l'article fait le point sur la valeur de cette philosophie nouvelle qui « fait figure plutôt d'un ensemble d'idées, de points de vue, de quelque chose comme un message, un témoignage ou mieux encore une attitude sur l'homme concret en tant qu'engagé dans la réalisation de sa destinée humaine » (p. 90). L'Auteur pose la question : « Sommes-nous justifiés, malgré ses lacunes, de prêter une oreille attentive et bienveillante aux enseignements de l'existentialisme ? » (p. 95-96). La réponse est nuancée ; les auteurs existentialistes, écrit-il, « ont le mérite incontesté de rappeler aux chrétiens le sens fondamental du christianisme ; aux métaphysiciens, le souci du concret existant, et cela dans le ton d'une actualité plus éloquente à des oreilles du vingtième siècle. L'encyclique *Humani Generis* nous conseille une attitude sympathique » (p. 96). En effet, l'encyclique *Humani Generis* recommandait de chercher l'élément de vérité contenu dans les affirmations fausses elles-mêmes et d'étudier les théories nouvelles, car « les maux ne se soignent bien que s'ils sont préalablement connus » (p. 96). Ces précisions apportées, l'Auteur analyse le problème de l'existentialisme, du point de vue philosophique ; il se réfère en cours de route à l'ontologie marcellienne et en exploite la distinction entre « mystère » et « problème » (p. 102-106). Cette distinction lui semble une référence au domaine religieux, « nouvelles catégories bien proches du vocabulaire

16. Jacques CROTEAU, o.m.i., « Introduction à l'existentialisme », dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. XXII, 1959, p. 90-110.

mystique d'un saint Jean de la Croix . . .¹⁷ ». L'existentialisme renvoie au domaine de la subjectivité. Mais « le thomisme n'en veut donc pas à la subjectivité ; il lui assigne de plus sa place dans les divers modes de la connaissance. Mais jamais il n'en fera comme tel un procédé philosophique, puisque, qu'on le veuille ou non, la philosophie doit nécessairement procéder par concepts » (p. 109). L'Auteur conclut que le domaine de la subjectivité « relève de l'art et de la religion. Telle est, nous semble-t-il, la confusion principale de l'existentialisme » (p. 109).

Le professeur Kenneth Gallagher, de Fordham University, donne en 1963, dans la revue canadienne de philosophie *Dialogue*¹⁸ un compte rendu du livre de Gabriel Marcel, *Fragments philosophiques*, publié, en 1962, à Louvain. Il en analyse rapidement le contenu et souligne l'importance de cette publication pour la lecture de l'œuvre marcellienne.

En 1964, la revue *Dialogue* publie une étude critique du livre de Kenneth Gallagher. Cette étude, signée par L.B. Geiger, de l'Université de Montréal, s'intitule : « La philosophie de Gabriel Marcel¹⁹ ». L'Auteur se dit d'avis que l'ouvrage de K. Gallagher « constitue certainement l'un des exposés les plus compréhensifs de la pensée de Marcel, l'un des plus mûrement médités » (p. 429). Il ne se contente pas, écrit-il, « de dénoncer les critiques trop simplistes dues, soit à un refus de comprendre la position de Marcel, soit à des

17. Voici la partie la plus importante de ce passage : « Le mystère, disions-nous, est capté dans le drame de la vie concrète, non par l'abstraction, mais par le recueillement. Un recueillement pas facile à décrire. Quelquefois l'auteur le définira en termes de « penser quelque chose » par opposition à « penser à quelque chose ». Il paraît être fait d'un complexe d'intelligence, de volonté et de sensibilité évoluant selon un rythme progressif. C'est un acte par lequel « j'aime », « je m'engage » et me rends « disponible » à l'égard de la personne aimée ; enfin je lui demeure « fidèle », me la rendant ainsi « présente à moi-même ». Alors elle est, elle existe vraiment pour moi parce que je n'existe que pour elle. Transposez ce langage dans le domaine religieux ; transposez encore ces étapes psychologiques en fonction de l'union mystique et vous aurez quelque idée de ce qu'on entend par l'existentialisme chrétien de Gabriel Marcel. Nouvelles catégories bien proches du vocabulaire mystique d'un saint Jean de la Croix, ordonné lui aussi à exprimer la présence vécue de Dieu à l'âme par la charité » (*Ibid.*, p. 106).

18. Kenneth GALLAGHER, Compte rendu de: *Fragments philosophiques*, dans *Dialogue*, vol. II, n° 1 (1963), p. 96-97.

19. L.-B. GEIGER, « La philosophie de Gabriel Marcel », dans *Dialogue*, III, n° 4 (1965), p. 426-432.

condamnations prononcées pour raison de non-conformité à telle autre doctrine, le thomisme par exemple » (p. 429). L'Auteur prolonge les remarques critiques de K. Gallagher en analysant une phrase que Gabriel Marcel a écrite dans l'avant-propos du livre de Gallagher, à propos de l'importance de la création. Puis il conclut : « Tout l'essentiel est dit dans cet ouvrage, mesuré et ferme tout ensemble, juste et pénétrant dans l'exposé de la pensée mouvante de Marcel, précis et équitable dans la discussion des problèmes qu'elle pose » (p. 431-432).

En 1966, c'est la revue *Dialogue* qui publie une causerie de Maurice Merleau-Ponty, prononcée quelques années plus tôt à la maison canadienne de la cité universitaire de Paris. Ce texte a pour titre : « La philosophie de l'existence²⁰ ». Une partie de cette causerie analyse la pensée philosophique de Gabriel Marcel.

Puis, quelques articles sur Gabriel Marcel paraîtront en 1969. D'abord, un bref compte rendu à l'occasion de la réédition du tome II du *Mystère de l'Être* ; signé par Germain Lesage, ce compte rendu a paru dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*²¹.

La même année, le *Laval Théologique et Philosophique* accepte de publier une étude du professeur américain Rudolph J. Gerber intitulée « Gabriel Marcel and the Existence of God²² ».

La revue *Dialogue* donne pour sa part un article substantiel de K. Gallagher, de Fordham University : « La pensée créatrice, Marcel et Heidegger²³ ».

En 1969 également, Germaine Crompton, de l'Université de Montréal, présente aux lecteurs de la revue *Dialogue* une étude

20. M. MERLEAU-PONTY, « La philosophie de l'existence », dans *Dialogue*, vol. V, n° 3, 1966, p. 307-322.

21. Germain LESAGE, o.m.i., « Bibliographie », dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. XXXIX, p. 322.

22. R.-J. GERBER, « Gabriel Marcel and the Existence of God », dans *Laval Théologique et Philosophique*, vol. XXV, n° 1 (1969), p. 9-22. Le professeur Gerber est docteur en philosophie de Louvain et rattaché à University of Notre Dame, Indiana.

23. K. GALLAGHER, « La pensée créatrice : Marcel et Heidegger », dans *Dialogue*, vol. VIII, n° 1, (1969) p. 22-43.

intitulée « Le rapport âme-corps chez le premier Marcel²⁴ ». L'Auteur y expose le cheminement de la pensée de Gabriel Marcel sur le thème du corps-objet et du corps-sujet, établit une brève comparaison avec le même thème chez Michel Henry, souligne quelques rapprochements avec Merleau-Ponty, signale certaines ambiguïtés de la position marcellienne et annonce qu'une étude du « second Marcel » apportera une solution à ces ambiguïtés²⁵.

Germaine Crompt a signé trois autres études sur la pensée de Gabriel Marcel, l'une parue en 1970 dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*²⁶, une autre en 1970 également dans *Science et Esprit*²⁷ et la troisième en 1972 dans le *Laval Théologique et Philosophique*²⁸. La première expose le thème de l'espérance dans un texte intitulé : « La situation immédiate de l'espérant chez Gabriel Marcel ». L'Auteur collige la pensée marcellienne autour de ce thème et fait ressortir les conditions de l'espérance authentique telles qu'on les rencontre chez le philosophe français.

La deuxième étude porte le titre suivant : « L'Avoir et l'Être dans le lien au corps chez le second Marcel ». Dans cet article, l'Auteur cerne la notion marcellienne d'incarnation et dégage à l'intérieur de cette notion, capitale chez Marcel, le rapport corps-avoir qui est ensuite approfondi.

24. Germaine CROMP, « Le rapport âme-corps chez le premier Marcel », dans *Dialogue*, vol. VIII, n° 3 (1969), p. 445-459.

25. Voici les ambiguïtés soulignées par l'auteur : « Chez Gabriel Marcel, l'expression « médiation sympathique » ne rend-elle pas songeur ? Le terme « sympathique » suffit-il à exprimer l'immédiateté de l'expérience ? Mais le moi global de Marcel n'est-il pas là pour escamoter la difficulté de « situer » la conscience pensante et sentante par rapport à l'esprit, de « situer » l'âme qui, d'ailleurs, semble ici conscience sentante ? Tous ces « éléments » ne sont-ils pas « intégrés » dans le moi global ? Le corps-sujet alors ne serait-il pas un aspect du sujet que je suis, cet aspect couvrant l'âme ou la conscience sentante ? Jusqu'à maintenant Marcel rejette cette notion du rapport âme-corps et pour le terme rapport et pour le terme âme (cf. DH 68). Pour sauvegarder l'unité du moi, Marcel ne devrait-il pas s'orienter vers la spiritualisation du corps-sujet ? Le sentir ne deviendra-t-il pas un mode de l'intelligible ? L'étude du second Marcel apportera une solution à ces ambiguïtés » (*Ibid.*, p. 459).

26. Germaine CROMP, « La situation immédiate de l'espérant chez Gabriel Marcel », dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. XL (1970), p. 573-584.

27. Germaine CROMP, « L'Avoir et l'Être dans le lien au corps chez le second Marcel », dans *Science et Esprit*, vol. XXII, 1970, p. 49-75.

28. Germaine CROMP, « La Communion à soi-même chez Gabriel Marcel », dans *Laval Théologique et Philosophique*, vol. XXVIII, 1972, p. 171-184.

Le troisième article de Germaine Crompton articule la réflexion autour du thème « La communion à soi-même chez Gabriel Marcel ». Ce thème y est analysé avec ses corrélatifs d'appartenance, de créativité et de liberté. Tout au long de ces trois textes, l'Auteur, qui maîtrise manifestement bien la pensée de Gabriel Marcel, s'applique à retracer le cheminement de cette pensée cursive, à renouer les liens qu'une première lecture du philosophe ne laisse pas apercevoir, à présenter clairement aux lecteurs la philosophie marcellienne et à la leur rendre sympathique.

Il faut mentionner aussi qu'en 1972, une étude critique intitulée « Confessions philosophiques : Coleridge et Marcel », par Ernest Joos, a paru dans la revue *Dialogue*²⁹. L'Auteur y analyse le livre de Gabriel Marcel, publié en 1971, sous le titre : *Coleridge et Schelling*. À son avis, ce livre appartient au domaine des confessions : « Quand un philosophe décide de publier son œuvre de jeunesse, dirions-nous, cela tombe dans la catégorie des confessions » (p. 602). L'Auteur manifeste sa réticence à l'endroit de la philosophie marcellienne dont il dénonce le romantisme (p. 603). « Ne retrouvons-nous pas déjà, écrit-il, dans cette œuvre de jeunesse la *métaphysique* particulière d'un Marcel avec son insistance sur la transcendance de Dieu qui découle de son irrationnel ? » (p. 604). Cependant, il reconnaît la valeur d'une telle problématique, à cause des possibilités qu'elle ouvre tout de même³⁰.

Pour compléter l'inventaire des textes se rapportant à Gabriel Marcel dans les revues canadiennes, je dois mentionner les comptes rendus que j'ai donnés de trois ouvrages publiés récemment : *Entretiens autour de Gabriel Marcel*³¹, *Gabriel*

29. Ernest JOOS, « Confessions philosophiques : Coleridge et Marcel », dans *Dialogue*, vol. XI, n° 4 (1972), p. 602-607.

30. Voici la critique qui termine l'article d'Ernest Joos : « . . . une *métaphysique* qui lance un défi à la pensée pour tourner vers une *mystique* y trouvera peut-être une sagesse, mais il est peu probable qu'elle y trouve plus qu'une *problématique* pour une *métaphysique* future. Il va sans dire que « les ailes du papillon » de la *métaphysique* marcellienne restent « dans la peau de la chenille ». Néanmoins il faut reconnaître la valeur d'une telle *problématique*, car elle ouvre la possibilité pour une transcendance qui fait la distinction entre ordre divin et ordre humain, entre l'inaltérable et le contingent » (p. 607).

31. Simonne PLOURDE, Compte rendu de *Entretiens autour de Gabriel Marcel* dans *Laval Théologique et Philosophique*, vol. XXXIII, n° 3, oct. 1977, p. 314-317.

*Marcel interrogé par Pierre Boutang*³², *Jean Walb et Gabriel Marcel*³³. Les deux premiers ont été publiés dans *Le Laval Théologique et Philosophique*, le troisième dans la revue *Dialogue*. Le petit livre : *Jean Walb et Gabriel Marcel* a aussi fait l'objet d'un autre compte rendu ; ce dernier, signé par J-D. Robert, a paru dans le *Laval Théologique et Philosophique*³⁴.

Intérêt porté à l'œuvre de Gabriel Marcel

Les revues canadiennes ont donc publié au total, de 1941 à 1978, quatre (4) textes signés par Gabriel Marcel lui-même ; onze (11) études critiques et sept (7) comptes rendus d'ouvrages sur Gabriel Marcel ; cinq (5) études critiques sur l'existentialisme où il est question de la pensée marcellienne³⁵.

Une trentaine de textes parus en l'espace de trente-sept ans ne constitue pas, à mon avis, une quantité suffisante pour conclure à un engouement des Canadiens à l'égard de la philosophie de Gabriel Marcel. Ces études attestent cependant que les professeurs canadiens n'ont pas ignoré le philosophe français. Ils ont jugé sa philosophie assez valable pour la présenter aux lecteurs et la critiquer. Certains (en particulier le professeur Crompt) s'y sont même franchement intéressés et se sont appliqués à l'approfondir et à la maîtriser.

Accueil réservé à la philosophie marcellienne

Au Canada français, la première lecture de la philosophie de Gabriel Marcel, tout comme celle de l'existentialisme en général, s'est effectuée en référence à la philosophie thomiste, comme le laissent percevoir avec évidence les études citées plus haut des professeurs Monette (1952), Saint-Jacques (1956) et Croteau (1959). Pour qui a connu le contexte de l'enseignement de la philosophie jusqu'aux environs de 1965, il n'y a là

32. Simonne PLOURDE, Compte rendu de *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*, dans *Laval Théologique et Philosophique*, vol. XXXIV, n° 2, juin 1978, p. 222.

33. Simonne PLOURDE, Compte rendu de *Jean Walb et Gabriel Marcel*, dans *Dialogue*, revue canadienne de philosophie, vol. XVII, n° 1, (1978), p. 180-183.

34. J.D. ROBERT, Compte rendu de *Jean Walb et Gabriel Marcel*, dans *Laval Théologique et Philosophique*, vol. XXXIII, n° 2, juin 1977, p. 213-214.

35. Il y a sans doute d'autres études sur l'existentialisme qui ne figurent pas ici. Je n'ai pas fait le dépouillement particulier de ce thème dans les Index analytiques, faute de temps. Peut-être aurais-je repéré sous cette rubrique d'autres textes qui font référence à Gabriel Marcel ?

rien d'étonnant. Cette étude de Gabriel Marcel à la « lumière » du thomisme n'a pas porté des fruits nécessairement négatifs. On trouve une présentation positive de la pensée marcellienne et on devine une sympathie sous-jacente pour le philosophe français dans les deux études du professeur Monette (1949, 1952) qui ne manque pas pourtant, dans son texte de 1952, de souligner les limites qu'il décèle dans la philosophie marcellienne.

Sans référence au thomisme, les professeurs Wild (1957) et Crompton (1969, 1970, 1972) exposent la pensée de Gabriel Marcel et tentent d'en repérer le cheminement. Leur présentation est positive. Dès 1957, le professeur Wild atteste la valeur de cette pensée et pressent la place qu'elle occupera dans l'histoire.

D'autre part, certaines études critiques émettent de sérieuses réserves à l'endroit de la philosophie marcellienne. Ainsi en font foi les textes des professeurs Pruche (1951), Croteau (1959) et Joos (1972). Leur critique dénonce, entre autres, les lacunes d'une pensée qui laisse place à l'intervention du surnaturel (Pruche), qui utilise un vocabulaire apparenté à celui de l'art et de la mystique (Croteau et Joos), qui se veut anti-rationaliste et concrète (Joos).

Voilà, dans ce mélange de sympathie et de réserve, avec ce jugement critique sérieux, l'accueil réservé par des professeurs canadiens à la philosophie de Gabriel Marcel.

* * *

2. LES THÈSES PRÉSENTÉES DANS LES UNIVERSITÉS CANADIENNES

Après avoir entendu les maîtres, nous devons nous tourner vers les étudiants. Quel intérêt ces derniers ont-ils manifesté pour l'œuvre de Gabriel Marcel et quel accueil ont-ils réservé à sa pensée ?

J'ai pu repérer jusqu'à maintenant cinq (5) thèses de doctorat et trente (30) thèses de licence ou maîtrise consacrées à la philosophie et au théâtre de Gabriel Marcel. Ces trente-cinq (35) thèses ont été rédigées entre 1955 et 1975,

soit durant une période de vingt ans. Six (6) d'entre elles sont écrites en anglais. Faute de sources, je n'ai pu identifier les thèses qui ont été rédigées par des étudiants canadiens inscrits à des universités européennes³⁶.

Ces thèses ont été rédigées en vue de l'obtention d'un grade en philosophie, à l'exception de deux d'entre elles, dont l'une postulait un doctorat en lettres et l'autre une maîtrise en sciences religieuses³⁷.

Le titre de chacune de ces thèses m'a indiqué que onze (11) d'entre elles analysent soit l'aspect méthodologique, soit les notions d'être, de connaissance et de vérité dans la philosophie de Gabriel Marcel. Les vingt-quatre (24) autres thèses articulent la pensée marcellienne autour d'un thème particulier. Les thèmes abordés sont, par ordre de fréquence : l'espérance (5), la communication (4), le corps (2), la personne (2), l'amour (2), le mystère (2), la disponibilité, la fidélité, la foi, la liberté, l'engagement, la chasteté, l'éducation. Deux thèses établissent une comparaison entre Gabriel Marcel et un auteur : Marcel et Sartre, Marcel et Camus.

Deux thèses de doctorat en philosophie sont actuellement en cours à l'Université de Montréal ; l'une étudie les notions d'abstrait et de concret chez Gabriel Marcel ; l'autre compare la notion de transcendance chez Louis Lavelle et Gabriel Marcel³⁸.

Chronologie et provenance des thèses

La première thèse canadienne sur Gabriel Marcel indiquée dans les Index analytiques remonte à 1955. L'année 1964 fut

36. Je sais qu'il en existe au moins deux : celle de Charles WIDMER, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, présentée à l'Université de Fribourg, Suisse, et dirigée par le R.P. M.-D. Philippe ; celle de Raymond SÉVIGNY, *La participation chez Gabriel Marcel*, présentée à l'Université de Dijon, France, et dirigée par Jeanne Parain-Vial. La première a été présentée en 1969 (ou en 1970 ?) pour l'obtention d'un doctorat en lettres ; la seconde en 1974 pour l'obtention d'un doctorat en philosophie.

37. Il s'agit des deux thèses suivantes : Jean-Marie MASSICOTTE, *Le théâtre de Gabriel Marcel, laboratoire du philosophe*, Faculté des Lettres, Université Laval, 1968. — Marie LABRECQUE, *L'Espérance chez Gabriel Marcel*, Faculté de Théologie, Université de Montréal, 1964. C'est par hasard que j'ai pu recenser ces deux thèses. Le temps ne m'a pas permis de dépouiller dans les Index analytiques d'autres rubriques que celle intitulée « philosophie ».

38. Je tiens ces renseignements du professeur Germaine Crompt, de l'Université de Montréal.

particulièrement prolifique avec neuf thèses consacrées à Marcel dont huit furent présentées à l'Université de Montréal³⁹.

Sur un total de trente-cinq thèses, vingt-cinq (25) proviennent de l'Université de Montréal, trois (3) de l'Université Laval, trois (3) de Toronto University, trois (3) de l'Université d'Ottawa et une (1) thèse de St. Mary's University, Halifax.

Contenu des thèses

J'ai eu l'opportunité d'examiner attentivement dix-neuf (19) des trente-cinq (35) thèses colligées.

Parmi ces dix-neuf (19) thèses, une seule est consacrée exclusivement au théâtre de Gabriel Marcel. Deux (2) autres utilisent le théâtre au besoin, par la citation de répliques des personnages.

Une thèse de doctorat, celle de Hermance Baril qui développe le thème de l'engagement personnel chez Gabriel Marcel, présente l'originalité d'inclure la dimension du musicien qu'était Gabriel Marcel. L'Auteur veut montrer que la musique est l'âme de la philosophie marcellienne⁴⁰. L'Auteur fait également un certain nombre de réflexions sur le théâtre marcellien, sans cependant analyser de pièces. C'est la seule thèse, parmi les dix-neuf examinées, qui englobe le Marcel philosophe, dramaturge et musicien. Les autres thèses ont choisi comme champ d'études la seule dimension philosophique chez Gabriel Marcel.

Accueil réservé à la philosophie de Gabriel Marcel

A. Réserve

Parmi les dix-neuf (19) thèses examinées, une seule oppose de sérieuses réserves à la pensée marcellienne. C'est la

39. Voir, en appendice, B) Liste des thèses.

40. Voici ce qu'écrit l'Auteur : « Originale, notre recherche l'est encore en ce qu'elle aborde la philosophie marcellienne par le biais de la musique ; démarche pour laquelle nous avons reçu l'approbation de Gabriel Marcel lui-même » (p. 20). « Notre volonté est d'aller plus loin et de montrer que la musique est l'âme de sa philosophie. Nous voulons savoir pourquoi lui-même a pu dire que, dans l'expérience musicale, il a pu découvrir 'le point de départ d'une réflexion philosophique entièrement renouvelée' » (Hermance BARIL, *L'engagement personnel chez Gabriel Marcel*, thèse de doctorat, Université de Montréal, 1968, p. 21).

première qui apparaît en liste⁴¹. Elle fut présentée en 1955, à l'Université de Montréal, pour l'obtention d'une maîtrise en philosophie. L'Auteur, Gerald Morgan, critique les fondements épistémologiques de la métaphysique marcellienne à la lumière des catégories de la philosophie thomiste, avec références à Maritain. Il compare la pensée thomiste avec la pensée marcellienne et établit des affinités et des divergences entre Marcel et Maritain. À son avis, Gabriel Marcel se livre davantage à la mystique et à l'art qu'à la métaphysique. Les difficultés fondamentales que présente pour lui la philosophie marcellienne proviennent, d'une part, du recours à la transcendance (qui appartient au domaine de la mystique)⁴² et, d'autre part, à l'usage de la métaphore, à la place de l'abstraction, pour communiquer l'expérience (ce qui appartient au domaine de l'art)⁴³. G. Morgan constate que G. Marcel a opéré un choix judicieux en confiant à la musique et au drame le soin d'exprimer cette sorte d'expérience très importante pour une personne de son tempérament. Mais, dit-il en substance, cela n'a rien à voir avec la métaphysique telle que comprise par des étudiants de la *philosophia perennis*⁴⁴. Au dernier chapitre de sa thèse, l'Auteur montre que la philosophie de Gabriel Marcel fait usage des termes utilisés par l'art dramatique : les termes «présence», «mystère», «participation».

Cette lecture de Gabriel Marcel rejoint celle que nous avons rencontrée chez les maîtres à la même période.

B. Critique

Trois (3) thèses exposent la philosophie marcellienne et tout en l'acceptant dans l'ensemble, elles formulent des objections.

Marie Gérin-Lajoie⁴⁵, après s'être dit d'accord avec le rejet de l'abstraction effectué par Marcel, s'oppose à sa

41. Gerald MORGAN, *Connotational tinkering in the philosophy of Gabriel Marcel*, thèse de maîtrise, Université de Montréal, 1955, 58 p.

42. *Ibid.*, p. 17.

43. *Ibid.*, p. 20-22.

44. *Ibid.*, p. 27.

45. Marie GÉRIN-LAJOIE, *Recherche sur la connaissance dans la philosophie de Gabriel Marcel*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1959, 105 p.

condamnation aveugle de l'objectivité. L'Auteur recourt à quelques distinctions thomistes pour appuyer ses objections. En conclusion, elle pose ce jugement sympathique : « Finalement, il nous semble que Marcel a eu, le premier depuis longtemps dans le monde philosophique, la vision profonde de vouloir réapprendre aux hommes l'admiration et la contemplation qui sont à la source de toute sagesse⁴⁶. »

Dans sa thèse de doctorat, Thérèse Gingras⁴⁷ expose la pensée marcellienne sans en établir une critique poussée. Elle pose en terminant une question à Gabriel Marcel : « Comment expliquer qu'une même méthode d'approche dite « phénoménologie existentielle » conduise à l'« invocation adoratrice du Toi absolu ou à la suprême « néantisation » de l'Être absolu ?⁴⁸ ». Elle conclut, en se ralliant à l'optique marcellienne : « La foi demeure un mystère ontologique 'à l'articulation de la liberté et de la grâce' » (p. 316).

La thèse que j'ai moi-même consacrée à *La métaphysique de l'espérance chez Gabriel Marcel*⁴⁹ tente d'unifier la pensée du philosophe autour du thème de l'espérance. La pensée marcellienne a toujours suscité chez moi malgré ses limites un vif intérêt et trouvé un accueil positif. J'ai signalé dans mon étude les limites que j'ai perçues dans cette philosophie concrète qui ne porte guère attention à l'être infra-humain, qui se heurte à une conception idéaliste des notions d'objet et de cause, qui n'utilise pas l'analogie (instrument important en ontologie) et dont la certitude propre est plutôt de l'ordre de l'affirmation et du témoignage que de celui de la démonstration.

46. *Ibid.*, p. 102.

47. Thérèse GINGRAS, *Le mystère de la foi dans la philosophie existentielle de Gabriel Marcel*, thèse de doctorat en philosophie, Montréal, 1966, 352 p.

48. *Ibid.*, p. 314. Voici deux autres passages qui explicitent sa question : « Les existentialistes se situent au plan métaphysique. N'opèrent-ils pas le passage d'une phénoménologie de l'existence à une métaphysique de la contingence ? » (p. 315). « Ce ne serait donc pas la méthode phénoménologique comme telle qui nierait ou affirmerait la réalité de l'être et la présence de l'absolu. Ne serait-ce pas plutôt l'ontologie « néantisante » ou « créatrice », juxtaposée à la phénoménologie ? » (p. 315).

49. Simonne PLOURDE, *La métaphysique de l'espérance chez Gabriel Marcel*, thèse de doctorat en philosophie, Université Laval, 1972, 515 p.

C. *Exposé*

Les quinze (15) autres thèses dont j'ai pris connaissance offrent chacune un exposé de la philosophie de Gabriel Marcel. Elles s'efforcent de comprendre cette pensée sinueuse et de l'articuler le plus clairement possible autour du thème choisi. Elles révèlent chez les auteurs un accueil sympathique réservé à la pensée marcellienne. En voici deux exemples :

Notre contemporain n'est plus l'homme de Descartes, mais bien plutôt l'homme de Pascal, homme jeté dans l'univers, avec sa grandeur et sa misère, problème pour lui-même et pour les autres. Notre contemporain n'a jamais autant aspiré à la communion. Il voudrait rompre la solitude. Cette exigence nous est apparue comme caractérisant la pensée de Gabriel Marcel⁵⁰.

La philosophie de Gabriel Marcel est incomplète, et cela tient pour une part à l'ampleur et aux difficultés inhérentes à son entreprise. Mais le but qu'il s'est proposé avant tout, c'est « d'ouvrir l'esprit et de l'engager dans une recherche personnelle ». Sa pensée demeure vivante, ouverte, et ne demande qu'à être prolongée. Comme il le dit lui-même, elle introduit sur une « voie difficile mais libératrice⁵¹ ».

Hermance Baril, dans la thèse citée plus haut, a aussi exprimé sa sympathie envers la pensée marcellienne :

L'être engagé marcellien rejoint donc l'homme contemporain, centre de participations multiples et point de rencontre de communautés diverses, qui ne s'épanouit que dans l'acceptation de responsabilités nombreuses (p. 21).

Nous croyons que tout en captant les mouvements de l'époque, l'engagement marcellien sauvegarde deux valeurs essentielles à l'humanisme contemporain : la créativité et la fraternité (p. 312).

Je pourrais poursuivre les citations. Celles-ci me paraissent suffisantes pour appuyer ma conclusion : la pensée de Gabriel Marcel a suscité l'intérêt des étudiants canadiens et elle

50. Charles GERVAIS, *Vers une philosophie de la communication*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1962, 104 p. (p. 100).

51. Richard BORDELEAU, *La démarche métaphysique de Gabriel Marcel et son enracinement existentiel*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1967, 236 p. (p. 233).

a rencontré chez eux, tout au moins dans l'ensemble des thèses que j'ai pu lire, un accueil favorable. Les deux critères posés au départ du nombre des thèses et de la valeur reconnue à la philosophie de Gabriel Marcel par chacune autorisent cette conclusion.

* * *

3. LES LIVRES CONSACRÉS À L'ŒUVRE DE GABRIEL MARCEL

Si les thèses présentées dans les universités canadiennes sont relativement nombreuses, rares sont celles qui ont été publiées. Quelques étudiants canadiens ont poursuivi leurs études dans les universités européennes et leur thèse a été éditée à l'étranger. Il ne m'a pas été possible d'en faire un relevé exhaustif. Voici les maigres résultats de ma cueillette.

A. *Sur la philosophie de Gabriel Marcel* : Gérard Bélanger, *L'Amour, chemin de la liberté ; essai sur la personnalisation* (Paris, les Éditions ouvrières, 1965, 181 p.). — Charles Widmer, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel* (Paris, Éd. du Cerf, 1971, 244 p.). — Simonne Plourde, *Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance*, (Montréal, P.U.Q., 1975, 232 p.).

B. *Sur l'existentialisme* : F.T. Kingston, *French Existentialism. A Christian critique*, (Toronto, University of Toronto Press, 1961, 221 p.).

C. *Articles dans un collectif* : Jacques Croteau, *Une philosophie de la communion : Gabriel Marcel*⁵². — Jean Theau consacre quelques pages à Gabriel Marcel dans son livre : *La philosophie française dans la première moitié du XX^e siècle*⁵³.

* * *

4. ÉMISSIONS RADIOPHONIQUES, JOURNAUX, CERCLES ET ASSOCIATIONS

Pour compléter cette revue sur la présence de Gabriel Marcel au Canada, je dois signaler la visite de Gabriel Marcel

52. Yvon LAFRANCE et John KING-FARLOW, eds., *La philosophie et les philosophes*, tome II, Montréal, Les Éditions Bellarmin ; Paris-Tournai : Desclée, 1973, p. 207-231.

53. *La Philosophie française dans la première moitié du XX^e siècle*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, Coll. « Philosophica », 1977.

en 1956, quelques articles parus dans les journaux relativement au philosophe, les cercles et les associations qui diffusent la pensée marcellienne.

A. Gabriel Marcel au Canada

Invité par la Société d'Études et de Conférences de Montréal⁵⁴, Gabriel Marcel venait au Canada en 1956. Dans son numéro du 7 avril, la *Semaine à Radio-Canada* consacrait un article à Gabriel Marcel et annonçait une interview du philosophe à *Conférence de presse*, émission simultanément radiodiffusée et télédiffusée le samedi, 9 avril⁵⁵. L'article mentionnait en outre la série de causeries qui seraient données par Gabriel Marcel au réseau français de Radio-Canada.

Gabriel Marcel a écrit, par la suite, deux autres textes pour la radio canadienne : *À propos de la bombe atomique* (janvier 1960) ; *La philosophie de l'existence* (février 1961)⁵⁶.

B. Les journaux

Dans son numéro du 21 mars 1969, le *Devoir* reproduisait un article du journal français *Le Monde*, dû à la plume du philosophe Étienne Borne et intitulé : « Maîtres de la sagesse : la pensée de Gabriel Marcel ».

Le 28 août 1971, *La Presse* publiait un article de Cécile Brosseau intitulé : « Adeptes de la pensée de Gabriel Marcel au congrès des sociétés de philosophie ».

Le Devoir du 9 octobre 1973, annonçait aux lecteurs canadiens la mort de Gabriel Marcel survenue la veille à Paris.

54. J'ai retrouvé, aux Archives Gabriel Marcel, à Paris, les titres des dix conférences que G. Marcel a prononcées au Canada. Les voici : — La croyance comme dimension spirituelle — Religion et blasphème dans le théâtre français contemporain — Justification et limites de la philosophie existentielle — La fonction spirituelle du théâtre — Le crépuscule du sens commun — L'être devant la pensée interrogative — Mon itinéraire philosophique — Les différentes tendances du théâtre d'aujourd'hui — Pourquoi j'ai écrit pour le théâtre — Hommage à Charles Du Bos.

55. C'est à la suite de cette émission que A. ST-JACQUES a publié « À propos d'une affirmation de M. Gabriel Marcel », dans la *Revue de l'Université Laval*. Voir note 14.

56. Cf. Roger TROISFONTAINES, *De l'Existence à l'Être*. Paris-Louvain, Nauwelaerts, tome II, p. 463 et 464.

C. Les Cercles et les Associations

Le professeur Alexis Klimov, de l'Université du Québec à Trois-Rivières, a fondé, il y a quelques années, le *Cercle Gabriel Marcel* qui vise à faire connaître la pensée du philosophe. Très vivant, le Cercle trifluvien regroupe mensuellement de soixante à quatre-vingts personnes. À chaque rencontre, on offre un exposé sur un thème marcellien, suivi d'un échange avec les participants⁵⁷.

L'Association « Présence de Gabriel Marcel », créée à Paris en 1975, compte actuellement plus de quatre cents (400) membres, de vingt et un pays différents. Font partie de cette Association une vingtaine de membres canadiens ; ce nombre situe le Canada au second rang, immédiatement après la France. L'Association internationale vise à prolonger la présence de Gabriel Marcel et à diffuser sa pensée ; elle publie annuellement un Cahier Gabriel Marcel.

* * *

Au terme de cette recherche qui visait à identifier la présence de Gabriel Marcel au Canada, je crois pouvoir affirmer que les Canadiens, et en particulier les Québécois, manifestent de l'intérêt pour l'œuvre de Gabriel Marcel. La philosophie marcellienne fait l'objet d'études de la part de professeurs et d'étudiants, ainsi que nous avons pu le constater. Le grand public commence à être rejoint par le truchement des publications et des cercles. L'accueil réservé à cette pensée est pondéré par une critique sérieuse chez les professeurs. Les étudiants et le public sont rejoints par les valeurs contemporaines de créativité, de fraternité, de communion, d'espérance que leur présente la philosophie de Gabriel Marcel.

Au « Colloque Gabriel Marcel » de Cerisy-la-Salle, en août 1973, le professeur allemand Vincent Berning affirmait : « Malgré les limites qui ont marqué jusqu'à présent les virtualités d'un accueil fait en Allemagne à la pensée marcellienne, je sais par mon expérience de professeur en contact avec des étudiants que cette pensée est jeune et qu'elle a un avenir,

57. Je tiens ces informations de M. Klimov.

en Allemagne aussi⁵⁸. » Mon propre contact avec les étudiants me permet de formuler la même affirmation et de croire à un avenir pour la philosophie marcellienne au Canada.

Université du Québec à Rimouski

58. Vincent BERNING, « Données et Conditions de l'accueil fait en Allemagne », dans *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, La Baconnière, Neuchâtel, 1976, p. 219.

APPENDICE

A. Sources utilisées

Je tiens à remercier vivement madame Yolande Thwaites qui, pour les fins de cette recherche, a effectué le dépouillement des sources suivantes :

- Bibliographie du Québec, 1968-1977 incl.
- Bibliographie d'Histoire littéraire française, 1956-1976.
- Cahiers bibliographiques des Lettres québécoises, 1966-1969.
- Canadiana, 1950-1978 (fév. incl.).
- Canadian Books in Print, 1967-1977.
- Canadian Book Review Annual, 1975 et 1976.
- Canadian Journal of Philosophy, Guelph, Ontario, 1971-1976.
- Canadian Journal of Philosophy, Guelph, Ontario, 1975 et 1976.
- Canadian Periodical Index, 1948-1977.
- Catalogue de l'Édition au Canada français, 1965-1971.
- Cirpho, 1973-1976.
- Dialogue, 1962-1977.
- French VII, 1940-1948.
- Index analytique, 1966-1972.
- Index de l'Actualité, 1972-1977.
- Laval Théologique et Philosophique, 1945-1978 (juin incl.).
- Livres et Auteurs Québécois, 1961-1976.
- Mill News Letter, Toronto, 1965-1976.
- MLA International Bibliography, 1921-1925, 1972-1975.
- Periodex, 1972-1978 (fév. incl.).
- Philosophiques, 1974-1977.
- Phi zero, 1973-1977.
- Radar, 1972-1977.
- Répertoires des thèses, 1970-1975.

- Répertoires des thèses :
 - Répertoire des thèses littéraires, 1969-1971.
 - Guide bibliographique des thèses littéraires canadiennes, de 1921 à 1969.
 - Inventaire des recherches en cours dans les humanités, 1972.
 - Thèses des gradués canadiens dans les humanités et les sciences sociales.
 - Thèses canadiennes, 1947-1969.
- Revue de l'Université d'Ottawa, 1931-1976.
- Russell : The Journal of the Bertrand Russell Archives, Hamilton, Ontario, 1971-1975.
- Société de Philosophie du Québec, Bulletin, 1974-1978 (avril incl.).

B. Liste des thèses répertoriées

L'astérisque indique les thèses que j'ai pu me procurer pour en faire la lecture.

- AUDY, André, *De la participation du moi au corps et à son prolongement*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1964, XX-68 p.
- *BARIL, Hermance, *L'engagement personnel chez Gabriel Marcel*, thèse de D. PH., Université de Montréal, 1968, 376 p.
- *BLAIR, André, *L'opposition de la personne au « on » selon Gabriel Marcel d'après Du Refus à l'Invocation*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1967, 125 p.
- BONNELLY, Claude, *Camus et Marcel : examen comparé de leur méthode face à l'inquiétude et à l'absurde*, thèse de licence en philosophie, Québec, Université Laval, 1968.
- *BORDELEAU, Richard, *La démarche métaphysique de Gabriel Marcel et son enracinement existentiel*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1967, 236 p.
- BOISCLAIR, Normand, *Vers l'interprétation d'un réalisme existentiel de la philosophie de Gabriel Marcel*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1966.

- *BULGER, D. Michael, *Problem and mystery ; a fundamental distinction in the philosophical writings of Gabriel Marcel*, thèse de M.A., Halifax, St. Mary's, 1967.
- *CHARBONNEAU, François, *Recherches sur la notion de disponibilité dans la philosophie de Gabriel Marcel*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1964, 148 p.
- CHARBONNEAU, Guy, *Essai sur l'espérance*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1962.
- CHARRON, Ghislain, *L'ontologie phénoménologique de Gabriel Marcel*, thèse de M.A., Université d'Ottawa, 1964.
- CHENE, Adèle, *Nos rapports avec autrui. L'autre présent et connu. Vers le conflit ou la rencontre*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1962.
- DANEAU, Paul, *Le corps chez Gabriel Marcel*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1964.
- DELORME, Robert. *Vers la communication espérance. Défi. Inquiétude. Patience et désespoir. Amour. Espérance*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1964, 72 p.
- *DES GROSEILLERS, Pierre, *La fidélité dans l'œuvre « Être et Avoir » de Gabriel Marcel*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1964, 87 p.
- *DES ROCHES, Philippe, *Les conditions ontologiques de la communication chez Gabriel Marcel*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1964, 86 p.
- *DESROCHERS, Claude, *Critique de la prétention sous-jacente à la pensée pure et abstraite dans les œuvres philosophiques de Gabriel Marcel*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1966, 255 p.
- DUCLOS, Gilles, *Savoir et technique chez Gabriel Marcel*, thèse de M.A., Université d'Ottawa, 1972, 117 p.
- EVANS, Elisabeth Mary, *The problem of love and communication in Sartre and Marcel*, thèse de M.A., Toronto University, 1965.

- *GÉRIN-LAJOIE, Marie, *Recherche sur la connaissance dans la philosophie de Gabriel Marcel*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1959, 105 p.
- *GERVAIS, Charles, *Vers une philosophie de la communication ; essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1962, 104 p.
- *GINGRAS, Thérèse, *Le mystère de la foi dans la philosophie existentielle de Gabriel Marcel*, thèse de D. PH., Université de Montréal, 1966, 352 p.
- LABRECQUE, Marie, (Sr Isabelle-du-Rosaire), *L'espérance chez Gabriel Marcel*, thèse de maîtrise en sc. religieuses, Université de Montréal, 1964, XIV-84 p.
- LAUZON, Roger, *La doctrine de la personne chez Gabriel Marcel et ses implications dans une philosophie de l'éducation*, thèse de maîtrise en philosophie, Université de Montréal, 1959, 47 p.
- *LEPAGE, Daniel, *L'amour chez Gabriel Marcel*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1966, 87 p.
- MAC NEIL, Claude, *The philosophy of Gabriel Marcel and contemporary emphasis in education*, Université d'Ottawa, 1969.
- MARTINEAU, Alain, *La Genèse du « Qui suis-je » chez Gabriel Marcel*, thèse de maîtrise en philosophie, Université de Montréal, 1975.
- *MASSICOTTE, Jean-Marie, *Le théâtre de Gabriel Marcel, laboratoire du philosophe*, thèse de D.E.S. en Lettres, Québec, Université Laval, 1968, 136 p.
- *MÉNARD, Yolande, *Approches de la notion de vérité chez Gabriel Marcel*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1962, 114 p.
- *MORGAN, Gerald-A., *Connotational thinking in the philosophy of Gabriel Marcel*, thèse de M.A., Université de Montréal, 1955, 58 p.

- NOWOTNY, Joan, *Freedom and being in the thought of Gabriel Marcel*, thèse de M.A., Toronto University, 1966.
- NOWOTNY, Joan, *Gabriel Marcel's philosophy of hope*, thèse de PH. D., Toronto University, 1974, 371 p.
- *PLOURDE, Simonne, *La métaphysique de l'espérance chez Gabriel Marcel*, thèse de D. PH., Québec, Université Laval, 1972, 515 p.
- *RODRIGUE, Réal, *Le rapport de la pensée et du sentir dans la philosophie concrète de Gabriel Marcel*, thèse de licence en philosophie, Université de Montréal, 1964, 58 p.
- *SERRES, Jeannine, *Philosophie de la chasteté chez Gabriel Marcel*, thèse de D. PH., Université de Montréal, 1970, 353 p.
- *VALLIÈRES, Guy, *Genèse de la notion de mystère dans Être et Avoir de Gabriel Marcel*, thèse de M.A., Université de Montréal, 1969, 155 p.

N.B. : S'il y a des oublis dans cette liste, je m'en excuse et je serai reconnaissante envers qui me les signalera.

Philosophiques

philosophiques

Présentation

Marie-José de Groot

Volume 6, numéro 1, avril 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203113ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203113ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

de Groot, M.-J. (1979). Présentation. *Philosophiques*, 6 (1), 175–175.
<https://doi.org/10.7202/203113ar>

INTERVENTIONS

PRÉSENTATION

par Marie-José de Groot

L'esprit de la rubrique « Interventions » est de permettre à des auteurs d'intervenir sur divers points d'actualité d'importance générale ou d'intérêt particulier pour nos lecteurs. La rubrique « Interventions » de la présente livraison de *Philosophiques* comprend cependant deux articles dont la facture ne répond pas tout à fait à son objectif. Nous les incluons néanmoins, l'un — « La documentation en philosophie : bibliographies courantes » — à cause de son utilité, l'autre — « Se taire, dit-il ? » qui, malgré son ton résolument polémique, soulève par ailleurs un problème de fond concernant la vie du milieu philosophique québécois, vie à laquelle une revue comme celle-ci ne peut rester indifférente.

La documentation en philosophie : bibliographies courantes

Gilles Paradis

Volume 6, numéro 1, avril 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203114ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203114ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Paradis, G. (1979). La documentation en philosophie : bibliographies courantes. *Philosophiques*, 6 (1), 177–199. <https://doi.org/10.7202/203114ar>

LA DOCUMENTATION EN PHILOSOPHIE : BIBLIOGRAPHIES COURANTES

par Gilles Paradis

Si Pic de la Mirandole revenait parmi nous et s'il était désireux de s'informer sur tout ce qui se publie en philosophie, il aurait sûrement fort à faire. En 1977, par exemple, le *Répertoire bibliographique de la philosophie* signalait 10,360 titres. Cette croissance de la production philosophique s'inscrit à l'intérieur du phénomène plus large de l'explosion documentaire qui a touché la plupart des disciplines depuis quelques années.

Pour repérer la documentation requise, il devient dès lors nécessaire d'avoir recours à des instruments de consultation conçus de telle sorte qu'ils nous permettent d'extraire de la production philosophique totale les publications qui nous intéressent plus particulièrement. Parmi ces instruments de consultation, on compte les bibliographies courantes destinées à répertorier régulièrement les nouvelles parutions dans une discipline donnée.

En philosophie, nous disposons de plusieurs bibliographies courantes et il sera utile, dans un premier temps, d'en dresser le bilan et de décrire les principales. Nous ajouterons, dans la seconde partie, quelques commentaires sur le contrôle bibliographique en philosophie et sur les perspectives ou tendances qui se dessinent à l'heure actuelle dans ce domaine.

Avant d'aborder notre recherche, il convient d'apporter quelques précisions sur son objet même. Par bibliographie courante, nous entendons ici un ouvrage de consultation qui paraît à intervalles plus ou moins réguliers et qui vise principalement et de façon systématique à faire connaître les nouvelles publications en philosophie. Notre étude ne comprend donc pas les revues philosophiques qui possèdent une

section de comptes rendus, un bulletin spécialisé comme on en trouve dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* ou encore une bibliographie d'ouvrages récemment reçus chez l'éditeur de la revue.

Par ailleurs nous nous en tenons uniquement aux bibliographies courantes qui paraissent encore de nos jours. Sont donc exclus ici les ouvrages de référence tels que *Philosophic Abstracts* ou *Scripta Recenter Editata* qui paraissaient régulièrement mais dont la publication a été suspendue. On trouvera une liste de ces bibliographies courantes dans *Periodica Philosophica*¹ de W. Hogrebe, R. Kamp et G. Köning, dans *Bibliography of Philosophical Bibliographies*² de H. Guerry ainsi que dans *A History of the Bibliography of Philosophy*³ de M. Jasenas.

Parmi les bibliographies courantes qui paraissent actuellement, les unes recensent les publications de plusieurs pays alors que d'autres ont davantage un caractère national. Quelques bibliographies enfin signalent et analysent de façon critique un nombre limité d'ouvrages. Même si cet ordre n'est pas strict, nous allons l'emprunter ici dans l'énumération des divers instruments documentaires.

1) BILAN DESCRIPTIF DES BIBLIOGRAPHIES COURANTES EN PHILOSOPHIE

a) *Le Répertoire bibliographique de la philosophie*

*Le Répertoire bibliographique de la philosophie*⁴ paraît comme publication autonome et sous sa forme actuelle depuis 1949. Son histoire toutefois remonte au-delà de cette date et est étroitement liée à l'existence de la *Revue philosophique de Louvain*. C'est en effet comme supplément ou en annexe à cette revue que le répertoire a vu le jour à la fin du siècle dernier. Rappelons en passant que la *Revue philosophique de Louvain* porte

1. HOGREBE Wolfram, KAMP, Rudolf et KÖNING, Gert, *Periodica Philosophica*, Düsseldorf, Philosophia Verlag, 1972.

2. GUERRY, Herbert, *A Bibliography of Philosophical Bibliographies*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1977.

3. JASENAS, Michael, *A History of the Bibliography of Philosophy*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1973.

4. *Répertoire bibliographique de la philosophie*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, v. 1, 1949.

ce nom depuis 1946. Auparavant, soit depuis 1910, elle s'appelait la *Revue néo-scolastique de philosophie* et de 1894 à 1909 elle a eu pour titre la *Revue néo-scolastique*.

Pour l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, l'idée de dresser la liste des ouvrages et des revues de philosophie remonte à 1895 alors que la *Revue néo-scolastique* commença à éditer en annexe un « Sommaire idéologique des ouvrages et des revues de philosophie ». Ce sommaire paraissait chaque trimestre et les publications étaient regroupées selon la classification décimale de Melvil Dewey. L'entreprise se continua jusqu'en 1914. Elle fut interrompue de 1915 à 1933. En mai 1934 la *Revue néo-scolastique de philosophie* publiait en supplément la première livraison du *Répertoire bibliographique*. Jugeant que la classification de Dewey ne présentait pas d'avantages décisifs, les éditeurs abandonnèrent cette méthode de classification au profit d'un arrangement des publications qui ressemble à ce que nous connaissons aujourd'hui. La publication du répertoire se prolongea jusqu'en mai 1940, fut interrompue durant la guerre puis reprise au mois d'août 1946. À partir de 1949, le répertoire devint une publication autonome qui paraît depuis lors sous sa forme actuelle.

Soulignons que le *Répertoire bibliographique* est publié simultanément depuis 1939 comme supplément à la revue néerlandaise *Tijdschrift voor Philosophie*. Comme la publication de cette revue n'a pas cessé durant la seconde guerre mondiale, c'est là qu'on peut trouver la bibliographie courante pour cette période. Encore faut-il se rappeler que la bibliographie rétrospective de G.A. De Brie⁵ couvre, entre autres, cette époque.

C'est l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain qui est, encore de nos jours, responsable de la publication trimestrielle du répertoire. La publication est en outre réalisée sous les auspices de l'Institut International de Philosophie et avec le patronage de l'Unesco.

Le répertoire se donne pour tâche de signaler les livres et les articles de périodiques publiés dans les principales langues

5. DE BRIE, G.A., *Bibliographia Philosophica 1934-1945*, Bruxelles, Éditiones Spectrum, 1950, 2 volumes.

occidentales soit l'allemand, l'anglais, l'espagnol, le catalan, le français, l'italien, le néerlandais et le portugais. Occasionnellement, on retrouve des publications appartenant à une autre langue. Pour les langues occidentales le répertoire cherche donc à être exhaustif alors qu'il est sélectif pour les autres langues. Plus de quatre cents périodiques sont dépouillés régulièrement.

D'autre part, le répertoire est purement signalétique ; il nous fournit donc la référence complète pour chaque publication mais sans analyse de contenu. Le répertoire se limite en outre à la littérature philosophique, cette expression étant prise en un sens assez strict : par exemple en psychologie, le répertoire se borne à mentionner les ouvrages généraux ou les publications relatives à la méthode et à la critique de cette science.

Il n'empêche que le répertoire compte maintenant plus de 10,000 entrées chaque année. Un même ouvrage peut toutefois se retrouver sous une ou plusieurs rubriques. Ces données bibliographiques sont comprises dans les trois premiers fascicules de l'année. Le quatrième fascicule, publié en novembre, recense les comptes rendus contenus dans les revues dépouillées par le répertoire.

La bibliographie courante de Louvain se divise en deux parties principales. D'abord une section historique qui regroupe selon l'ordre chronologique de la date de naissance des philosophes les œuvres de ces philosophes ou les études qui s'y rapportent. Cette section comporte 33 divisions ou subdivisions. Dans la seconde partie, composée de 61 divisions ou subdivisions, les ouvrages sont réunis selon les grandes branches de la philosophie.

Numériquement, la section historique est plus importante. En 1976, par exemple, 60% des publications se retrouvaient dans la première partie contre 40% pour la seconde. Repérables dans la partie systématique, ces publications le sont aussi à l'aide de la table onomastique et de la table des anonymes. La première table signale les publications d'un auteur ou les études qui s'y rapportent. La table des anonymes permet de retrouver les ouvrages non directement

repérables par le nom d'un auteur, comme c'est le cas pour les actes d'un congrès.

Enfin le délai entre la publication d'un ouvrage ou d'un article et sa mention dans le répertoire varie beaucoup. Ce délai s'étend de quelques mois à un an ou deux, parfois davantage.

b) *La Bibliographie de la philosophie*

La *Bibliographie de la philosophie*⁶ est publiée grâce aux efforts conjugués de l'Institut International de Philosophie, de l'UNESCO, du Centre National de la Recherche Scientifique de Paris et du Centre de Documentation et de Bibliographies Philosophiques de l'Université de Besançon. Sous sa forme actuelle, la *Bibliographie de la philosophie* paraît depuis 1954. Elle a été précédée d'une bibliographie du même nom, publiée de 1937 à 1953, mais dont la conception différait à plusieurs points de vue.

Cette première formule de la *Bibliographie de la philosophie* a été éditée deux fois l'an, sauf durant la période comprise entre juillet 1939 et décembre 1945. En outre, on compte un seul volume pour 1950 et un seul volume aussi pour 1951. Les années 1952 et 1953 ont pour leur part été réunies.

Sous sa forme première, la bibliographie répertoriait les livres publiés dans une quarantaine de pays et les articles de 700 revues environ. La bibliographie comprenait en outre plusieurs sections : d'abord une liste des éditeurs regroupés par pays, suivie d'une liste des revues organisée de la même manière. Puis venait la partie principale, soit le recensement des livres et des articles (et quelquefois des thèses de doctorat) distribués selon l'ordre alphabétique des auteurs. La section suivante reprenait plusieurs publications, mais en les regroupant selon l'ordre chronologique ou géographique. La cinquième section était constituée d'un index des philosophes et des savants, et la sixième d'un index des concepts philosophiques inspiré du dictionnaire de Lalande.

6. *Bibliographie de la philosophie*, publié par l'Institut International de Philosophie, Paris, Vrin, vol. 1-10, 1937-1953 ; vol. 1, 1954-

À partir de 1954, la *Bibliographie de la philosophie* devient trimestrielle et elle se limite alors à inventorier les livres dont elle commence cependant à fournir un résumé. Ce changement s'explique par la volonté des éditeurs d'éviter le double emploi, d'une part, avec le *Répertoire bibliographique de la philosophie* dont le mandat couvre le signalement des livres et des articles de revues et, d'autre part, avec le *Bulletin signalétique* axé sur les revues.

Présentement chaque pays participant, via son centre de bibliographie philosophique, envoie à l'Institut International de Philosophie les nouvelles publications avec une analyse de leur contenu. Le résumé sans appréciation critique est signé par un spécialiste. Ce résumé n'excède pas 400 mots et il est rédigé en français, anglais, allemand, italien ou espagnol quand l'ouvrage appartient à l'une de ces langues, et en français ou en anglais dans les autres cas. Les traductions, les rééditions et les réimpressions sont habituellement signalées à la fin de chaque chapitre, mais sans résumé. On trouve plutôt dans ces cas quelques explications bibliographiques.

Selon les éditeurs, « la Bibliographie de la philosophie est exhaustive de droit. Que ce but soit atteint, dépend néanmoins de l'envoi régulier, par les auteurs et les éditeurs, des informations suffisantes à leur « Centre National » respectif »⁷. Le nombre moyen annuel des entrées depuis 1954 s'élève à 1250, ce chiffre incluant les diverses entrées pour un même ouvrage. En 1977, d'autre part, la table des éditeurs comprenait 19 pays, plus de la moitié de ces pays étant européens.

La bibliographie est répartie en dix grandes sections qui représentent autant de branches de la philosophie. À l'intérieur de chaque section, les ouvrages sont mentionnés selon l'ordre alphabétique des auteurs, sauf dans le cas de la neuvième section qui est consacrée à l'histoire de la philosophie et qui adopte plutôt l'ordre chronologique.

Le dernier numéro de l'année inclut trois index. Le premier dresse la liste des auteurs, des sujets et des titres des

7. *Bibliographie de la philosophie*. Avertissement.

ouvrages qui ont fait l'objet d'une analyse ; les sujets sont tirés du titre et quelquefois d'un terme significatif du résumé. Un deuxième index mentionne les préfaciers, les traducteurs, les éditeurs et les philosophes cités. La troisième table signale les maisons d'édition par pays.

Le délai entre la parution d'un livre et son signalement dans la *Bibliographie de la philosophie* varie entre six mois et deux ans, parfois plus.

c) *Le Bulletin signalétique*

Le *Bulletin signalétique*⁸ est édité par le Centre National de la Recherche Scientifique à Paris par l'entremise de son Centre de documentation en sciences humaines. La publication du *Bulletin signalétique* remonte à 1940. Il portait alors le titre de *Bulletin analytique*, appellation qu'il conserva jusqu'en 1955. C'est seulement en 1947 toutefois que le bulletin consacra une section à la philosophie. Pendant un bon moment cette section de philosophie fut reliée à d'autres disciplines comme la sociologie, la psychologie ou encore les sciences religieuses. Depuis 1970 cependant, le fascicule réservé à la philosophie est publié séparément des fascicules des autres disciplines et il porte le numéro 519.

Publié quatre fois l'an, le *Bulletin signalétique* recense les articles de revues philosophiques et les articles d'autres revues susceptibles de présenter un intérêt pour la philosophie. Le bulletin signale également les actes de congrès et de colloques, les volumes de mélanges et les rapports.

Le Centre de documentation en sciences humaines reçoit et dépouille annuellement quelque 1200 revues traitant en tout ou en partie de philosophie, ce qui constitue un important fonds documentaire de périodiques. Un fascicule trimestriel recense les articles de 320 revues environ.

Au cours des six dernières années, le bulletin a totalisé en moyenne 5,500 entrées chaque année. Cette documentation est depuis 1973 répartie en 12 grandes classes. La première classe

8. *Bulletin signalétique 519 : Philosophie*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, vol. 1, 1947-

signale les études historiques. Cette section qui regroupe un peu moins de la moitié de la documentation constituait autrefois la dernière partie du bulletin. De plus, cette partie historique est maintenant divisée selon l'ordre alphabétique des philosophes, non par ordre chronologique. Les onze autres sections contiennent les études doctrinales (métaphysique, philosophie de l'art et ainsi de suite). Les 12 sections réunies forment la partie « Analyses et signalements » du fascicule. C'est là que nous retrouvons les données bibliographiques (auteur, titre, source, . . .) ainsi qu'un résumé en français de l'article qui nous présente une idée du contenu sans appréciation critique. Ce résumé comprend habituellement entre 30 et 150 mots.

L'intérêt du *Bulletin signalétique* tient en outre à ce qu'il contient une table des concepts nous permettant de retrouver la documentation par le biais d'un sujet spécifique. La table des concepts indique en effet dans quel contexte le terme est employé, par exemple :

Causalité — Liberté — Schelling

Causalité — Quatre types — Aristote

Il existe aussi une table des auteurs des articles incluant les auteurs d'ouvrages pour lesquels le bulletin signale un compte rendu. Toutefois le signalement des comptes rendus est plutôt occasionnel et il se limite aux recensions élaborées. L'index des concepts et la table des auteurs sont cumulés annuellement.

D'autre part, le bulletin indique si le document est conservé au Centre de documentation en sciences humaines du CNRS ou dans l'une des 37 autres bibliothèques dont la liste apparaît au début de chaque fascicule. En outre, moyennant certaines conditions, il est possible d'obtenir une reproduction (photocopie ou microfiche) du document désiré.

Notons enfin que la production du *Bulletin signalétique* fait appel aux procédés automatiques pour la photocomposition, le traitement des données et même le repérage de la documentation grâce au système P.A.S.C.A.L. (Programme Appliqué à la Sélection et à la Compilation Automatique de la Littérature). Le Programme se divise en deux parties soit

P.A.S.C.A.L./Sciences et techniques et P.A.S.C.A.L./Sciences humaines.

En philosophie, le Programme P.A.S.C.A.L. offre trois profils standards qui portent sur Wittgenstein, Aristote et Marx. L'abonnement à un profil standard permet de recevoir à intervalles de six semaines des fiches cartonnées sur les philosophes en question. Il est par ailleurs possible d'effectuer en différé des recherches rétrospectives dans le secteur des sciences humaines et sociales, cela à partir de la bibliographie de 1973.

d) *The Philosopher's Index*

Parmi les bibliographies courantes de caractère international en philosophie, le *Philosopher's Index*⁹ est le seul instrument de consultation qui n'est pas publié en Europe. C'est en effet le Philosophy Documentation Center de l'Université Bowling Green aux États-Unis qui est responsable de la publication trimestrielle et de l'édition cumulative annuelle du *Philosopher's Index*.

Cet index dépouille les revues — une quarantaine en 1967 et plus de 280 maintenant. Les éditeurs ont retenu les principales revues philosophiques de langue anglaise, française, allemande, espagnole et italienne, mais ils ont été plus sélectifs dans le cas des périodiques publiés dans d'autres langues ou dans le cas de revues interdisciplinaires reliées à la philosophie. Plus de la moitié des revues répertoriées sont de langue anglaise.

L'intérêt du *Philosopher's Index* provient de ce que la documentation signalée est accessible par un index des sujets généraux mais aussi particuliers. Car si nous retrouvons dans l'index des sujets les grandes branches de la philosophie, nous remarquons également des sujets particuliers tels que l'ironie, le paradoxe du menteur, l'opinion, les nombres, en plus des philosophes, des périodes historiques et des philosophies nationales. En fait, chaque article est lu par un philosophe professionnel qui choisit 5, 6 ou 7 descripteurs pour en rendre

9. *The Philosopher's Index ; an International Index to Philosophical Periodicals*, Ohio, Bowling Green University, Philosophy Documentation Center, vol. 1, 1967-

compte. Ces descripteurs deviennent autant de voies d'accès à la documentation.

Un deuxième index regroupe les articles par ordre alphabétique des noms d'auteurs. Dans cette section, nous retrouvons, en plus du nom de l'auteur, le titre de l'article, la référence complète et un résumé destiné à nous présenter une idée du contenu de l'article. Les résumés ont été ajoutés à partir de 1969, mais encore aujourd'hui plusieurs articles n'en comportent pas. Il faut dire que ces résumés proviennent le plus souvent de l'auteur lui-même. Les éditeurs dépendent donc de la collaboration plus ou moins diligente d'un nombre considérable de personnes. Pour les revues de langue allemande, le résumé des articles est obtenu par l'entremise de l'Institut philosophique de l'Université de Dusseldorf.

La troisième section du *Philosopher's Index* recense chaque année environ 1500 comptes rendus d'ouvrages récents. Une autre section mentionne quelques traductions parues ou en cours de préparation et notamment celles qui sont signalées par le Translation Center of Southern Illinois University.

D'autre part, il faut compter de 3 à 6 mois avant qu'un article soit mentionné dans le *Philosopher's Index*. Dans certains cas cependant le délai excède un an.

Le *Philosopher's Index* est produit, en partie du moins, à l'aide de l'informatique. C'est ainsi que les données sont entrées en mémoire d'ordinateur, et les différents index sont organisés et imprimés selon des programmes déterminés. Il n'en demeure pas moins que l'indexation et la composition du résumé relèvent de l'intervention humaine. Ce choix s'explique d'abord, selon Richard H. Lineback¹⁰, par des raisons financières. L'indexation automatique s'avère en effet plus coûteuse que l'indexation manuelle. L'indexation manuelle comporte en outre quelques avantages. Elle permet d'attribuer un descripteur aux termes qui apparaissent peu fréquemment dans l'article mais qui sont révélateurs de son contenu. En utilisant un court texte plutôt qu'une série de mots-clefs, l'indexation manuelle permet aussi d'indiquer plus aisément la conclusion.

10. LINEBACK, Richard H., *The Philosopher's Index*, dans *CIRPHO*, vol. 2, 1974, n° 1, p. 19-20.

Soulignons enfin que depuis quelque temps déjà le Philosophy Documentation Center a rendu public son projet de rendre le *Philosopher's Index* accessible par ordinateur¹¹. En 1978, il était possible d'interroger le *Philosopher's Index* par ordinateur mais en différé.

e) *Bibliographie Philosophie*

La *Bibliographie Philosophie*¹² est un répertoire bibliographique produit à l'aide de l'ordinateur sous la responsabilité de l'Institut für Gesellschaftswissenschaften und Dokumentation (Berlin). La bibliographie mentionne la production philosophique mondiale disponible en République Démocratique Allemande. Sont signalés les livres, les recensions d'ouvrages, les volumes de mélanges et les articles de plus de 350 périodiques. Les thèses toutefois ne sont pas recensées. Par ailleurs l'accent est mis sur la philosophie marxiste, comme en témoigne la classification décimale utilisée dans le répertoire. Cette classification regroupe en effet les publications sous deux rubriques générales : la philosophie marxiste (classes 100 à 189) et la philosophie non marxiste (classes 190 à 199). Un index des auteurs et un index des sujets généraux et spécifiques facilitent la consultation de la bibliographie.

D'autre part, deux suppléments sont parus qui fournissent des informations additionnelles sur l'utilisation de la bibliographie. Le premier supplément comprend les divisions et les subdivisions de la classification utilisée dans cette bibliographie, la liste et le code des bibliothèques qui possèdent certaines publications mentionnées dans la bibliographie ainsi que la liste des revues dépouillées. En ce qui a trait aux nouvelles revues dépouillées, elles sont mentionnées dans les numéros courants. Le second supplément constitue, en fait, un thesaurus fournissant les descripteurs et les subdivisions de forme utilisés dans la classification.

11. À ce sujet voir l'article de Richard H. LINEBACK, « The Philosopher's Information Retrieval System », dans *Revue internationale de philosophie*, vol. 27, 1973, fasc. 1, p. 95-104.

12. *Bibliographie Philosophie*, Berlin, Zentralstelle für die philosophische Information und Dokumentation im Institut für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED, 1967-

f) *Bibliografia filosofica italiana*

Le Centro di Studi Filosofici Cristiani di Gallarate est l'organisme qui publie le *Bibliografia filosofica italiana*¹³. Depuis 1949, un volume est consacré chaque année à la recension des publications italiennes, monographies et articles de revues. Plus de 140 revues appartenant à la philosophie ou à une discipline connexe sont dépouillées régulièrement. La bibliographie signale en outre les recensions d'ouvrages : dans la partie principale pour les livres italiens, en appendice pour les livres en langue étrangère mais édités en Italie.

L'organisation interne de la bibliographie ressemble à celle du *Répertoire bibliographique de la philosophie*. Les deux principales sections regroupent les publications sous le titre *Histoire de la philosophie* et *Philosophie*. Dans le premier cas, l'ordre est chronologique, alors que dans le second les publications sont réunies selon les grandes divisions de la philosophie. Un index des auteurs facilite la consultation de l'ouvrage.

La *Bibliografia filosofica italiana* constitue donc une bibliographie nationale assez complète et signalétique. Deux ouvrages rétrospectifs se sont ajoutés à ce travail périodique. Un premier ouvrage comprend les publications philosophiques italiennes parues de 1850 à 1900¹⁴. Le second ouvrage publié en quatre tomes couvre la période de 1900 à 1950¹⁵. Dans les deux cas, les œuvres des philosophes ou les études s'y rapportant sont signalées selon l'ordre alphabétique des philosophes. Soulignons aussi que les revues philosophiques italiennes qui paraissaient durant ces deux demi-siècles font l'objet d'une rubrique descriptive élaborée.

g) *Bibliografia Filosofica Española*¹⁶

La littérature philosophique espagnole est répertoriée

13. *Bibliographia Filosofica Italiana*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Padova, Editrice Gregoriana, vol. 1, 1949-

14. Istituto di Studi Filosofica, *Bibliographia filosofica italiana 1850-1900*, Roma, Edizione Abete, 1969.

15. Istituto di studi filosofici e del Centro Nazionale di Informazioni Bibliografiche, *Bibliografia filosofica italiana dal 1900 al 1950*, Roma, Edizione Delfino, 1950-1956, 4 volumes.

16. *Bibliografia Filosofica Española*, dans *Pensamiento*, Madrid, 1945-

chaque année depuis 1945 dans la revue *Pensamiento* publiée à Madrid. De 700 à 800 livres ou articles de revues édités en Espagne, au Mexique, au Venezuela ou dans d'autres pays de langue espagnole sont recensés régulièrement. La bibliographie adopte la division fréquente entre la partie historique et la partie systématique. La première partie est divisée selon les périodes historiques et subdivisée par auteurs. La seconde comprend une section pour la métaphysique, l'esthétique et les autres branches de la philosophie.

Luis Martinez Gomez a travaillé pendant de nombreuses années à la publication de cette bibliographie philosophique. Il est aussi l'auteur de la *Bibliografía filosófica española e hispanoamericana* (1940-1958)¹⁷, ouvrage qui cumule entre autres les publications déjà signalées dans la revue *Pensamiento* pour ces années. Cette bibliographie recense plus de 10,000 titres.

h) *Bibliografía filosófica mexicana*

La *Bibliografía filosófica mexicana*¹⁸ est une bibliographie annuelle et signalétique qui recense les livres, les articles d'une vingtaine de revues, les comptes rendus d'ouvrages et les thèses publiés au Mexique dans le champ de la philosophie. Chaque fascicule annuel comprend quelques centaines de titres. Par exemple, le répertoire qui couvre l'année 1971 et qui a été publié en 1974 regroupe 330 publications. Le cadre de classement est celui-là même que l'on retrouve dans les bibliographies courantes en philosophie, soit l'histoire et les grandes branches de la philosophie. Pour faciliter la consultation, la bibliographie est pourvue d'un index incluant les auteurs et aussi les philosophes dont le nom apparaît dans le titre des publications.

En plus de la bibliographie courante, on trouve souvent dans ce répertoire des bibliographies spéciales. Le numéro 2, publié en 1971, fournit la bibliographie de José Gaos (1900-1969) ; le numéro 3, édité en 1973, présente une

17. MARTINEZ GOMEZ, L., *Bibliografía filosófica española e hispanoamericana, 1940-1958*, Barcelona, J. Flors, 1961.

18. *Bibliografía Filosófica Mexicana*, 1968-..., Mexico, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1970-

bibliographie du Dr. Eduardo Garcia Maynez et le numéro 4, paru en 1974, se termine par l'index de la *Revista Filosofia y Letras* pour les années 1941 à 1958.

i) *Handbook of Latin American Studies*

Le *Handbook of Latin American Studies*¹⁹ vise à signaler annuellement les ouvrages publiés en Amérique latine ou concernant cette région. La sélection des ouvrages et les annotations sont assurées par un groupe de spécialistes. Le répertoire qui a commencé à paraître en 1936 pour l'année 1935 couvre plusieurs disciplines. Depuis 1964, le *Handbook of Latin American Studies* se divise en deux sections qui paraissent de façon alternative ; les Humanités d'une part et les Sciences sociales d'autre part.

La partie consacrée à la philosophie a été introduite avec le numéro 5 (1939). On la retrouve de nos jours dans la section des Humanités. Les livres et les articles de philosophie de plus de 60 revues sont signalés et annotés. On compte pour un volume de 200 à 300 entrées ayant trait à la philosophie. Ces publications sont regroupées sous une quinzaine de classes (histoire de la philosophie, esthétique, métaphysique, etc.). Chaque classe est subdivisée par ordre alphabétique des auteurs des publications.

Il existe un index des auteurs et un index des sujets. En outre un index cumulatif des auteurs couvre les années 1936-1966 (numéros 1-28).

j) *Bibliography of Soviet Philosophy. Bibliographie der Sowjetischen Philosophie*²⁰

C'est dans le périodique *Studies in Soviet Thought* que l'on retrouve maintenant la bibliographie courante des publications soviétiques (livres et articles de revues) à caractère philosophique. La bibliographie ne paraît pas dans chaque numéro de la revue, mais un système de numérotation qui tient compte de l'année et du fascicule de la revue permet de se retrouver

19. *Handbook of Latin American Studies*, Gainesville, University of Florida, vol. 1, 1935-

20. *Bibliography of Soviet Philosophy. Bibliographie der Sowjetischen Philosophie*, dans *Studies in Soviet Thought*, vol. 7, n° 3, 1967-

aisément. Les ouvrages sont en outre mentionnés selon l'ordre alphabétique des auteurs. Un index des auteurs et un index des sujets paraissent de façon alternative.

Studies in Soviet Thought est publié à l'Université de Fribourg en Suisse par l'Institute of East European Studies. C'est le même organisme qui avait pris l'initiative d'éditer, dans la collection *Sovietica*, la *Bibliography of Soviet Philosophy* pour les années 1947-1966²¹. Cette bibliographie rétrospective d'une vingtaine d'années comprend sept tomes et 13,823 entrées. En fait, la bibliographie courante contenue dans le *Studies in Soviet Thought* continue le travail déjà amorcé dans la bibliographie rétrospective.

Dans le cas de la bibliographie courante, comme dans celui de la bibliographie rétrospective, on a prévu la translittération du russe et les index de sujets sont en langue anglaise.

k) *Philosophical Books*

*Philosophical Books*²² paraît trois fois l'an. Cette revue présente des comptes rendus descriptifs et critiques d'une sélection d'ouvrages récents publiés en langue anglaise. Chaque numéro comporte 20 à 25 analyses signées par des philosophes professionnels. Le comité de rédaction se compose de membres qui pour la plupart sont impliqués dans la publication de la revue *Analysis*. Depuis quelques années, les recensions d'ouvrages sont rangées sous la rubrique Histoire de la philosophie ou Philosophie contemporaine avec une subdivision par ordre alphabétique des auteurs.

l) *Philosophy and History*

*Philosophy and History*²³ est une publication semi-annuelle qui paraît dans la collection *German Studies* depuis 1968. La revue comprend, comme son titre l'indique, deux parties à peu près égales consacrées d'un côté à la philosophie, de l'autre à l'histoire. On y retrouve des analyses d'ouvrages récents

21. *Bibliographie der Sowjetischen Philosophie. Bibliography of Soviet Philosophy*, 1947-1966, Dordrecht, D. Reidel, 1959-1968, 7 volumes.

22. *Philosophical Books*, Leicester, Leicester University Press, vol. 1, 1960-

23. *Philosophy and History ; a Review of German Language Research Contributions on Philosophy, History and Cultural Developments* (German Studies, Section 1), Tübingen, vol. 1, 1968-

publiés en langue allemande. La particularité de ce périodique réside dans le fait que les comptes rendus sont tous rédigés en anglais et que le titre des ouvrages est donné à la fois en anglais et en allemand. Chaque numéro regroupe environ 20 à 25 recensions d'ouvrages philosophiques. Les analyses sont tantôt critiques, tantôt purement descriptives.

La revue comprend aussi une bibliographie de quelques dizaines d'articles et de livres récents publiés en allemand. Là encore la traduction anglaise accompagne le titre allemand. À la fin de la revue, le prix des ouvrages analysés est indiqué.

Philosophy and History vise donc à promouvoir à l'extérieur de l'Allemagne la connaissance d'un certain nombre de publications philosophiques et historiques.

m) Le *Philosophische Rundschau*

Le *Philosophische Rundschau*²⁴ paraît depuis 1953. Ce périodique est constitué de comptes rendus critiques très élaborés d'ouvrages qui, assez fréquemment, appartiennent à un même thème. Chaque numéro comporte aussi des analyses plus courtes de livres récents. La couverture des ouvrages recensés est internationale et concerne plusieurs domaines de la philosophie. Les recensions sont toutefois rédigées en allemand. Quant aux collaborateurs, ils sont allemands pour la plupart encore que quelques-uns appartiennent à d'autres nationalités. Les noms des philosophes Hans-Georg Gadamer et Helmut Kuhn ont été étroitement liés à l'élaboration de cette revue.

Philosophische Rundschau publie en outre, de temps à autre, un supplément sur un sujet particulier. C'est ainsi qu'en 1976 un supplément de plus de 700 pages portait sur la contribution des philosophes français aux études platoniciennes.

Signalons enfin que la revue est pourvue d'un index des auteurs d'ouvrages recensés et cités et d'un index des auteurs qui signent les comptes rendus.

24. *Philosophische Rundschau ; eine Zeitschrift für Philosophische Kritik*, Tübingen, Mohr, vol. 1, 1953-

n) *Philosophischer Literaturanzeiger*

Le *Philosophischer Literaturanzeiger*²⁵ paraît depuis 1949, conjointement avec le *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Chacun des six numéros annuels contient 15 à 20 analyses critiques d'ouvrages récemment parus en philosophie. Les analyses signées portent sur des livres en majorité allemands. Le compte rendu lui-même est toujours rédigé en allemand. Chaque numéro signale en outre quelques dizaines d'ouvrages récemment parus. La liste des ouvrages recensés apparaît dans le dernier numéro de l'année. On trouve aussi un index cumulatif des auteurs pour les volumes 1 à 10 dans le volume 10 paru en 1957.

0) Le *Bollettino filosofico*

Le *Bollettino filosofico*²⁶ est une revue publiée par l'Institut de philosophie de l'Université de Padoue. Le bulletin paraît tous les mois depuis 1967. Il comprend des recensions d'ouvrages italiens ou étrangers, le sommaire d'une quinzaine de revues (incluant dans plusieurs cas le résumé de l'article) et une liste de livres reçus à la direction de la revue.

2) COMMENTAIRES ET PERSPECTIVES D'AVENIR SUR LE
CONTRÔLE BIBLIOGRAPHIQUE COURANT EN PHILOSOPHIE

a) Le besoin d'un répertoire exhaustif et analytique

Le bilan que nous venons de dresser nous montre qu'il existe en philosophie de bons instruments permettant l'accès à la production philosophique courante. Toutes ces bibliographies assurent la fonction de signalement en fournissant des références bibliographiques assez complètes. De plus, plusieurs répertoires présentent un résumé objectif des documents. Enfin, quelques instruments, spécialement les derniers répertoires que nous avons décrits, ajoutent une analyse critique d'un certain nombre d'ouvrages.

Nous disposons donc d'une information importante qui est par surcroît largement diffusée au sein d'une quinzaine de

25. *Philosophischer Literaturanzeiger*, Meisenheim/Glan, Verlag Anton Hain, vol. 1, 1949-

26. *Bollettino Filosofico*, Padua, Università degli studi, Istituto di Filosofia, 1967-

bibliographies. Il faut bien reconnaître, néanmoins, que nous n'avons pas de bibliographie courante en philosophie qui réunirait et signalerait en un seul instrument la plupart des nouveaux documents en philosophie (livres, articles de revues, thèses, volumes de mélanges, rapports, actes de congrès, etc.) tout en présentant pour chacun d'eux une analyse objective du contenu. Cette information existe en bonne partie, mais elle est dispersée à travers plusieurs outils documentaires. Il faut, dès lors, parcourir de nombreux fascicules de diverses bibliographies courantes pour recueillir la documentation recherchée. « La pluralité des instruments documentaires est un bien, écrit M. Gilbert Varet. Leur excessive abondance serait un danger, si elle doit d'avance décourager le chercheur à l'idée d'un nombre presque illimité de recherches à faire. Il est précieux de savoir qu'un nombre fini d'instruments peut suffire à une prospection complète²⁷. »

Tout en cherchant à éviter la redondance inutile de l'information, il faut reconnaître que pour répondre à certains besoins, nationaux ou autres, une même documentation peut se retrouver dans deux ou plusieurs instruments de travail. L'important serait de pouvoir compter, quand c'est nécessaire, sur un répertoire suffisamment complet.

L'élaboration d'un tel répertoire, analytique et relativement exhaustif, soulève quelques problèmes qu'il faut néanmoins chercher à surmonter. Et d'abord la notion même de bibliographie exhaustive s'avère souvent illusoire. Les publications en philosophie proviennent de langues et de pays très différents, si bien que la constitution d'une bibliographie internationale suppose un effort collectif et une collaboration de plusieurs organismes. Au surplus, quelques périodiques ne publient qu'occasionnellement un article philosophique, si bien qu'ils n'apparaissent pas dans la liste des revues dépouillées par un répertoire. D'autre part, la frontière entre la philosophie et les autres disciplines n'est pas toujours facile à tracer, ce qui a un impact sur la couverture de la bibliographie. De même aussi, le caractère plus général ou plus

27. VARET, Gilbert, *Manuel de bibliographie philosophique*, Paris, P.U.F., 1956, tome 1, p. 12.

spécialisé de la bibliographie courante est susceptible de satisfaire tel type de besoins au détriment des autres.

b) Les points d'accès à la documentation

Nous allons maintenant examiner une autre question, à savoir les points d'accès à la documentation. L'expression « points d'accès » recouvre ici le système de classification, les index ou tout autre moyen susceptible d'assurer la jonction entre la demande d'un chercheur et la documentation existante. Car le processus du repérage de la documentation emprunte le même parcours que le procédé d'indexation des documents mais en sens inverse. Dans le premier cas en effet, il s'agit d'établir le profil d'une recherche, d'abord au niveau conceptuel, puis au plan de la traduction des concepts en descripteurs. Le processus de l'indexation consiste à élaborer le profil des documents au niveau conceptuel et au plan de la traduction des concepts en descripteurs. C'est la comparaison entre le profil de la recherche et le profil des documents qui révèle la documentation pertinente sur un sujet.

Encore faut-il que les profils soient suffisamment détaillés et raffinés pour permettre de retrouver toute la documentation désirée. Il peut exister une documentation utile pour une recherche, mais cette documentation peut très bien ne pas être repérable, faute d'un vocabulaire adéquat.

Un répertoire bibliographique s'avère d'autant plus utile qu'il comporte des points de repère adaptés aux différents besoins des chercheurs. À cet égard, on peut distinguer des besoins documentaires généraux et des besoins documentaires particuliers. Un répertoire bibliographique courant doit s'adresser au professeur qui désire s'informer des nouvelles publications liées à son champ d'enseignement, par exemple la logique symbolique, la philosophie des sciences ou l'esthétique. Mais un répertoire doit s'adresser également au chercheur désireux de connaître les publications d'un auteur, les études sur un philosophe ou les publications sur un thème particulier comme la métaphore, la justice selon Platon ou les rapports entre l'ironie et l'humour. Par ailleurs un usager, qu'il s'intéresse à un domaine général ou à un point précis, peut

vouloir se tenir au courant ou encore effectuer une recherche rétrospective. Les bibliographies courantes ont principalement pour objectif la mise au courant, mais on peut s'en servir aussi pour une recherche rétrospective, spécialement quand une bibliographie courante est pourvue d'un index cumulatif ou qu'elle est constituée en banque automatisée.

Les bibliographies courantes qui existent présentement en philosophie permettent le repérage de la documentation par le nom des auteurs. Certaines bibliographies, comme le *Répertoire bibliographique de la philosophie*, signalent en outre les personnes qui ont contribué à une publication (éditeur intellectuel, préfacier, traducteur, etc.).

Outre l'accès à la documentation par le biais des auteurs, les bibliographies courantes en philosophie font appel à un système de classification qui permet de regrouper les publications sous des rubriques relativement générales. Dans la plupart des cas, comme nous l'avons constaté antérieurement, les livres et les articles de revues sont rangés sous l'une ou l'autre des périodes de l'histoire de la philosophie ou à l'intérieur des grandes branches de cette discipline. « The classification systems in . . . bibliographies of the century, note Michael Jasenas, are mostly curriculum-centered, at least in so far as their main divisions are concerned, because the latter represent the major branches or subjects of philosophy taught at the universities²⁸. »

En ce qui concerne l'accès à la documentation par le biais d'un sujet spécifique, nous constatons qu'il est possible dans quelques bibliographies, notamment le *Bulletin signalétique*, le *Philosopher's Index* et la *Bibliographie Philosophie*. Cette tendance ira sans doute en s'accroissant.

L'utilisation de descripteurs plus généraux ou plus spécifiques entraîne des conséquences dont il faut tenir compte. « In general, écrit Lancaster, if we create large classes we make it easier to find all the documents on a particular topic (i.e. achieve a high *recall*) but more difficult to retrieve only relevant documents (i.e. achieve a high *precision*). Conversely,

28. JASENAS, Michael, *A History of the Bibliography of Philosophy*, p. 123.

if we create many very small classes we would expect to be able to achieve high precision, but we may find it rather more difficult to conduct a comprehensive search to achieve high recall²⁹. »

Il reste toujours possible d'utiliser un ou deux descripteurs généraux et plusieurs mots clefs spécifiques. De toute façon, il est fréquent aujourd'hui d'attribuer plusieurs descripteurs à un document plutôt qu'un seul ou deux. L'index de la *Revue philosophique de Louvain*³⁰ illustre bien ce fait.

Cette multiplicité de descripteurs s'accorde bien avec le principe de la postcoordination qui joue un rôle important dans les systèmes documentaires contemporains. En vertu de ce principe les concepts, représentés par autant de descripteurs ou de classes, sont reliés au moment de la recherche documentaire plutôt qu'au moment de l'indexation des documents. Cette méthode est particulièrement utilisable dans une recherche documentaire par ordinateur. C'est cet aspect que nous allons maintenant brièvement considérer.

c) La recherche de documentation par ordinateur

Le fait nouveau de la recherche documentaire, depuis quelques années, c'est le repérage de l'information par ordinateur. On le doit notamment aux progrès remarquables réalisés dans le domaine de l'informatique et des télécommunications. Reliées, ces deux techniques ont donné naissance à la téléinformatique.

Ce qui frappe d'abord dans le recours à l'informatique, c'est sans doute la rapidité avec laquelle on obtient l'information désirée, spécialement quand une interrogation se fait en mode conversationnel. Plus déterminante encore est peut-être la possibilité de coordonner les termes d'une recherche selon les relations de conjonction (A et B), de disjonction (A ou B) ou d'exclusion (A sans B) et d'atteindre ainsi une plus grande précision. L'utilisation de la logique booléenne n'est pas la

29. LANCASTER, F.W., *Vocabulary Control for Information Retrieval*, Washington, D.C., Information Resources Press, 1972, p. 1.

30. *Register der Revue philosophique de Louvain* 44/68, 1946-1970, Liechtenstein, Kraus Reprint, 1973.

seule méthode possible, mais c'est sans doute la plus répandue. Il existe d'autres techniques, telles que les valeurs de pondération des termes³¹.

La possibilité, lorsqu'elle existe dans une banque d'information, d'utiliser le vocabulaire libre en plus du vocabulaire contrôlé, accroît aussi la précision et la pertinence des références obtenues. En pareil cas nous pouvons demander n'importe quel terme, même si ce terme n'est pas contenu dans le thesaurus. Un thesaurus ne comprend pas tous les concepts d'une discipline, mais ceux qui sont le plus fréquemment utilisés. Le recours au vocabulaire libre n'élimine pas l'usage du vocabulaire contrôlé. Il le complète plutôt.

Il existe plusieurs autres avantages à la recherche de documentation par ordinateur. Souvent les banques d'information bibliographique signalent plus rapidement les données que les index imprimés. Ce facteur est important, surtout si un répertoire paraît tous les trimestres plutôt que chaque mois. D'autre part, il est possible par ordinateur d'effectuer une recherche rétrospective couvrant 5, 10, 15 ans ou plus selon les banques. Or, c'est justement là une des lacunes de nos bibliographies courantes en philosophie. Dans la majorité des cas en effet, elles sont dépourvues d'index cumulatifs. Enfin, les données pertinentes à une recherche documentaire automatisée peuvent être imprimées en différé ou en conversationnel, ce qui élimine plusieurs démarches fastidieuses.

Quelle est la situation des bibliographies courantes en philosophie, compte tenu de ces nouvelles possibilités techniques que nous venons d'esquisser ? Comme nous l'avons déjà signalé antérieurement, la *Bibliographie Philosophie*, le *Philosopher's Index* et le *Bulletin signalétique* sont produits à l'aide de l'ordinateur (constitution des index, stockage des données, etc.). Dans le cas du *Bulletin Signalétique* et dans celui du *Philosopher's Index*, le repérage de l'information peut s'effectuer par ordinateur mais en différé. Encore faut-il souligner que les éditeurs du *Philosopher's Index* ont entrepris des démarches en

31. Sur ce sujet, voir le chapitre « Searching without Boolean Algebra », contenu dans l'ouvrage de F.W. LANCASTER et E.G. FAYEN, *Information Retrieval On-Line*, Los Angeles, Melville Publishing Company, 1973, p. 256-259.

vue de rendre possible l'interrogation de leur banque en conversationnel et ils espèrent que leur projet se concrétisera en 1979. Si tel est le cas, une interrogation en direct du *Philosopher's Index* permettra d'avoir accès aux livres publiés aux États-Unis entre 1940 et 1977, aux articles publiés aux États-Unis de 1940 à maintenant et à un certain nombre d'articles publiés ailleurs qu'aux États-Unis depuis 1967.

Il n'est pas inutile de signaler aussi que le *Social Sciences Citation Index* (SSCI) est présentement accessible en mode conversationnel. Cette banque, qui signale des articles de périodiques parus depuis 1972, intègre une cinquantaine de revues philosophiques.

Les progrès de la technologie influencent sûrement à l'heure actuelle l'exploitation des systèmes documentaires. Ces progrès surviennent au moment où déjà les systèmes documentaires se sont transformés sous l'influence de conceptions nouvelles comme le principe de la postcoordination. Les bibliographies courantes en philosophie sont de plus en plus marquées par ces changements. Compte tenu de l'importance que prend l'information documentaire de nos jours, les réalisations auxquelles nous avons fait écho dans notre bilan des bibliographies courantes en philosophie et les projets mis sur pied constituent une évolution chargée de promesses.

Université Laval

Philosophiques

philosophiques

Se taire, dit-il?

Jean-Paul Brodeur

Volume 6, numéro 1, avril 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203115ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203115ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Brodeur, J.-P. (1979). Se taire, dit-il? *Philosophiques*, 6 (1), 201–207.
<https://doi.org/10.7202/203115ar>

SE TAIRE, DIT-IL ?

par Jean-Paul Brodeur

. . . leurs doigts électriques et doux
Font crépiter, parmi ses grises indolences
Sous leurs ongles royaux la mort des petits poux.

Voilà que monte en lui le vin de la Paresse . . .

Arthur RIMBAUD, *Les chercheuses de poux*.

« J'ai su que j'avais réussi dans ma carrière », a déjà dit un grand avocat parisien, « le jour où Albert m'appela par mon nom¹ ». Albert (Blaser) était, dans les années trente, l'ombrageux maître d'hôtel du Maxim's, à Paris, et sa faveur circonspecte apportait une façon de consécration à une notoriété naissante. Roland Houde est en quelque sorte notre Albert : d'être distingué par lui confirme l'accession à un statut académique envié et présage heureusement des travaux à venir. Marcel Rioux, qui figura longtemps dans le folklore coléreux de Roland Houde, ne vient-il pas d'obtenir une haute distinction québécoise pour récompenser ses travaux ? Claude Lévesque, Yvan Lamonde, François-Marc Gagnon² et moi-même — pour ne rien dire de N. Kretzmann et de G. Deleuze

-
1. Cité par Clairborne, Craig et Franey, Pierre (1971). *La haute cuisine de France*, Time-Life International (Nederland) B.V., p. 125.
 2. Vivement pris à partie dans le « biblio-tableau » que Roland HOUDE a publié dans un recueil de textes intitulé *Philosophie au Québec* (Montréal, Bellarmin et Paris-Tournai, Desclée, 1976, p. 179-197), M. Gagnon n'en vient pas moins de faire paraître un imposant ouvrage sur Borduas — 560 pages —, dans lequel il ne daigne pas homologuer l'attaque de Houde (aucune mention des travaux de Houde dans la bibliographie des écrits sur Borduas, qui clôt l'ouvrage de M. Gagnon. Roland Houde est mentionné à l'item 3 de la bibliographie des écrits publiés de Borduas lui-même, relativement à l'histoire de la publication du *Refus global*.) Voir, GAGNON, François-Marc (1978). *Paul-Émile Borduas : biographie critique et analyse de l'œuvre*, Montréal, Fides. Il arrive à M. Gagnon d'utiliser le seul prénom de François pour signer ses publications — par exemple, dans *Études françaises*, vol. III, n° 3, 1972.

— filons donc sur le bon rail, qui avons été l'occasion des débordements punitifs du maître d'école de Trois-Rivières.

Les modes qu'emploie notre collègue pour conférer ses distinctions sont assurément quelque peu abrasifs. Mais cette attentive rudesse ne doit pas nous cacher l'avantage d'être soumis à la surveillance de Roland Houde. Il faut souhaiter à tout jeune chercheur d'avoir son Albert. Cela préserve des manifestations les plus pathétiques de la compulsion d'être reconnu, comme se faire filmer assis dans une chaloupe par un quarteron de flagorneurs, en s'efforçant de faire la sybille revêtue de la chemise à carreaux ou le Zarathoustra paysan³.

Je me suis parfois demandé pourquoi quelqu'un qui s'était fait une modeste carrière de rétablir les notes au bas des pages écrites par ses collègues ne s'était pas attiré une réplique qui l'enfonçât dans la case des pions. Ayant servi récemment de prétexte déconcerté à ses apoplexies, je soupçonne maintenant la raison de la pudeur de mes collègues. Il est difficile de riposter à Roland Houde sans consentir à la gêne de dévaler jusqu'où il se tient. Personne ne s'est encore résolu à s'engager dans cette glissoire et je m'y étais moi-même refusé, n'en pouvant prévoir la borne. Pourtant, à la suite de la publication de « À propos (Réflexions) » dans le numéro d'avril 1978 de *Philosophiques*, j'ai décidé de lever la consigne que je m'étais donnée. Pourquoi ? J'estime d'abord qu'il faut se faire une obligation de vaincre sa réserve devant la vieille injonction cléricale à se taire : là se trouve la limite de ce qu'on doit supporter sans *parler*. J'ai en outre pensé qu'il ne serait pas à l'avantage de notre milieu québécois de philosophie qu'un Roland Houde ait pu y sévir continûment sans qu'on l'épingleât, ne serait-ce qu'une fois, et pour que cela fût enfin fait.

Je dirai peu de chose, pour commencer, de ce singulier bric-à-brac de références qui constitue le portique sans surprise du texte de Houde : peut-être faut-il y voir l'incontrôlable réflexe d'un muscle bibliographique dont on attendit jadis de

3. Roland Houde est le principal personnage d'un vidéogramme intitulé « Houde le Québécois ». Renseignements pris, ce vidéogramme, que l'on pouvait se faire projeter au Vidéographe (1604 rue Saint-Denis, à Montréal), n'est plus maintenant disponible. On m'a assuré qu'il le serait bientôt à nouveau.

beaux exploits mais qui s'est maintenant un peu affaissé⁴. À ce premier désordre succède l'antienne attendue sur les compréhensibles égarements des zélateurs excessifs d'un catholicisme conservateur, dont le seul tort aurait été d'être fils de leur temps. La fin de ces complaisances d'apologue est de conférer, en les banalisant, l'apparence de la normalité à des pratiques dont on peut mesurer le caractère exorbitant à partir de l'outrance de la réaction que suscite la tentative de les dévoiler. Même aujourd'hui, il n'est rien comme de tirer la sonnerie thomiste pour jeter hors de leur niche tout ce qu'il nous reste de chiens de garde.

Quelques petites misères, maintenant, à défaut de pouvoir engager un débat théorique (il faut faire avec ce qu'on trouve dans un texte de Houde). J'ai écrit, dans une note de mon texte sur l'orthodoxie, qu'il ne me *semblait* pas que les *Actes* se trouvaient à la bibliothèque de philosophie de l'Université de Montréal à l'époque, maintenant distante de plus de trois ans, où je ramassais le matériel théorique qui devait servir à la rédaction de la conférence plus tard publiée sous le titre de « De l'orthodoxie en philosophie⁵ ». Il n'en fallait pas plus pour que Houde me tance (« Nous avons en effet localisé et répertorié cette série dans le *Guide des périodiques de philosophie de l'U. de M.* (1974, p. 53) ; la cote d'appel étant 106.71, A168. »). Ce grand renfort de précisions fait savant en diable. Ce n'est évidemment pas très

4. Cet affaissement est ouvertement perceptible dans la collaboration de Roland Houde à *Dialogue*. Il publie en effet d'abord un assez bel essai de bibliographie méthodique sur Teilhard de Chardin dans le vol. 3 de cette revue (1964-65, p. 368-381). Dans le volume suivant de la même revue — vol. 4, 1965-66, p. 99-101 —, il en est toutefois venu à répertorier les contributions philosophiques de Charles de Koninck. Après cela . . . , on ne trouve guère plus que des rumeurs apitoyées sur d'himalayens travaux en philosophie québécoise, qui n'ont pas encore eu, comme la montagne latine, la bonne fortune d'accoucher d'une souris (bibliographique).

5. Ma remarque, faite en note, est immédiatement transformée par cette puérile dramaturgie, dont l'écriture de Houde fait la mise en texte, en une attaque contre le Père Forest, auquel « je *pourrais sembler* imputer une négligence regrettable » (p. 153 de « À propos (Réflexions) », nous soulignons). Cette projection obsessionnelle du discours critique sur l'écran anecdotique des culpabilités individuelles constitue l'un des traits les plus singuliers des pratiques de Roland Houde et il est difficile d'éviter le vocabulaire de la pathologie en s'y référant. Est-il opportun de préciser qu'en faisant ma remarque j'étais à cent lieues de penser au Père Forest ? L'ensemble des raisons pour lesquelles des livres peuvent ne pas se trouver à une période donnée sur les rayons d'une bibliothèque est évidemment trop ouvert pour être assignable à aucune responsabilité individuelle.

sérieux. Il est en effet impérieux de souligner que c'est *dans un catalogue* que Houde affirme avoir « localisé et répertorié » les livres en question. On est alors stupéfait de constater que l'excès dans la parade bibliographique s'égale en pratique avec le comble de la crédulité de la part d'un chercheur, à savoir la croyance benoîte que la somme des documents effectivement disponibles dans les bibliothèques correspond de façon exacte à la liste des titres inscrits dans les catalogues. Lorsque c'est un familier de l'Université de Montréal, où les livres séjournent plus volontiers dans des caisses que sur les rayons des bibliothèques et où les fiches voltigent d'un tiroir à l'autre, qui se montre captif de cette fiction kabbaliste, on est contraint de se demander s'il a jamais mis les pieds dans une bibliothèque de cette institution, *pour y travailler*.

Voici ce qui en est des *Actes de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin*, après visite à la bibliothèque de philosophie de l'Université de Montréal. *Rien* ne correspond, pas plus au fichier que sur les rayons, à la cote citée par Houde, à partir d'un catalogue de 1974. Auparavant rangés parmi les collections de livres (sous la cote reproduite par Houde), ces volumes ont été retirés des rayons pour travail de reliure et pour reclassification. Ils sont réapparus ensuite parmi les collections de périodiques, avec lesquelles ils sont maintenant disposés, selon l'ordre alphabétique (à la lettre A).

Cette mise au point, *nécessairement circonstanciée*, sur un épisode du recyclage constant des collections dans une bibliothèque réelle n'est pas tout à fait dénuée d'enseignement : on a tort de se laisser intimider par la pédanterie agressive des scribes. Lorsqu'on trouve le temps d'y regarder d'un peu près, on fait l'immanquable découverte que Trissotin lui-même déroge aux canons de la préciosité. Ce serait faire son Vadius que de lui en tenir grief. Il importe toutefois de dénoncer l'exploitation maniaque de la part de contingence qui subvertit l'écriture comme pièce à conviction dans ce procès de singe que Roland Houde instruit depuis plus de dix ans contre ceux d'ici qui prennent le risque d'assumer un discours.

Autre maladresse d'inquisiteur. Houde me fait reproche (avec point d'exclamation) de n'avoir pas pris connaissance d'un

texte de C.-M. Forest publié dans le numéro de *Philosophiques* qui a immédiatement précédé celui dans lequel mon texte est publié. Houde sait pourtant très bien qu'au moment où paraît la dernière livraison d'une revue, la rédaction s'affaire déjà à composer le numéro qui suivra. Mon texte était donc déjà parvenu à la rédaction de *Philosophiques* quand parut le texte du père Forest qu'il m'est reproché de n'avoir pas consulté. Mais de la même façon qu'il ignore la réalité concrète des bibliothèques, peut-être Roland Houde n'est-il pas au fait des vicissitudes du processus de la publication ? (Qu'a-t-on besoin de cet apothicaire pour nous apprendre les maux de l'écriture ? Croit-il que d'en être affligés, nous les méconnaissions ?)

Mais foin de ces raclures ! et venons-en à l'essentiel. Si j'interprète correctement la fin de « A propos (Réflexions) », c'est une injonction à me taire qui m'y est signifiée. Roland Houde s'autorise sans doute de la considérable stature morale que lui a conférée parmi nous son commerce étendu du livre pour ainsi invoquer une sanction disciplinaire contre un collègue inconvenant. On me permettra toutefois, avant de tourner ma face contre le mur, de commenter brièvement l'invitation plaisante qui m'est faite.

Ne disposant pas d'un loisir excessif, je n'ai pu porter aux écrits de Roland Houde l'attention qu'il paraît consacrer aux miens, dont il tire orgueil à vérifier les références. C'est pourquoi je ne prétends pas connaître l'ensemble de sa production. J'ai toutefois pris connaissance des quelques notes écrites qu'il a commises en langue française dans les publications où s'exprime la philosophie qui se fait ici (*Dialogue*, *Philosophiques*, le *Bulletin de la société de philosophie du Québec*, diverses collections de philosophie dans nos maisons d'édition, le *Devoir*, etc.). J'ai également été le témoin, la plupart du temps hilare, de quelques-unes de ses prises de parole en public. Je crois pouvoir affirmer que si l'on soustrayait des écrits de Roland Houde, tels qu'ils se sont produits dans les organes précités, les pages qui s'emploient de façon exclusive à épouiller le texte d'autrui de tout ce qui peut être représenté et au besoin travesti⁶ sous la forme des errements, on amputerait

6. Le paradigme des procédés qui ont la faveur de Houde est illustré de saisissante façon dans une courte lettre qu'il adressa au *Devoir* (le 15 mai 1976, p. 18) à la suite d'une

alors une production, déjà de peu de conséquence, de sa partie la plus notable. De façon plus générale, je dirai que, dissociée de sa composante dénonciatrice (de personnes), la pratique académique de Roland Houde dans notre milieu se réduit à quelque chose qui hésite entre la trivialité et le cabotinage. C'est pourquoi je pense que le destinataire réel de l'assignation au silence dont je suis l'objet apparent est Roland Houde lui-même. Car s'il nous arrivait à quelques autres et à moi de nous taire, que lui resterait-il à dire, lui qui n'a jamais fait que s'engraisser de la scorie de nos textes (quitte à en moudre les coquilles) ? La charitable estime que je porte à sa parole me contraint donc de ne pas donner suite à son injonction au silence, pour susciter l'occasion d'entendre à nouveau sa voix. Non ! être orthodoxe, ce n'est pas, comme le prétend Roland Houde, savoir se taire ; c'est être obsédé par la tâche de rendre les autres muets afin de se vautrer avec bonne conscience dans son propre silence. L'accent québécois dans l'orthodoxie : ne pouvoir s'emplir la bouche de sable sans cracher un désert.

Je sais comme personne qu'il n'est pas d'écriture qu'on ne puisse rapporter au réseau des textes antérieurs pour peu qu'on se détermine à tenter l'entreprise. Mais si « l'originalité est le mythe de la philosophie » (*sic*)⁷, le ressassement atrabilaire du déjà-dit devient le paravent dérisoire de l'impuissance philosophique quand on le réduit à signifier la preuve morose qu'il constitue désormais le destin de notre discipline.

polémique entre M. Yvon Boucher et moi-même à propos du livre de Claude Lévesque, intitulé *L'étrangeté du texte*. Quand tout fut fini — après que j'eus répondu à la critique de ce livre par M. Boucher, que ce dernier m'eut répliqué et que j'eus finalement rétorqué — Roland Houde nous gratifia d'une petite tache d'encre, où il faisait état d'une variation dans la reproduction d'un passage de Maurice Blanchot dans deux éditions différentes d'un texte de Lévesque (il s'agit de « L'inscription du dialogue », d'abord publié dans la *Revue canadienne de littérature comparée* et repris dans *L'étrangeté du texte*). Sur la foi de cet exemple unique, il tentait de jeter un discrédit sur l'ouvrage entier, qui ne comporte pas moins de 312 notes et références (la lettre de Houde se termine par cette perle : « n.b. Et ainsi soit-il pour les autres citations »). Pour une autre belle avancée dans l'inscription du règlement de comptes, on se reportera à « l'étude critique » d'un livre de Lamonde, que Roland Houde a publiée sous le titre de « Mort dans la bibliothèque » dans le volume 12 de *Dialogue* (p. 521-526). Que le familier de tels procédés préfère « À propos (Réflexions) » d'une citation de Tournier sur la bêtise et la méchanceté à de quoi provoquer de vilaines contractions dans l'estomac littéraire le plus malaxeur.

7. Voir HOUDE, Roland (1972). « Système et progrès », *Dialogue*, vol. 11, p. 255-257, p. 255.

Dans les moments où il m'arrive encore de penser avec sympathie à Roland Houde, je me navre de ce qu'une science présumée si grande ne se divulgue qu'à la leçon faite aux compétiteurs et qu'elle renonce à instruire la communauté philosophique en se donnant enfin généreusement et sans réserve. Non seulement le perpétué de l'enseignement universitaire se maintient-il ainsi en deçà des exigences qui sont faites à un chargé de cours, mais en stockant dans le fond d'une carrière introuvable le savoir qu'il est censé détenir, il transforme l'échange critique qui devrait constituer la texture même de la pratique des chercheurs en cette morne foire d'empoigne où cherchent à se nuire des trafiquants rendus fébriles par la soif des subventions.

Pourquoi Roland Houde ne se borne-t-il qu'à réagir et qu'est-ce qui l'empêche d'accomplir ? Serait-ce qu'il redoute secrètement que les procédés dont il use depuis si longtemps soient, par ceux qui en ont fait les frais, retournés contre son premier battement de science ? Se pourrait-il donc que derrière cette figure irascible du censeur, qu'il nous présente, se dissimule un vieil enfant terrifié ?

Qu'il se rassure pourtant : ses pratiques resteront sans imitateur et il est bien le dernier clerc qui répugne encore à entendre que l'université québécoise n'est plus ce séminaire phobique où l'on scellait la bouche de ceux qui enfrenaient le commandement de stérilité. Roland Houde nous a jusqu'ici fourni la démonstration tenace qu'il savait médire. J'attends encore le signe qu'il peut parler et je souhaite le voir enfin prendre la ligne du risque. J'avoue toutefois avoir acquis un certain scepticisme à cet égard et c'est pourquoi j'ai égrené dans les notes de cette réponse quelques osselets sur lesquels il pourra toujours rogner ce qu'il reste de dents à son râtelier.

Université de Montréal