

Le rapport quantité-qualité chez Hegel et chez Bergson

Jean Theau

Volume 2, numéro 1, avril 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203020ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203020ar>

[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

Theau, J. (1975). Le rapport quantité-qualité chez Hegel et chez Bergson. *Philosophiques*, 2 (1), 3-21. <https://doi.org/10.7202/203020ar>

LE RAPPORT QUANTITÉ-QUALITÉ CHEZ HEGEL ET CHEZ BERGSON ¹

par Jean Theau

La philosophie contemporaine semble devenue, parfois, une affaire de scolastes, dont les travaux de bibliothèque auraient usé les yeux et dont le regard, rendu myope, ne serait plus récompensé que rarement par une perception. A force de parler ou d'écrire sur le langage, de réfléchir sur la réflexion et d'argumenter sur des arguments, l'objet dont il était question à l'origine des débats, — car on veut croire qu'il y en avait un, — finit par se pulvériser, s'obscurcir et finalement disparaître à travers tant de microscopes interposés. Et avec l'objet, l'intention de l'analyse se dissipe aussi. Perdu dans l'immense océan des critiques et des analyses infinitésimales, on se prend à regretter l'abrupte simplicité du premier néo-positivisme, quand il s'agissait de soumettre la philosophie aux canons rudes mais salubres de la science expérimentale et de la logique, interprétées il est vrai en

1. Cet article a été donné comme conférence au Congrès annuel de l'A.C.P. à Toronto, mai-juin 1974. L'occasion en explique le genre. Nous voulions suggérer, développer et discuter une idée, celle des affinités et des contrastes entre deux grands philosophes sur un même problème, plutôt qu'ajouter un chapitre à l'histoire de la philosophie proprement dite. Ainsi avons-nous été conduit d'une part à réduire au minimum, dans notre texte écrit, les preuves référentielles, d'autre part à appuyer certains traits tandis que nous passions très vite sur quelques autres, qu'il eût fallu souligner davantage, si nous avions considéré isolément, ou plus analytiquement, chaque doctrine. Cependant, même après l'excellente discussion qui a suivi notre exposé, il ne nous semble pas qu'une seule de nos assertions se soit avérée peu fondée. C'est pourquoi, malgré leur caractère incomplet, nous osons les proposer ici au lecteur.

L'objection la plus forte nous a été adressée, nous semble-t-il, par Monsieur Yvon Lafrance. Comment comparer deux textes aussi différents que la *Science de la Logique*, où il est question de catégories et de dialectique logiques, et l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, où il est avant tout question de psychologie ? Nous avons répondu que, de

vue de très philosophiques négations. Cependant, pour essayer de recueillir quelque idée sur un problème qui ne devrait pas cesser d'être au centre de la philosophie contemporaine, puisqu'il commande, outre un bon nombre de questions métaphysiques, la théorie de la logique, des mathématiques et de la physique, ainsi que la méthodologie des sciences humaines, ce n'est pas vers le Wittgenstein du *Tractatus* ou le Cercle de Vienne que nous nous tournerons, mais vers deux géants de la pensée spéculative que, dans trop de quartiers intéressés par ces problèmes, on a sans doute tort de négliger. Car juchés sur leurs épaules, nous aurions quelque chance de mieux percevoir le paysage dans lequel nous vivons et où se développent nos sciences.

Apparemment, Hegel et Bergson n'ont guère en commun que le discrédit qu'ils partagent parmi les contempteurs de la métaphysique. Quoique Bergson lui-même, si ouvert à la pensée

l'aveu même de son auteur, la logique hégélienne est une logique très spéciale, qui nous plonge tout de suite et nous maintient en pleine métaphysique, et qui, précédée et éclairée comme elle l'est par la *Phénoménologie de l'Esprit*, fait à la réflexion épistémologique et même psychologique une large part. Réciproquement, la psychologie bergsonienne est une psychologie entendue à la manière de Maine de Biran et de Lachelier, c'est-à-dire ouvrant très vite sur des débats métaphysiques, et elle implique une critique des catégories majeures de l'entendement. C'est ainsi que l'*Essai*, comme nous l'avons montré dans notre *Critique bergsonienne du Concept*, associe toujours à l'étude des données immédiates une réflexion critique sur des notions, et en particulier sur les notions qui nous intéressent ici, celles de quantité et de qualité.

L'objection essentielle que nous nous adresserions à nous-même concernerait la théorie hégélienne de la qualité. Car s'il est vrai que pour Hegel comme pour Bergson la qualité se pose d'abord, elle est donnée puis posée, dans la *Science de la Logique*, comme le premier moment d'un concept et ce moment est quelque chose de plus abstrait que le second moment, représenté ici par la quantité. La primauté de la qualité ne revêt donc pas chez Hegel, du moins sans restriction, cette valeur de préséance ontologique qu'elle comporte incontestablement chez Bergson. Néanmoins si le premier moment d'un concept, en tant qu'il est pensé de façon catégorielle, est le plus abstrait, il est aussi d'une certaine manière, en tant qu'il se trouve à la source du mouvement conceptuel, plus riche que le second moment, où se développe le travail du négatif. La qualité, — sous sa forme générale de *Bestimmtheit* sinon sous sa forme spécifique de *Qualität*, — constitue donc le fond de la logique du *Sein* et se retrouve ainsi partout dans les trois moments de cette sphère, alors que la quantité, d'origine négative, se greffe sur elle à partir du second moment seulement, pour s'y combiner étroitement au niveau du troisième.

anglaise, semble avoir été plutôt imperméable à l'influence allemande, sa philosophie de l'intuition et de la vie, ajoutée à l'antirationalisme décidé qu'on lui prête, l'a fait rattacher parfois à Schelling, à Schopenhauer ou à Nietzsche, mais à Hegel jamais. Celui-ci, on le sait, prétend reconstruire la réalité avec des concepts, et il n'y a pas d'entreprise dont Bergson ait médité davantage. Selon le premier, le devenir est à la fois le moteur et le champ grâce auxquels se déploie la logique ; liberté et nécessité se confondent ; Dieu est atteint par l'achèvement du savoir rationnel. Pour le second au contraire, le devenir réel défie toute combinaison de catégories ; il y a antithèse et conflit entre la liberté et la nécessité ; Dieu se découvre à l'âme dans une intuition mystique qui transcende de beaucoup la raison. L'un affirme sans cesse que la philosophie doit viser au système et l'autre ne cesse de répéter qu'elle doit avant tout s'en garder. On multiplierait sans peine les oppositions. Cependant, lisant de près, il y a quelques années, la *Science de la Logique* après une étude approfondie du bergsonisme, nous étions frappé par d'importantes analogies et même par un grand nombre d'expressions similaires. En particulier, c'est en termes souvent très proches que les deux philosophes prennent leur distance vis-à-vis du kantisme, dont ils répudient ensemble la méthode² et la doctrine pour restaurer la métaphysique. Et dans les deux philosophies, cette dernière est présentée comme une appréhension de l'être à la lumière de la vie, ou comme une intelligence de leur identité profonde, alors que l'hostilité à la métaphysique fait figure de parti-pris pour les choses mortes. Dans les deux cas encore, une hostilité de ce genre, expression d'une impuissance, est rapportée aux limites de l'entendement, qui se prend orgueilleusement pour le tout de l'esprit, quand il n'en est qu'un moment ou une province. En sorte que, si on adoptait cette ligne de comparaison, c'est-à-dire si on suivait le progrès des deux pensées depuis leur réflexion sur la conscience jusqu'à leur méditation sur le christianisme, on verrait les affinités se multiplier elles aussi. Mais nulle part les analogies ne nous ont paru plus frappantes, ni les oppositions plus vives et plus directes, que sur le problème du rapport quan-

2. C'est ainsi que, sans citer Hegel, Bergson reprend à plusieurs reprises l'image de l'homme qui voudrait savoir nager avant de se mettre à l'eau, et conclurait de son incapacité à l'impossibilité de la natation.

tité-qualité, rapport essentiel aux yeux des deux philosophes, qui lui ont consacré l'un et l'autre des développements très étendus. Comment semblable connexion s'est-elle produite et pourquoi l'a-t-on si peu remarquée ? Ce sont là deux questions qui pourraient tenter un historien, parce que leur étude jetterait peut-être quelque clarté sur le cheminement de la pensée au XIXe et au XXe siècle en Europe. Mais ici nous négligerons l'histoire pour ne nous attacher qu'à la doctrine. Sans trop nous appesantir sur les preuves textuelles de nos assertions, que nous nous bornerons à indiquer en note, nous essayerons de faire ressortir ce en quoi se rapprochent et ce en quoi s'opposent les deux façons dont Hegel et Bergson expliquent le rapport quantité-qualité. Enfin nous dirons quelques mots sur la perspective génétiste qui nous paraît commune aux deux penseurs et nous voudrions suggérer, d'un trait, la possibilité d'une autre approche.

I — LES AFFINITÉS

On notera tout d'abord des similitudes de vocabulaire qui sautent aux yeux, autant qu'elles surprennent, quand on lit l'un après l'autre deux textes aussi différents que le premier livre de la *Science de la Logique* et les deux premiers chapitres de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Les ressemblances apparaissent dès que les deux auteurs entreprennent de qualifier la qualité. Hegel la définit comme simple (einfach), immédiate (unmittelbar), comme un en-soi (an-sich) qui est cependant un être-pour-un-autre (das Sein-für-Anderes) et qui est essentiellement, quoique déterminée (bestimmt), variable (veränderlich)³. Or, bien que Bergson ne cherche jamais à parler allemand en français et, sans doute, n'ait nullement envie d'hégélianiser, il use, pour la même qualification de la qualité, de termes soit identiques soit très proches, puisque, pour lui aussi, la qualité est quelque chose de simple, d'immédiatement donné à la conscience, de réel autant que de perçu, donc en-soi autant que pour-soi, une détermination indivisible et absolue mais pourtant fondamentalement reliée à d'autres par un rapport d'hétérogénéité, enfin la variation même, car du fait qu'elle dure elle change. La similitude frappe encore davantage quand on passe au domaine de la quantité. Ici, ce ne sont plus seulement des mots, ce sont des expressions entières qu'il faudrait citer. Sans

doute, Bergson ne dira guère que la quantité est « la qualité supprimée ou niée », car il n'a pas de goût pour la dialectique de la négation. Toutefois, avant même qu'il ne montre dans la quantité matérielle une « inversion » du devenir qualitatif (cf. *Evolution créatrice* chap. III), il affirme que l'unité qui est au principe du nombre a été obtenue par un « effacement » des différences qualitatives, lequel effacement a pour résultat une absolue identité ; on est vraiment très proche de « l'un » hégélien (das Eins), défini par l'exclusion de toute détermination (es ist unbestimmt)⁴, la reproduction indéfinie de soi (Das Eins ist somit Werden zu vielen Eins)⁵ et la parfaite identité à soi (die Eins dasselbe). Des deux côtés, la multiplicité qui constitue le nombre, et d'ailleurs la quantité en général, s'engendre par la répétition du même (ein Wiederholen von einem und eben demselben), se caractérise par la juxtaposition et l'extériorité de ses membres (die Äusserlichkeit des Quantums ; die Quantität ist Äussereinandersein an sich)⁷. Des deux côtés également, les opérations arithmétiques sont tenues pour des opérations analytiques (ein Synthesieren, das aber gänzlich analytischer Natur ist), l'augmentation et la diminution quantitatives sont opposées au devenir concret (ist dies aber nicht sowohl ein Werden)⁸. La quantité n'a pas assez de consistance pour évoluer ; composée d'éléments homogènes et stables (gleich, stetig, spröde) sinon immobiles et morts (bewegungslosen, toten) elle est certes indéfiniment modifiable mais demeure privée, en elle-même, de dynamisme⁹.

-
3. Toutes ces expressions sont empruntées à la *Wissenschaft der Logik* I Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969. (W.d.L.I.) Cf. DAS DA-SEIN en particulier, p. 117-118-124-127-128-129-135. (Toutes nos références renverront à cette édition). Voir aussi p. 209 *Die Grösse (Quantität)* : « Die Qualität ist die erste, unmittelbare Bestimmtheit, die Quantität die Bestimmtheit, die dem Sein gleichgültig geworden, eine Grenze, die ebenso sehr keine ist. »
 4. W.d.L.I. p. 183. cf. aussi « es ist unveränderlich »
 5. W.d.L.I. p. 187.
 6. W.d.L.I. p. 191.
 7. W.d.L.I. p. 260, p. 234 et 228 et d'ailleurs tout le texte p. 210-213.
 8. W.d.L.I. p. 238 et p. 187.
 9. W.d.L.I. p. 246 : « Die weiteren, konkreten, wahren Gedanken, das Lebendigste, Beweglichste, nur im Bezichen Begriffene, in dieses Element des Ausserichseins selbst, werden zu toten, bewegungslosen Bestimmungen ». La plupart des termes français dont nous nous sommes servi ici pour carac-

Toutefois, pour apprécier comme il convient l'étendue des similitudes autant que la netteté des différences entre les deux doctrines, il faut dépasser le niveau du vocabulaire et pénétrer jusqu'à l'économie des pensées, c'est-à-dire jusqu'à leur ordre et leur contenu. Or un fait d'importance capitale en philosophie caractérise tout d'abord la position de nos deux auteurs. L'un et l'autre accordent à la question quantité-qualité une portée ontologique qu'elle n'avait plus conservée depuis Aristote et les médiévaux. Ce qui signifie qu'en réfléchissant sur ces rapports, non seulement on éclaire de façon décisive la structure de la perception sensible et du savoir, mais encore on avance profondément dans l'intelligence de l'être tel qu'il est en soi. Ainsi la théorie de la qualité et de la quantité nous introduit directement à la théorie de la substance ou de la réalité, elle décrit, en le divisant d'après une différence essentielle, tout l'aspect phénoménal de la substance, autant qu'elle analyse en ses catégories fondamentales l'ensemble du donné perçu par la conscience. Qu'on nous entende bien. Nous ne voulons pas insinuer que, de Descartes à Kant, le problème des rapports quantité-qualité ait été négligé. Il était au cœur de la physique, de l'épistémologie et de la métaphysique cartésiennes. Locke le reprenait, après Galilée, Hobbes et Boyle, par sa distinction fameuse entre qualités premières et qualités secondes. Toute la pensée de Leibniz, dans ses aspects multiformes, en était préoccupée ; celle de Malebranche également. Et Kant, après avoir restitué à la quantité et à la qualité leur rôle de catégories logiques primitives, y rattachait, par « les axiomes de l'intuition » et « les anticipations de la perception », la connaissance *a priori* de la nature. Inversement il n'est pas douteux que Hegel et Bergson ont retenu l'un et l'autre l'approche phénoméniste qui, en ce domaine aussi, avait prévalu depuis Hume et Berkeley, sinon depuis Leibniz et Locke. Car pour la *Science de la Logique* et pour l'*Essai*, qualité et quantité sont des données de la conscience avant d'être des états ou des propriétés de la substance et les deux termes sont analysés, à l'encontre de ce qui se passe chez Aristote, sans référence à

tériser la quantité et la qualité sont employés par Bergson (cf. notamment le II^e chap. des *Données Immédiates* p. 51-66 : La multiplicité numérique et l'espace — L'espace et l'homogène, et chap. I, p. 5-7 : L'intensif et l'extensif : c'est pourquoi nous avons voulu éviter la répétition fastidieuse des guillemets et nous nous sommes borné à mettre à la suite l'équivalent hégélien.

cette dernière, comme si leur consistance phénoménale suffisait à leur existence en soi. C'est que, chez les deux auteurs, la séparation entre le phénomène et l'être a cessé. L'être concret, parce qu'il est d'abord devenir et que le devenir implique un élément de conscience (concept chez Hegel, mémoire et tendance chez Bergson), s'est rapproché du phénomène. Mais le phénomène, parce qu'il est l'unité indivisible d'une forme et d'un contenu, manifeste à nouveau l'être même. Ainsi quantité et qualité ne sont plus l'une le mode précis de l'être matériel l'autre le mode confus de la subjectivité comme cela tend à se produire chez Descartes, ou deux formes que le sujet transcendantal impose à l'expérience comme chez Kant. Chacune d'elle représente une région de l'être, ou plus exactement une manière d'être, une spécification objective¹⁰.

Autre point commun d'importance : la qualité redevient ou devient première par rapport à la quantité. Aristote, on le sait, avait hésité sur la relation hiérarchique qu'il y aurait lieu d'établir entre les deux termes, ou plutôt il ne s'était pas prononcé nettement. D'une part, la qualité est pour lui une disposition qui affecte la forme des choses, ou du moins leur matière en tant qu'elle a déjà acquis quelque forme et ainsi se prête au changement. La quantité au contraire, du moins en tant que multiplicité ou homogénéité indéfinie (car il n'en est pas tout à fait de même en tant que grandeur)¹¹, se tient plus près de la matière. Ainsi, dans la mesure où la forme est plus noble que la matière, la qualité est elle aussi quelque chose de plus noble — entendez également de plus déterminé et de plus intelligible — que la quantité. D'une manière très différente, mais tout aussi nette, Descartes et Kant ont suivi Aristote sur ce point : pour eux, la quantité prévaut sur la qualité ou la précède (mais cette fois la précède aussi en intelligibilité) dès qu'il s'agit de définir la structure de l'univers physique. Et il est remarquable qu'un Renouvier et un Hamelin, pour faire la théorie catégorielle d'un monde

10. Même si ce terme semble mieux convenir à la pensée de Hegel qu'à celle de Bergson, telle qu'elle s'exprime dans l'*Essai*, il reste que ce dernier a voulu montrer, au chap. IV de *Matière et Mémoire*, que la qualité n'est guère moins objective que la quantité.

11. Ce qui fait songer à la différence hégélienne entre *Grösse* et *Quantität*, ou plutôt à la différence entre reine *Quantität* et *Quantum*.

qu'ils jugent fini, voudront rétablir cette préséance ontologique, corollaire au demeurant d'une infériorité axiologique. Ce dernier cas mériterait d'être étudié de près, car Renouvier et Hamelin adoptent précisément le point de départ qui a entraîné Hegel et Bergson au renversement du rapport, à savoir un point de départ phénoméniste. Mais aux yeux des premiers les catégories constituent essentiellement, en tout cas premièrement, des moments de la pensée, tandis que pour Hegel elles forment aussi simultanément et pour Bergson représentent fondamentalement soit des moments soit des aspects de la réalité. Or une réalité qui se réduirait à la quantité serait condamnée à se dissoudre et même, en vérité, ne saurait se constituer : elle tomberait en poussière évanescence avant que d'être née. Quoi qu'on fasse, comme Hegel l'observe à l'encontre de Kant, le composé, pour être, suppose le simple, le rapport d'extériorité quelque intériorité et l'homogène, pour se multiplier ou se diviser, quelque différenciation. Enfin le nombre même, pour ne rien dire de l'étendue, implique quelque ciment unificateur et la quantité, dont l'unité se prête à toutes les limites¹², n'a pas de consistance en elle-même. C'est pourquoi dans l'ordre de l'être aussi bien que dans celui du connaître, dès qu'il ne s'agit plus de pures formes abstraitement considérées mais encore d'un contenu, la qualité se pose d'abord. Elle seule fournit un véritable immédiat, « le fond sur lequel viennent se greffer toutes les déterminations » (*Science de la Logique* Trad. Jankélévitch p. 106). La quantité au contraire a pour condition et origine de la qualité transformée ; par nature et position elle est quelque chose de médiateur.

Il est une troisième similitude capitale, sur laquelle il vaudrait la peine de consacrer des développements considérables et d'ailleurs nuancés, à la mesure de ceux que les deux philosophes ont eux-mêmes consacrés à cette question : il s'agit de l'idée que l'on peut se faire des mathématiques et de la logique, de leurs rapports mutuels, de leur place dans la connaissance, de leur portée vis-à-vis du réel. Ici encore, nous serons très succinct, et par conséquent très sommaire. Mais une analyse très fine elle-même, donc plus sensible aux divergences, ne pourrait s'empê-

12. Cf. l'expression si fréquente dans la *Science de la Logique*, à propos du quantum : « gleichgültig gegen seine Grenze » et les expressions similaires.

cher de constater qu'en dépit d'une théorie diamétralement opposée du concept, les deux philosophes se rejoignent pour affirmer ensemble, contre Kant et Descartes, qu'il n'y a pas d'opposition essentielle entre les mathématiques et la logique (entendons, pour Hegel, la logique de l'entendement) puisque dans l'une et l'autre discipline on demeure sous la domination du principe d'identité, on a affaire à des ensembles dont les membres restent extérieurs les uns aux autres sinon juxtaposés, par suite à des synthèses qui ne sont pas de vraies synthèses mais simplement des analyses remembrées, et parce que dans les deux cas l'usage de symboles représentatifs caractérise non seulement l'expression de la pensée mais encore sa véritable forme. Ainsi, bien loin qu'une mathématique universelle, c'est-à-dire une science unique dont la mathématique serait l'âme et le modèle, soit possible et souhaitable, l'intelligence de type mathématique ne représente qu'un moment ou une direction de la connaissance, moment et direction étroitement solidaires d'un objet que le réel déborde infiniment. Bref, la mathématique et la logique ne nous donneront jamais la clef de l'aspect dynamique des choses ; dès qu'une réalité se manifeste, même sous la forme de minuscules quanta, sa consistance et son pouvoir leur demeurent cachés ; encore moins peuvent-elles comprendre l'organisation, la vie, la conscience¹³, et ce serait une catastrophe si l'humanité, négligeant l'enseignement de la philosophie, venait à s'imaginer qu'elles épuisent l'esprit.

II — LES CONTRASTES

La différence essentielle des deux doctrines provient tout d'abord des méthodes qui leur sont liées et de ce que celles-ci présupposent. Hegel, on le sait, est intéressé par le concept et par le développement rationnel de celui-ci suivant une méthode dialectique, parce qu'il voit dans le concept ainsi développé le tout de l'être et de la vérité. N'oublions pas d'autre part — car cette position de principe s'en trouve accentuée — que Hegel traite du rapport quantité-qualité, comme d'ailleurs l'avait fait Aristote, au niveau de la logique, c'est-à-dire que, en dépit de

13. Lesquelles deviennent des choses « mortes et immobiles », disent ensemble Hegel et Bergson, lorsqu'on les plonge dans cet élément de l'extériorité (in *dieses Element des Äussersichseins*).

ses thèses sur l'immanence de la forme et du contenu, il envisage le rapport des notions plutôt que celui des phénomènes concrets qui leur correspondent : ceux-ci sont évoqués certes, et parfois longuement, surtout dans le cas de la quantité (le concret de la qualité avait été étudié davantage dans la *Phénoménologie*, lorsqu'il était question de la certitude sensible, et le sera à nouveau dans *La Philosophie de la Nature*), mais à titre d'illustration seulement. Le philosophe allemand sera donc préoccupé avant tout de situer les deux notions dans la hiérarchie des concepts, puis de les mettre en relation l'une avec l'autre, ainsi qu'avec les notions antécédentes et subséquentes, en les analysant selon le procédé dialectique. Il s'ensuit que qualité et quantité sont placées ensemble dans l'ordre de l'être, entendons de l'être qui se développe en être-là (Dasein) et en quelque chose de fini, qui n'est par conséquent que le premier moment de la réalité et de la vérité, qui enfin absorbe ou retient une conscience qui ne s'en est pas encore dégagée par le retour à soi de la réflexion et l'explication du concept. En d'autres termes, il s'agit de l'être tel que sans doute, dans des moments ultérieurs, l'entendement l'analyse et la raison le comprend, mais premièrement tel que la conscience sensible l'appréhende¹⁴. Le niveau de l'être constitue, dans le développement de ses déterminations, le premier résultat du devenir (Aus dem Werden das Dasein hervor), lui-même engendré par la médiation réciproque de l'être et du néant (Einheit des Seins und Nichts). Or si on comprend d'une part que chaque détermination de l'être porte en elle sa négation et que la contradiction qui en résulte doit être résolue par une négation de la négation laquelle pose une affirmation enveloppante (la célèbre *Aufhebung*), si on comprend d'autre part que l'en-soi, en passant par la scission de l'être-pour-un-autre, cherche à s'accomplir en pour-soi, si enfin on sait appliquer cette double dialectique à l'analyse de la qualité et de la quantité, on verra la seconde se préparer dans le développement de la première, puis retrouver à son tour la première, jusqu'à ce qu'elle la ressaisisse tout entière, au niveau supérieur de la mesure, par son propre développement. Ou plus précisément, le fini qualitatif

14. Tandis qu'elle n'accède pas encore au niveau de l'essence et encore moins au niveau du concept, et bien que le concept soit nécessaire pour faire la théorie de cette conscience.

tend à passer dans son opposé, l'infini, mais, sur le plan de l'être immédiat où il se meut, il ne trouve cet infini que dans « l'un » abstrait, qui n'est la suppression du rapport à l'autre que dans la forme de l'extériorité¹⁵, c'est-à-dire par l'exclusion de toute détermination. Et ainsi la qualité, en s'exacerbant, engendre la quantité, laquelle nous ramène tout d'abord à la finitude et à « la mauvaise infinité », pour ne rejoindre l'infini véritable qu'en devenant rapport défini, c'est-à-dire en produisant en son sein de la qualité.

Tout ce mouvement conceptuel, si l'on excepte les brillantes analyses auxquelles il a donné lieu, devait être sans nul doute considéré par Bergson comme dialectique, mais au sens le plus péjoratif qu'un Aristote ou un Kant eussent pu attacher à ce terme. Car, pour l'auteur de *l'Evolution créatrice*, les concepts résultent de points de vue plus ou moins pragmatiques sur les choses, qui en tout cas sont données antérieurement et dont ils ne fournissent que des représentations partielles. Comme l'aspect représenté de la chose a un lien direct avec l'aspect qu'on néglige ou qu'on ignore, on pourra, en passant d'un concept à son opposé, ainsi de la droite à la gauche, de la surface au volume, du discontinu au continu, passer d'une partie de la réalité à une autre. On aura ainsi l'impression qu'on avance, dans la connaissance des choses, par un mouvement logique de la raison¹⁶. Et pour peu qu'on ait reçu le génie de la dialectique — or Hegel le possédait à un degré exceptionnel — on systématisera le procédé en montrant que tout concept tend à passer dans son opposé par suite de son insuffisance, c'est-à-dire au fond en raison de sa nature abstraite, et on verra dans la puissance du négatif le moteur commun des choses et de la pensée. Mais il s'agit là, pense Bergson, d'un raisonnement doublement illusoire. En fait, la force progressive n'appartient pas aux concepts mais à l'expérience, que les concepts essayent péniblement et maladroitement de rejoindre, en l'épelant morceau par morceau, parce que la

15. L'infini hégélien se définit en effet (et même sur le plan de la quantité — cf. les notes de la *Logique* concernant le calcul infinitésimal), non par la grandeur, mais par la perfection de l'achèvement et de la complétude, c'est-à-dire par un rapport à l'autre devenu intégralement rapport à soi.

16. Tout ce processus se trouve décrit par Bergson, sans être spécialement appliqué à Hegel, dans *l'Introduction à la Métaphysique*.

réalité s'y trouve donnée, de par sa présence et virtuellement, tout entière. En outre, la dialectique conceptuelle, toujours et partout uniforme autant que superficielle, nous cache et la nature profonde et la genèse spécifique des choses, sur lesquelles nous ne saurions jamais rien de vrai sans consulter encore, avec l'attention la plus pénétrante et la plus ouverte à la fois, l'expérience. Or l'expérience, dès qu'elle dépasse les cadres de l'habitude, produit de l'inattendu, car elle a sans cesse affaire à de la contingence et à des créations, et ne ramènera pas la raison, contrairement à ce que Hegel pensait, vers les formes *a priori* de la dialectique. Son contenu n'est pas si docile au concept, qui n'a guère plus le don de l'anticipation¹⁷ que le don prophétique, et si le concept pouvait être figuré par l'oiseau de Minerve, ce serait bien le cas de dire que, pour annoncer la vérité concrète, « il se lève toujours trop tard ».

C'est pourquoi, quand il voudra préciser à son tour le rapport quantité-qualité, Bergson ne se fiera pas à la dialectique. En vérité, le philosophe est parti d'un état de fait assez semblable à celui qui avait dû éveiller sur bien des points la réflexion critique de Hegel, qui en tout cas allait provoquer intensément la sienne. Car les mises en garde et les développements de la *Science de la Logique* semblent avoir eu peu d'effet sur le développement des sciences positives et, dans la deuxième moitié du XIXe siècle, elles avaient même perdu beaucoup de leur influence sur la philosophie. Le « retour à Kant » se conjugait avec un positivisme beaucoup plus sommaire que celui d'Auguste Comte et avec un évolutionnisme attiré par le matérialisme, pour remettre à l'ordre du jour, bien au-delà de ce que Kant et Auguste Comte eussent eux-mêmes admis, le rêve d'une mathématique universelle. Une fois de plus, la quantité bousculait la qualité, ou plutôt l'envahissait et prétendait la soumettre : Bergson lui-même, en ses jeunes années, semble avoir partagé ce rêve. Mais voici qu'aux yeux d'une réflexion plus attentive, la durée vécue, qu'il fallait bien en définitive appeler la durée réelle, puisque le temps de la représentation mathématique n'est que de l'espace

17. Sauf peut-être dans le champ de l'espace et de la réalité matérielle, une fois que ceux-ci sont donnés, parce qu'ils sont le lieu de la similitude et de la répétition.

déguisé, résistait à l'invasion et refusait l'intégration. Or avec la durée, c'était sa substance qualitative qui ne se laissait pas transformer ou même traduire en quantité. Que faire alors, devant ce fait indubitable, pour répondre à la fonction de vérité intégrale ou absolue que doit assumer la philosophie ? Délimiter les concepts l'un par l'autre, expliquer leur passage l'un dans l'autre (avec les confusions qui en résultent) et cependant maintenir leur irréductible distinction ? C'était là, on l'a vu, la méthode hégélienne. Mais Bergson ne songera pas un instant à l'employer. Une tentation aussi vive, aussi permanente au cours de l'histoire, que la traduction de la qualité en quantité devait avoir, à ses yeux, une origine autrement profonde qu'une simple confusion de concepts : il fallait la chercher dans les habitudes ancestrales de la vie et de la pensée. Et puisqu'il y avait lieu de redélimiter les concepts, il convenait de le faire en les renvoyant à leur source et à leur objet, c'est-à-dire au domaine empirique avec lequel, pour des raisons d'abord pratiques, ils sont censés s'accorder. En suivant cette voie, la réflexion philosophique devait s'apercevoir que les diverses notions comprises dans l'idée de quantité ont pour objet réel l'espace, ou tout ce qui relève essentiellement de l'espace, et pour finalité première notre action sur la matière. Sans doute l'espace géométrique est quelque chose de plus que la quantité pure et simple, telle que l'envisage par exemple l'algèbre, et l'étendue matérielle a un contenu qualitatif irréductible à l'espace géométrique. Il faudra donc se demander quelque jour¹⁸ en quoi consiste ce plus que contient l'étendue matérielle et d'où il provient, de même qu'on devra préciser le mécanisme et le sens du processus grâce auquel l'intelligence humaine progresse dans l'abstraction logico-mathématique. Mais le concept de la quantité — ni d'ailleurs aucun autre — ne nous instruira de lui-même, pour autant qu'on l'analyse ou qu'on le dialectise, sur le progrès de la pensée logico-mathématique, encore moins sur la genèse de la matière. Pour résoudre conjointement l'une et l'autre question, il sera nécessaire d'avoir éclairé, dans la mesure où on le peut, l'évolution de l'homme d'une part, l'évolution de la nature d'autre part. De même, pour penser

18. Ce que Bergson a fait dans *Matière et Mémoire* (chap. I et IV) et dans *l'Évolution créatrice* (chap. III).

la qualité, il faudra la saisir et l'approfondir dans la véritable source qui nous la donne, à savoir la conscience, et, au lieu d'essayer d'en exprimer par un concept les traits généraux, la tâche qui s'impose sera d'en bien discerner les différents types¹⁹. Alors il sera temps de chercher comment, non pas dans l'ordre des concepts, mais dans l'ordre de la réalité psychologique, physique et morale, la qualité en se renversant, c'est-à-dire en se durcissant, en se répétant et en s'éparpillant, engendre soit la quantité elle-même, soit ce qui en suggère l'idée.

Sans nier pour autant qu'il y ait toujours de la qualité au coeur de la quantité et de la quantité au sein de la qualité, sans nier non plus qu'il y ait passage d'un terme à un autre, puisque par deux fois, au chapitre IV de *Matière et Mémoire* et au chapitre III de *l'Évolution créatrice*, il consacre de longues considérations à ce passage (toute qualité s'accompagnant d'une tension susceptible de se diffuser en extension quantitative, et toute quantité pouvant être convertie en qualité quand elle rencontre l'activité synthétique de la vie et surtout la capacité synoptique d'une perception), Bergson pense qu'en ce domaine comme dans les autres le rôle des concepts est essentiellement de retenir et de fixer les distinctions obtenues par l'analyse. Il y a sans doute passage naturel de la quantité à la qualité, puisqu'on voit par exemple des trillions de vibrations lumineuses se condenser, dans la perception oculaire, selon leur fréquence propre, en couleurs déterminées et un phénomène analogue se produit pour le son. Mais la médiation s'accomplit par l'intermédiaire du mouvement, d'un organe et de l'âme. Elle ne réside pas dans une contradiction intestine que les concepts pourraient révéler et développer asymptotiquement à l'infini, jusqu'au point où le passage brusque à un autre concept, hiérarchiquement supérieur, semble s'opérer dialectiquement de soi-même. Comme cette hantise de l'infini, même si elle est vraie, n'est pas observable, on la laissera de côté, et on cherchera d'abord à surprendre dans un phénomène réel de liaison, comme l'est la perception sensible par exemple, le passage d'un monde où la quantité domine, l'univers matériel, à

19. Ce que Bergson entreprend de faire par exemple au chapitre I et II de *l'Essai*, au chap. I de *Matière et Mémoire*, et même si on étend assez le sens de ce terme, dans *l'Évolution créatrice* et les *Deux Sources*.

celui que la qualité dirige, le monde des vivants. De même, c'est en réfléchissant sur la conscience et l'action des vivants que l'on parviendra à présumer, du moins par quelque lointaine analogie, comment l'intensité ou la tension qualitatives peuvent s'épancher ou s'affaïsser en quantité. Mais la quantité, de par elle-même, n'engendrera jamais une qualité d'ordre supérieur. Pour cela il faudra, non pas « la patience du concept » — laquelle, pas plus que « la longueur de temps, ne fait rien à l'affaire » —, mais, et aux yeux de Bergson ce n'est pas la même chose, la patience inventive de la vie et le génie créateur de l'esprit. L'accumulation quantitative rassemble certes une puissance ; mais cette puissance ne passe d'elle-même à l'acte, ou par l'accident d'une étincelle, qu'à son niveau ; pour l'élever, l'impulsion de quelque élan d'ordre vital est indispensable. L'énorme énergie solaire ne fait rien de vivant sur la terre sans la feuille verte.

III — CONCLUSION

Il ne saurait être question, en terminant une analyse déjà par trop sommaire, d'évaluer, avec une ambition de critique rigoureuse, les mérites et les démérites respectifs des deux théories que nous venons de confronter. Nous indiquerons seulement le sentiment d'ensemble que l'une et l'autre nous laissent, avant de dire un mot de l'hypothèse métaphysique que toutes deux, sur le problème en question se sont accordées à négliger et qui, cependant, apporterait peut-être quelque utile lumière à la raison.

Bergson, nous semble-t-il, n'a pas eu tort d'écarter la tentative dialectique de Hegel sur le plan où celui-ci, dans la *Science de la Logique*, a voulu l'opérer. Car nous ne pensons pas que Hegel ait réussi à engendrer dialectiquement la notion de la quantité à partir de la notion de la qualité et, à nos yeux, un abîme demeure entre la qualité que la quantité finit par retrouver en son sein et celle avec laquelle elle s'unit pour constituer la mesure (das Mass), la première étant d'ordre mathématique et la seconde, en définitive, d'ordre physique. L'un qui veut être absolument pour-soi (für-sich-sein) et exclure tout rapport à l'autre, diffère déjà énormément de toute notion que l'on peut se faire de la qualité ; et si l'on dit qu'il a été obtenu par l'action du négatif, on ne voit guère pourquoi la négation, qui a supprimé tout le reste, l'a épargné. De même l'un qui se repousse hors de

lui-même²⁰ pour former la multiplicité, puis qui s'attire²¹ pour la rassembler en nombre, ne ressemble guère davantage à l'unité vraiment calme et indifférente dont l'addition donne la série des nombres. Sans doute Hegel pourrait répondre que nous avons mal entendu sa dialectique, parce qu'elle n'est nullement pure synthèse, comme nous avons feint de le croire. Elle est tout aussi bien analyse en effet. La qualité va de la détermination à la diversité²², et de la diversité à l'un, parce que l'en-soi n'est pas séparable de l'être-pour-un-autre, et celui-ci à son tour du pour-soi ; car l'en-soi n'est que le moment d'un concept et tout concept comprend indivisiblement, dans son unité, avec l'en-soi l'être-pour-un-autre et le pour-soi. Donc, quand par abstraction on pose l'en-soi isolément, on pose aussi virtuellement mais nécessairement la démarche vers le pour-soi, de même qu'en posant l'être on pose le néant puis leur réunion dans le devenir, et dans le devenir la nécessité d'un résultat. Admettons. Mais comment ne pas voir du même coup que toute cette démarche ne signifie rien, ne comporte pas la moindre possibilité, si on ne fait jouer au sein du concept une conscience intelligente qui divise les moments de l'abstraction, constate leur insuffisance respective et les réunit en un tout plus complet ? Or cette conscience qui joue à l'intérieur du concept (et en vérité, en parlant de concept, Hegel se donne le droit de la faire jouer), on ne peut empêcher qu'elle ne déborde de beaucoup tout concept déterminé. Elle se souvient au moins confusément de son expérience entière et d'emblée elle a au moins une confuse idée de la totalité de l'être (l'überhaupt hégélien !). Dès lors, on ne peut guère s'empêcher de penser que c'est elle qui tire en avant la dialectique des concepts et lui fait accomplir les bonds de marche en marche et d'étage en étage, car elle a par avance aperçu tout l'escalier. Mais s'il en est ainsi pourquoi ne pas la faire entrer tout de suite en ligne de compte et ne pas chercher à surprendre en elle, dans son dynamisme effectif, la vraie genèse des concepts ?²³ De la sorte, on se serait

20. Die Repulsion des Eins von sich selbst. *W.d.L.I.* p. 188.

21. Die Sich-in-ein-Eines-Setzen der vielen Eins ist die Attraktion. *Ibid.*, p. 192.

22. Verschiedenheit.

23. Nous n'ignorons pas que Hegel avait adopté un point de vue similaire dans la *Phénoménologie* ; mais il a été conduit à l'abandonner trop tôt, parce que déjà, dans cet ouvrage, le devenir de la conscience était dominé par une architecture logique.

épargné un jeu futile, dont le déroulement artificiel risque fort de nous masquer les véritables rapports des choses et des pensées.

La méthode bergsonienne, qui d'emblée consent à l'expérience et fait à la conscience la part qui leur revient, c'est-à-dire la première, et qui ne sépare jamais les concepts ni de leur objet ni de leur source, nous paraît donc sur ce point de beaucoup préférable. Par suite de quoi, la pensée bergsonienne nous instruit beaucoup plus, à nos yeux, que l'hégélienne, tant sur la distinction réelle de la quantité et de la qualité que sur le passage effectif de l'une à l'autre. Cependant, parce que Hegel fait plus confiance aux capacités analytiques et synthétiques du concept, il obtient assez souvent dans sa réflexion des clartés et des profondeurs que Bergson n'atteint pas. Ainsi, après que celui-ci eut séparé, dans l'*Essai*, comme l'avait fait d'ailleurs la *Science de la Logique*, la qualité de l'infini quantitatif²⁴, il se préoccupe beaucoup d'en appréhender et d'en décrire finement l'expérience, mais on dirait qu'il hésite, presque qu'il s'interdit de la penser. En conséquence il n'y aura rien dans l'*Essai* qui approche des considérations hégéliennes sur la finitude de la qualité et son rapport à un infini qualitatif dans le devoir-être²⁵. Or une telle limite et un tel rapport importent sans doute autant à la conscience que la coalescence des qualités au sein de la durée concrète ! Comme des rapports analogues se retrouvent dans le domaine de la quantité et que les deux catégories enveloppent en quelque sorte toute la matière de l'expérience, il est à présumer que cette analogie de rapport, en dépit d'une différence radicale de contenu et de structure, doit présenter quelque importante signification soit dans l'ordre du logos, soit dans celui de l'être, soit dans les deux. Et si Hegel, à notre avis, n'a pas réussi à engendrer l'idée de la mesure à partir des simples notions de la quantité et de la qualité, l'intelligence qu'il avait acquise du réel, en méditant sur ces notions, l'avait admirablement préparé à saisir l'importance de la mesure dans le monde physique et, sous d'autres traits, dans le monde moral. Or Bergson est faible sur ce point : il considère longuement, et fréquemment, la mesure comme technique opé-

24. Nous faisons allusion, entre autres, à la célèbre critique bergsonienne des arguments de Zénon, que Hegel ne manque pas lui non plus d'évoquer.

25. Cf. les développements intitulés « Die Schranke und das Sollen » dans *Wissenschaft der Logik* — Suhrkamp p. 142-148.

ratoire. Mais, parce qu'ici encore il faudrait dépasser l'expérience par le concept, on dirait qu'il craint de parler de la mesure qui informe la nature et règle la vie.

Un mot pour finir de l'hypothèse que nous aimerions envisager. En effet, malgré la gravité des enjeux et le caractère absolu des objets visés, il nous semble que la métaphysique ne se dégrade pas en passant, au moins pour commencer, par le mode hypothétique. Après tout, elle aussi vit d'idées et l'idée se présente toujours, au moins dans l'esprit humain, sous la forme d'un possible. Sans peut-être s'en apercevoir clairement, Hegel et Bergson ont accepté, au point de départ de leur réflexion, un certain nombre de présupposés que la philosophie du XIX^e siècle avaient rendus en quelque sorte apodictiques. Et d'une certaine façon, ces présupposés ont commandé la solution que chacun d'eux propose pour le problème du rapport quantité-qualité. Dans l'ensemble, la philosophie du XIX^e siècle, qui se voulait post-critique, s'était accordée pour écarter la notion de substance comme obscure et trop problématique. Par suite on pensait que les notions de quantité et de qualité, jointes à la notion de devenir et à celle d'ordre, devaient suffire à représenter sinon la forme, du moins toute la matière de la connaissance. Dès lors, en quoi pouvait bien consister la métaphysique de la quantité et de la qualité, sinon en un effort pour établir directement leurs relations réciproques ou pour engendrer l'un des deux termes à partir de l'autre, comme l'a manifesté la querelle un moment à la mode entre génétistes et nativistes ? En vérité, c'est bien à une tentative de ce genre que Hegel et Bergson, en dépit de l'opposition radicale de leurs méthodes et parfois de leurs conclusions, se sont essayés tous les deux. Mais supposons, comme une longue tradition judéo-chrétienne et classique nous invite à le croire, que le monde auquel nous appartenons, quelle que soit son accablante immensité et son insondable ancienneté, soit un monde créé. Alors, ni la quantité ni la qualité ne constitueraient les premiers termes dont une théorie métaphysique des objets de l'expérience devrait partir. Tout essai de genèse qui voudrait dériver l'un de ces termes de l'autre serait vain et même faux dès le principe, autant qu'il se révèle fragile, en vérité, devant la critique. Car le concept dont la métaphysique d'un monde créé devrait s'inspirer

serait le concept de l'être fini comme existant possible, puis comme existant réel. C'est à ce concept, envisagé sous ce double rapport, qu'il faudrait rattacher les notions de qualité et de quantité, ainsi que la vaste expérience et la pensée qui y correspondent. Quantité et qualité apparaîtraient de la sorte non comme les étapes ou les moments successifs d'une genèse, mais fondamentalement comme les résultantes simultanées d'une création. Et c'est dans leur relation à l'Esprit créateur tout d'abord, aux esprits créés ensuite qu'il conviendrait de chercher directement, pour autant que l'oeil de l'homme ne se perd pas dans ces profondeurs, leur raison d'être et l'explication de leur essence.

Université d'Ottawa

La dialectique de l'individu et de la collectivité dans la pensée de Marx

Remarques pour une esquisse d'une théorie marxiste des fondements des droits et des libertés humaines

André Vachet

Volume 2, numéro 1, avril 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203021ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203021ar>

[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

Vachet, A. (1975). La dialectique de l'individu et de la collectivité dans la pensée de Marx : remarques pour une esquisse d'une théorie marxiste des fondements des droits et des libertés humaines. *Philosophiques*, 2 (1), 23–53.
<https://doi.org/10.7202/203021ar>

LA DIALECTIQUE DE L'INDIVIDU ET DE LA COLLECTIVITÉ DANS LA PENSÉE DE MARX

Remarques pour une esquisse d'une théorie marxiste des
fondements des droits et des libertés humaines
par André Vachet

Cet exposé sera essentiellement théorique car il ne se propose pas d'évaluer la qualité morale des rapports sociaux dans les sociétés communistes, mais de dégager et de clarifier un certain nombre de notions ou de concepts implicites à la pensée marxiste. Il ne s'agit donc aucunement de faire une critique de la pratique des droits et des libertés humaines dans les sociétés qui se réclament du marxisme, mais de définir les principes de cette critique qui demeure une tâche à accomplir.

Pour clarifier ces principes, je m'excuse de devoir rappeler les principaux éléments de la conception marxiste de l'homme, et plus particulièrement des rapports de l'homme, de l'individu avec la nature et la société. Je devrai le faire en citant les textes mêmes de Marx qui sont souvent ignorés au profit d'une glose réductrice. Cette conception de l'homme détermine le statut de la liberté et aussi celui de la critique marxiste des droits et libertés démocratiques proposés par le libéralisme. Il en résulte l'impossibilité théorique de la dichotomie des droits individuels et des droits collectifs de l'homme, de la liberté individuelle (*liberty from*) et de la liberté collective (*liberty to*) ¹. Mais, positivement, cette critique établit un nouveau fondement de la liberté et des droits d'où il est possible d'affirmer de nouvelles formes de la

1. Il faut ici signaler l'approximation toute relative de cette terminologie appliquée au marxisme. Le transfert des termes d'une idéologie dans une autre ne va pas sans ambiguïté, confusion et souvent méprise. Dans tous les cas, il s'agit d'un pis-aller.

liberté et des droits. Par exemple, le droit à la différence, le droit à l'autodétermination et à l'autogestion, le droit à la spécificité culturelle et nationale, le droit à l'espace urbain, à la ville, à la modernité, etc. Droits qui, confrontés à la pratique des sociétés communistes, les jugent, tout comme la théorie libérale des droits de l'homme, malgré ses limites, a permis et permet encore la critique de la société libérale dite démocratique.

Si nous nous interrogeons sur la représentation spontanée que suscite dans la plupart des cas l'idéal du communisme marxiste, il est plus que probable que nous verrons en premier lieu l'intégration de l'homme dans la société comme suppression de l'individu en tant qu'être autonome. C'est comme si l'idéal marxiste était le reflet de quelque tourment « nirvanique » tendant à fondre et à supprimer la spécificité et la différence individuelle dans l'universalité sociale considérée comme salvatrice. L'homme ne se sauverait qu'en se perdant comme individu concret et qu'en se confondant dans le tout social pour n'avoir d'autre volonté, d'autre passion et d'autre perfection que celle de la totalité.

Cette image s'est profondément enracinée dans la représentation collective d'autant plus qu'il y a indéniablement dans tout individu un désir secret (Freud en démontre les mécanismes) de retourner à l'indifférence originelle en supprimant l'individualité et le poids d'une autonomie ou d'une liberté dont on n'a souvent que faire. Cette image n'est probablement pas étrangère au développement historique du pouvoir dans la société communiste et à la subordination des besoins et du développement individuels aux besoins et au développement collectifs, subordination allant jusqu'à la suppression morale et même physique des individus. C'est ainsi que certains analystes ont cru que les purges stalinienne et le stalinisme en général étaient constitutifs du système communiste².

Cette destinée du marxisme (et du socialisme en général) est étrange car la moindre attention donnée aux conditions de sa naissance et à ses finalités révèle qu'il fut suscité par la protestation contre la misère de l'individu soumis à un type d'organisa-

2. BUBER-NEUMANN, M., *La révolution mondiale*, Paris, Casterman, 1971, p. 371.

tion sociale qui ne pouvait en permettre la réalisation et l'accomplissement comme être rationnel, autonome et libre. Le marxisme et la plupart des socialismes (il y a quelques exceptions partielles — Saint-Simon, etc. — dont l'inspiration déterminante est l'efficacité et la rationalité économique) sont la réaction spontanée et le cri de détresse de l'individualité menacée par la collectivité, elle-même tronquée. On peut même croire que le marxisme tant théorique que pratique est impossible à comprendre si l'on fait abstraction de ce point de départ qui en fixe les finalités³.

Nous reviendrons en conclusion sur les raisons de cette destinée pour tenter de montrer qu'au delà de la mauvaise foi de la propagande faisant flèche de tout bois pour discréditer l'adversaire, la croyance dans la suppression de l'individu dans le socialisme marxiste a un fondement réel dans certains éléments structuraux de la pratique historique des sociétés communistes, éléments structuraux d'aspect théorique qui viennent en opposition avec l'ensemble des fondements de la doctrine.

Mais pour l'instant il faut porter l'attention sur ces fondements et tenter de circonscrire la conception marxiste de l'homme⁴. La lecture de l'oeuvre même de Marx est ici essentielle.

3. Voir entre plusieurs l'analyste chrétien Pierre Bigo, *Marxisme et humanisme, introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx*, Paris, P.U.F., 1961, p. 132 et suivantes.

4. Depuis environ dix ans, non seulement les marxistes occidentaux, spécialement les Italiens recourant à l'inspiration de Gramsci, mais surtout les penseurs de l'Europe de l'Est ont profondément analysé la conception marxiste de l'homme (réflexion qu'on peut soupçonner de ne pas être étrangère aux tentatives de libéralisation en Tchécoslovaquie et en Pologne). Parmi les oeuvres traduites les plus importantes, il faut citer :

GOULIANE, C.I., *Le marxisme devant l'homme, essai d'anthropologie philosophique*, Paris, Payot, 1968 (Roumanie) ;

KOSIK, K., *La dialectique du concret*, Paris, Maspéro, 1970 (Tchécoslovaquie) ;

PETROVIC, G., *Marx in the Mid-Twentieth Century*, Anchor Books, Doubleday, N.Y. 1967 (voir spécialement « Marx's concept of man » ; « Man as economic animal and man as praxis » ; « What is freedom ? ») (Yougoslavie) ;

SCHAFF, A., *Le marxisme et l'individu, contribution à la philosophie marxiste de l'homme*, Paris, A. Colin, 1968 (Pologne) ;

KOLAKOWSKI, D., *Toward a Marxist Humanism, Essays on the Left Today*, N.Y. Grove Press, 1968 (Pologne).

On peut rapidement prendre conscience du sens de ces recherches dans la plupart des textes qu'Eric Fromm a réunis dans *Socialist Humanism, an International Symposium*, Doubleday, N.Y., 1965.

Cette lecture est éclairante car elle révèle de façon incontestable et en deçà de toute interprétation que le point de départ et le fondement de la pensée marxiste est l'homme, l'homme concret, l'individu concret. Sans accumuler les citations, ce serait à la fois trop facile et fastidieux, il faut tout de même rappeler quelques textes.

Les présuppositions par quoi nous commençons ne sont pas des présuppositions arbitraires, ce ne sont pas des dogmes, ce sont des présuppositions réelles dont on ne peut faire abstraction que dans l'imagination. Ce sont les individus réels, leur action et leurs conditions d'existence matérielles, soit déjà existantes, soit produites par leur propre action. Ces présuppositions sont donc constatables par la voie purement empirique. La première présupposition de toute histoire des hommes, c'est naturellement l'existence d'individus humains vivants. Le premier état de choses à constater, c'est donc l'organisation corporelle de ces individus et le rapport où cela les met avec le reste de la nature ⁵.

Ou encore de façon plus explicite :

Une révolution sociale... se trouve placée au point de vue de l'ensemble, parce qu'elle constitue une protestation de l'homme contre la vie, indigne d'un être humain, qu'on lui impose, parce qu'elle part du point de vue de chaque individu réel, parce que la collectivité dont il s'efforce de ne plus être isolé est la collectivité véritable des hommes, l'essence humaine ⁶.

Et il ne s'agit pas seulement d'une position des oeuvres de jeunesse de Marx, car il écrit dans *l'Introduction à la critique de l'économie politique* en 1857 :

Des individus qui produisent en société — donc une production d'individus socialement déterminée — tel est naturellement le point de départ ⁷.

Le principe même de la pensée de Marx apparaît donc être l'homme concret, l'homme empirique doué d'une nature spéci-

5. MARX, K., *Idéologie allemande, Oeuvres philosophiques*, Paris, A. Costes, 1953, vol. VI p. 154.

6. MARX, K., *Le roi de Prusse et la réforme sociale, Oeuvres philosophiques*, Paris, A. Costes, vol. V, p. 243.

7. MARX, K., *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, A. Costes, 1954, p. 263.

fique et inscrit dans une histoire avec ses passions, ses désirs, ses besoins, sa misère. C'est d'ailleurs pourquoi on trouverait difficilement une définition de l'homme chez Marx. Ce point de départ qui résiste à l'universel et à l'universalisable est la raison du rejet à la fois de la conception matérialiste traditionnelle et de la conception idéaliste de l'homme. Rejet que Marx fonde en dénonçant l'homme abstrait et universel de Hegel, l'homme dont la réalité est le Soi qui ne tient positivement son essence que par l'« Esprit Absolu ».

Le Soi n'est que l'homme saisi abstraitement et engendré par l'abstraction (...) Quand l'homme réel, en chair et en os, campé sur la terre solide et bien ronde, l'homme qui aspire et expire toutes les forces de la nature, pose ses forces essentielles objectives réelles par son aliénation comme des objets étrangers, ce n'est pas le fait de poser qui est sujet ; c'est la subjectivité de forces essentielles objectives, dont l'action doit être également objective (...) Nous voyons ici que le naturalisme conséquent, ou humanisme, se distingue aussi bien de l'idéalisme que du matérialisme et qu'il est en même temps leur vérité qui les unit (...) L'homme est immédiatement être de la nature. En qualité d'être naturel, et d'être naturel vivant, il est d'une part pourvu de forces naturelles, de forces vitales ; il est un être naturel actif ; ces forces existent en lui sous la forme de dispositions et de capacités, sous forme d'inclinations (...) Dire que l'homme est un être en chair et en os, doué de forces naturelles, vivant, réel, sensible, objectif, c'est dire qu'il a pour objet de son être, de la manifestation de sa vie, des objets réels, sensibles, et qu'il ne peut manifester sa vie qu'à l'aide d'objets réels, sensibles. Être objectif, naturel, sensible, c'est la même chose qu'avoir en dehors de soi objet, nature, sens ou qu'être soi-même objet, nature, sens pour un tiers⁸.

C'est aussi parce que Marx part de l'être naturel concret, de l'individu concret que celui-ci est toujours inscrit dans un rapport social comme le conclut le texte qui précède. L'homme est toujours imbriqué dans un ensemble social, est toujours un être social, non pas nécessairement comme entité ontologique, là n'est pas le point de vue de Marx, mais comme homme vivant,

8. MARX, K., *Manuscripts de 1844, Économie politique et philosophie*, Paris, Éditions sociales, 1962, pp. 134 et 136.

comme « être en chair et en os », comme être particularisé, historique.

Les individus sont toujours partis d'eux-mêmes, mais naturellement d'eux-mêmes dans le cadre de leurs conditions et de leur situation historique données et non pas de « l'individu pur » au sens des idéologues⁹.

Et Marx de railler les « robinsonades » des libéralistes du XVIII^e siècle dissertant sur l'« état de nature »¹⁰. La condition existentielle de l'homme est toujours sa condition sociale.

L'homme concret se situe donc pour Marx et le marxisme à l'articulation de la nature et de la société. C'est là précisément la source de plus d'une interprétation faussée, car l'individu et la société sont « de » la nature. L'homme n'est pas social en deçà ou au-delà de la nature et de sa nature, mais par sa condition d'être naturel. Et la société n'est pas indépendante de l'homme, de l'individu, car elle en dépend et il en est le contenu. C'est le sens que Marx accorde à l'affirmation suivante :

L'homme n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel. L'homme c'est le monde de l'homme, l'État, la société¹¹.

La société est d'abord intrinsèque à l'homme avant d'être son milieu. Il y a coïncidence de l'individualité et de la sociabilité de l'homme concret : toute tentative pour opposer ces deux dimensions conduit à les nier l'une et l'autre, c'est-à-dire à tronquer l'individu tout autant que la société, comme Marx l'implique quand il écrit :

Il faut surtout éviter de fixer de nouveau la « société » comme une abstraction en face de l'individu. L'individu est *l'être social*. La manifestation de sa vie — même si elle n'apparaît pas sous la forme immédiate d'une manifestation collective de la vie, accomplie avec d'autres et en même temps qu'eux — est donc une manifestation et une affirmation de la *vie sociale*. La vie individuelle et la vie générique de l'homme ne

9. MARX, K., *Idéologie allemande*, A. Costes, vol. VI, p. 226.

10. MARX, K., *Contribution à la critique de l'économie politique*, A. Costes, pp. 149-150.

11. MARX, K., *Contribution à la critique de la philosophie du droit*, A. Costes, *Oeuvres philosophiques*, vol. I, p. 84.

sont pas différentes, malgré que — et ceci nécessairement — le mode d'existence de la vie individuelle soit un mode plus *particulier* ou plus *général* de la vie *générique* ou que la vie du genre soit une vie individuelle plus particulière ou plus générale (...) L'homme — à quelque degré qu'il soit donc un individu *particulier* (et sa particularité en fait précisément un individu et un être social *individuel* réel) — est donc tout autant la *totalité*, la totalité idéale, l'existence subjective pour soi de la société pensée et sentie, que, dans la réalité, il existe soit comme contemplation et jouissance réelle de l'existence sociale soit comme totalité de manifestation humaine de la vie ¹².

Concrètement, l'individu intègre la société à lui-même tout autant qu'il s'intègre à la société. Le marxisme continue et dépasse la vieille tradition aristotélicienne. L'extériorisation de la société et sa réduction à un pur moyen vient de la rupture de cette tradition avec le triomphe de l'idéologie libérale au XVIII^e siècle. Elle est d'ailleurs de nature idéologique.

Plus on remonte dans le cours de l'histoire, plus l'individu (...) apparaît dans un état de dépendance, membre d'un ensemble plus grand : cet état se manifeste tout d'abord de façon tout à fait naturelle dans la famille et dans la famille élargie jusqu'à former la tribu, puis dans les différentes formes de communautés, issues de l'opposition et de la fusion des tribus. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle, dans la « société bourgeoise », que les différentes formes de l'ensemble social se présentent à l'individu comme un simple moyen de réaliser ses buts particuliers, comme une nécessité extérieure. Mais l'époque qui engendre ce point de vue, celui de l'individu isolé, est précisément celle où les rapports sociaux (revêtant de ce point de vue un caractère général) ont atteint le plus grand développement qu'ils aient connu. L'homme est, au sens le plus littéral, un animal politique, non seulement un animal social, mais un animal qui ne peut s'isoler que dans la société ¹³.

12. MARX, K., *Manuscrits de 1844*, op. cit. p. 90.

13. MARX, K., *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit. pp. 149-150. L'édition des œuvres complètes de Marx emploie « qui ne peut s'individualiser » que dans la société » au lieu de « s'isoler », p. 237. M. Rubel emploie plutôt « singulariser ». *Pages choisies pour une éthique socialiste*, M. Rivière, Paris, 1948, p. 64.

C'est dans ce sens précis que Marx, refusant l'abstraction feuerbachienne qui considérerait l'être humain uniquement en tant que « genre », en tant qu'universalité interne, muette, liant d'une façon purement *naturelle* les nombreux individus, affirme que « l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux » ¹⁴.

Mais si le rapport individu-société est réel, naturel, au point de constituer une réalité indivisible en tant que telle, il faut se garder de toute interprétation qui réduirait un terme à l'autre, et, pour s'opposer au libéralisme qui mine l'essentialité de la société, supprimerait l'individualité dans la société. Le rapport individu-société est l'essentiel qui ne permet pas l'élimination de l'un des éléments. Il se constitue comme mouvement circulaire ou comme spirale et chacun des éléments en est un des moments essentiels, comme l'explique la troisième Thèse sur Feuerbach :

La doctrine matérialiste qui veut que les hommes soient des produits des circonstances et de l'éducation, que, par conséquent, des hommes transformés soient des produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée, oublie que ce sont précisément les hommes qui transforment les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué ¹⁵.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre des affirmations comme la suivante :

Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience ¹⁶.

Ou, comme le fameux énoncé, presque identique, de la Préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, qui a été si mal compris par toutes les interprétations vulgaires du marxisme qui l'ont réduit, à la fois, à un matérialisme brut et à un pur collectivisme :

Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général.

14. MARX, K., *Thèses sur Feuerbach*, VI, Études philosophiques, Paris, Éditions sociales, 1961, p. 63.

15. Ibidem, p. 62.

16. MARX, K., *Idéologie allemande*, A. Costes, vol. VI, p. 158.

Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience ¹⁷.

Il est entendu que l'état de la société et le développement historique de la conscience sociale conditionnent l'individu dans une société donnée. Donc, en un certain sens, les rapports sociaux créent la conscience et l'individu concret — sans quoi il faudrait se reporter à une forme d'« innéisme ». Mais non seulement il ne faut pas y voir un déterminisme unilatéral, il faut au contraire y reconnaître la priorité de l'action et de l'affirmation de l'homme concret qui jouit d'un pouvoir d'initiation. Sans quoi, comment la révolution aurait-elle un sens ? comment pourrait-elle être un événement politique dépendant ultimement de la volonté des hommes ? Comment la résistance à l'oppression et à l'exploitation serait-elle possible ? Comment la société répressive ne se reproduirait-elle pas indéfiniment ? D'ailleurs, c'est le sens même du communisme qui permet d'assurer définitivement la priorité de l'homme et de le libérer des forces aveugles. En effet, comme l'écrit Engels :

La lutte pour l'existence individuelle cesse. Par là, pour la première fois, l'homme se sépare, dans un certain sens, définitivement du règne animal, passe de conditions animales d'existence à des conditions réellement humaines. Le cercle des conditions de vie entourant l'homme, qui jusqu'ici dominait l'homme, passe maintenant sous la domination et le contrôle des hommes, qui pour la première fois, deviennent des maîtres réels et conscients de la nature, parce que et en tant que maîtres de leur vie en société. Les lois de leur propre pratique sociale qui, jusqu'ici, se dressaient devant eux comme des lois naturelles, étrangères et dominatrices, sont dès lors appliquées par les hommes en pleine connaissance de cause, et par là dominées. La vie en société propre aux hommes qui, jusqu'ici, se dressait devant eux comme octroyée par la nature et l'histoire, devient maintenant leur acte propre et libre. Les puissances étrangères, objectives qui, jusqu'ici, dominaient l'histoire, passent sous le contrôle des hommes eux-mêmes. Ce n'est qu'à partir de ce moment que les hommes feront eux-mêmes leur histoire en pleine conscience ; ce n'est qu'à partir de ce moment que les

17. Éditions sociales, p. 4.

causes sociales mises par eux en mouvement auront aussi, d'une façon prépondérante et dans une mesure toujours croissante, les effets voulus par eux. C'est le bond de l'humanité, du règne de la nécessité, dans le règne de la liberté¹⁸.

Marx est tout aussi explicite pour défendre le pouvoir de l'individu — au moins comme possibilité — dans la circularité des conditionnements et des déterminations :

À l'époque actuelle la domination des considérations matérielles sur les individus, l'écrasement de l'individualité par l'accidentel a pris la forme la plus accusée et la plus universelle et fixé par là-même aux individus existants une tâche tout à fait déterminée. Elle leur a fixé la tâche de remplacer la domination des conditions et du hasard sur les individus par la domination des individus sur le hasard et les conditions (...) elle leur a prescrit de se libérer d'un mode tout à fait déterminé de développement. Cette tâche prescrite par les conditions présentes coïncide avec la tâche de donner à la société une organisation communiste¹⁹.

Et donc, si l'action des hommes est conditionnée, elle n'est pas pré-établie ni fixée de façon univoque, elle demeure créatrice même si elle est produite par la nature, par la société, par l'histoire, comme le suppose la diversité même de l'action des hommes. Si l'on n'admettait pas cette priorité et cette autonomie relative du dynamisme humain, toutes les thèses de Marx sur le travail, la praxis, l'autocréation, crouleraient dans la contradiction et l'absurdité. Le travail par exemple, transforme la réalité objective, c'est-à-dire la nature, la société et par suite l'homme lui-même comme être naturel et être social. Il est concrètement

18. ENGELS, F., *Anti-Dühring*, Paris, Éditions sociales, 1963, p. 322.

19. MARX, K., *Idéologie allemande, Oeuvres philosophiques*, A. Costes, vol. IX, p. 97. « Les rapports de dépendance personnelle (d'abord tout à fait naturels) sont les premières formes sociales dans lesquelles la productivité humaine se développe lentement et d'abord en des points isolés. L'indépendance personnelle, fondée sur la dépendance à l'égard des choses est la deuxième grande étape : il s'y constitue pour la première fois un système général de métabolisme social, de rapports universels, de besoins diversifiés et de capacités universelles. La troisième étape, c'est la libre individualité fondée sur le développement universel des hommes et sur la maîtrise de leur productivité sociale et collective ainsi que de leurs capacités sociales. La seconde crée les conditions de la troisième » Idem, *Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, Anthropos, 1968, vol. I, p. 95.

auto-crédation de l'homme : quand ce processus d'autocrédation cesse, l'homme s'est aliéné et s'est réifié²⁰. Le travail crée donc la réalité humaine comme produit, il transforme la nature et la société en humanité. Par là, il les subordonnerait et les dominerait si elles étaient des réalités distinctes et opposées, si elles n'étaient pas la continuité même de l'homme. C'est d'ailleurs ce pouvoir de s'abstraire de son milieu (biologique et social), mais sans le nier ou l'éliminer, qui fait la spécificité de l'homme :

L'animal s'identifie directement avec son activité vitale. Il ne se distingue pas d'elle. Il est cette *activité*. L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. Il a une activité vitale consciente. Ce n'est pas une détermination avec laquelle il se confond directement. L'activité consciente distingue directement l'homme de l'activité vitale de l'animal²¹.

Ici s'inscrit la conception marxiste de la liberté, mais l'on comprend sans doute mieux celle-ci si l'on résume la description de l'homme en se référant aux concepts de totalité et de totalité partielle ou ouverte.

Pour Marx l'individu est un tout et, comme tel, il est autonomie et pouvoir sans lequel l'autonomie serait illusoire. Il se pose comme totalité et il s'affirme en pliant les circonstances à sa volonté. Mais cet homme, cet individu, n'est pas une magnifique monade close (Leibniz) ni la « solitude ultime et effrayante » de certains scolastiques (Duns Scot). Il est une totalité partielle ouverte à d'autres totalités : la nature, la société, parce que, tout en le dépassant comme unité, elles se retrouvent en lui. C'est ce que C.I. Gouliane décrit bien :

Dans la pensée de Marx l'homme concret est un tout, tant pour ses *possibilités* que pour la *réalisation de soi*. Toutefois, la réalisation de ses virtualités ne dépend pas uniquement de l'individu, elle dépend aussi d'un certain nombre de conditions objectives²².

20. Idem, *Manuscrits de 1844*, Éditions Sociales, p. 57 et suivantes.

21. MARX, K., *Manuscrits de 1844*, Éd. Sociales, p. 63.

22. *Le marxisme devant l'homme*, p. 39. Voir aussi A. Schaff, *Le marxisme et l'homme*, p. 113.

La totalité qu'est l'individu n'est donc pas achevée tant que toute la nature et toute la société ne sont pas réalisées en lui-même, tant qu'elles demeurent extériorité et pouvoir sur l'individu, c'est-à-dire altérité ou aliénation. Or, c'est là l'accomplissement de la révolution, le sens de l'appropriation : réduire et supprimer l'altérité de la nature et de la société pour permettre la pleine spontanéité et la pleine liberté de l'homme.

Mais, d'autre part, il est entendu que la totalité « totalisante », celle qui enveloppe et achève les totalités partielles, n'est réductible ni à la société — il s'agirait alors d'une collectivisation des totalités partielles et leur négation : elle serait une totalité abstraite — ni à la nature qui produirait alors un déterminisme absolu détruisant l'autonomie des totalités partielles et de leurs mouvements au profit de la constitution d'une structure qui ne soit que structure. L'achèvement de la totalité ne peut s'accomplir que par l'achèvement des totalités partielles, c'est-à-dire par la réalisation positive et le maintien des rapports entre les individus, la société et la nature. C'est seulement dans ce cas que la totalité finale sera réelle, parce que concrète, « le concept (étant) concret, parce qu'il est la synthèse de multiples déterminations, donc unité de la diversité »²³.

Dans cette totalité concrète dont les éléments sont inséparables sans qu'elle cesse d'être, l'homme intègre ses contraires, c'est-à-dire son extériorité à son intériorité, maintenant la tension de l'une par rapport à l'autre²⁴ ; mais l'homme qui reçoit objectivement son extériorité, la crée aussi. C'est pourquoi Lénine pouvait écrire :

La conscience humaine ne reflète pas seulement le monde objectif, elle le crée²⁵.

23. MARX, K., *Contribution à la critique de l'économie politique*, A. Costes, p. 165.

24. « Le concept (= ho), en tant qu'être subjectif, suppose, à son tour, l'existence d'un autre en soi (la nature indépendante de l'homme). Ce concept (= l'homme) est la tendance à se réaliser soi-même, à se donner par ses propres moyens l'objectivité dans un monde objectif et à se réaliser (à s'accomplir) soi-même ». Lénine, *Cahiers philosophiques*, cité in Gouliane, op. cit., p. 164.

25. Cité, *Ibidem*, p. 161.

L'homme est concrètement le moteur et le créateur de sa propre affirmation en s'emparant et en contrôlant les conditions de son existence. Marx écrit bien :

À toutes les époques et dans toutes les circonstances, les individus sont « partis d'eux-mêmes », mais comme ils n'étaient jamais uniques en ce sens qu'ils n'auront pas eu besoin de rapport entre eux, comme leurs besoins — donc leur nature — et la manière de les satisfaire créaient entre eux des liens réciproques(...), ils étaient obligés d'établir des relations entre eux. En outre, comme ils entraient en communication non pas comme des moi purs mais en tant qu'individus se trouvant à un degré déterminé de l'évolution de leurs forces productives et de leurs besoins, communication qui, à son tour, déterminait la production et les besoins, c'était précisément le comportement personnel, individuel, des individus, leur comportement réciproque en tant qu'individus, qui créait et crée quotidiennement de nouvelles conditions existantes²⁶.

C'est cette prise en charge et cette domination sur les conditions de leur vie matérielle, culturelle, et intellectuelle, qui permet « la transformation progressive des individus en individus totaux »²⁷.

L'individu comme totalité jouit d'un pouvoir « totalisant » dont la fin est l'appropriation de la totalité de la réalité humaine (intérieurité-extériorité). « L'homme s'approprie son être universel d'une manière universelle, donc en tant qu'homme total »²⁸. C'est-à-dire que pour l'homme le monde extérieur n'est pas exclusivement extérieur comme le monde objectif n'est pas exclusivement objectif.

Mais l'appropriation par l'individu des conditions de son existence ne se fait pas dans l'abstraction et dans l'isolement, car elle serait illusoire. C'est par l'intermédiaire de la société, de l'association des individus que ceux-ci soumettent à leur contrôle « les conditions de leur libre développement et de leur libre mouvement, conditions jusque-là livrées au hasard »²⁹. Il ne

26. *Idéologie allemande*, in M. Rubel, op. cit., pp. 266-267.

27. Ibidem, p. 333. Voir aussi note 12.

28. MARX, K., *Manuscrits de 1844*, Éd. Sociales, p. 91.

29. MARX, K., *Idéologie allemande*, trad. Rubel, p. 335.

s'agit aucunement ici de soumettre les individus à la société. Une telle soumission et le contrôle des conditions externes sur l'homme implique pour Marx l'absence du développement humain et des conditions sociales de la vie³⁰. Mais même arrivée à son plein développement, la condition concrète de l'homme fait que son affirmation passe par la société (et la nature) qui devient « une association où le libre épanouissement de chacun est la condition du libre épanouissement de tous »³¹. L'intérêt de la société ne se distingue pas de l'intérêt des individus même si cette coïncidence des intérêts n'est pas toujours manifeste dans chacune des situations complexes. C'est pourquoi Marx et Engels peuvent conclure :

Les communistes ne songent guère à abolir « l'individu particulier » au profit de l'ho « général » plein de dévouement (...) Les théoriciens communistes se distinguent précisément par le fait d'avoir été les seuls aussi à découvrir la vérité que voici : l'histoire prouve que ce sont toujours des « particuliers » qui ont créé « l'intérêt général ». Ils savent que cette opposition n'est qu'apparente, parce que le caractère dit « général » jaillit toujours de l'intérêt particulier, auquel il ne s'oppose jamais en tant que force indépendante, car il possède une histoire indépendante ; aussi cette opposition se trouve-t-elle en réalité constamment abolie pour se reproduire sans cesse³².

Si l'analyse qui précède est juste dans l'ensemble, le cadre et le sens de la liberté se trouvent à être définis par la situation de l'homme comme totalité. En effet, la liberté qui peut être attribuée à l'homme est précisément celle qui tient au caractère de totalité spécifique de l'individu, donc à son achèvement, à sa réalisation et à ses possibilités, mais en même temps cette liberté est située dans l'inachèvement même de l'individu qui grève son autonomie et son unicité par rapport aux autres individus, à la société et à la nature, elle est située dans la qualité même du rapport entre l'intériorité et l'extériorité de l'individu et en a les caractéristiques. Totalité partielle et ouverte, l'individu est, à la fois, unique, autonome et conditionné, mais sans que ce condi-

30. MARX, K., *Fondements de la critique de l'économie politique*, Anthropos, vol. I, pp. 99 et 101.

31. MARX, K., *Manifeste Communiste*, Paris, Éditions sociales, 1960, p. 35.

32. Cité in Gouliane, *op. cit.*, p. 171.

tionnement n'épuise les possibilités de l'individu. Le processus d'objectivation qui soumet l'individu est lui-même partiel, justement parce qu'il est rapport à l'individu. La liberté ne peut donc pas être absolue, pas plus que l'individu n'est absolu, mais elle existe réellement (concrètement), au travers des conditionnements, dans la mesure où ceux-ci ne sont pas eux-mêmes absolus, dans la mesure même où l'homme demeure le moteur et le créateur de son propre développement.

Adam Schaff a bien compris la condition de la liberté pour l'individu quand il écrit :

Il ne s'agit pas en effet de ce que le choix ne soit conditionné par rien, l'important c'est qu'il soit conscient et non pas imposé par des forces extérieures à l'homme. Le degré de liberté de l'homme ne dépend pas en effet, de la mesure dans laquelle il est renfermé sur lui-même et détaché des conditionnements sociaux (ce qui, d'ailleurs, est une fiction) mais de la mesure dans laquelle il est conscient des objectifs à atteindre et des moyens pour y parvenir, en effectuant un choix parmi les possibilités d'action.

Selon le marxisme, l'action des hommes est toujours socialement conditionnée, mais jamais elle n'est fixée une fois pour toutes de manière univoque. En partant de processus historiques objectifs, le choix de l'action humaine est donc conditionné, mais il n'est pas imposé et demeure fondé sur la réflexion consciente, donc en ce sens libre. C'est précisément pourquoi l'homme n'est pas l'instrument aveugle de forces qui le dominent, mais il est le créateur de l'histoire. Cela signifie non seulement que l'homme crée parce qu'il agit, mais surtout parce qu'il agit délibérément, qu'il effectue un choix conscient entre diverses possibilités³³.

Le problème de la liberté pose celui de la nécessité. La liberté tient à l'extériorisation qui permet l'expression de la spontanéité jusque dans l'extériorité ou la nécessité. La nécessité tient pour sa part à la limite de l'intériorisation toujours inache-

33. Ibidem, pp. 163 et 164. La même idée se retrouve chez Gouliane, *op. cit.*, pp. 164, 165, 202 et 208 ; chez Petrovic, « What is freedom ? », *op. cit.*, p. 115 et suivantes ; chez Lucien Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Coll. « Idées », Paris, Gallimard, 1970, pp. 175-178.

vée pour une totalité ouverte. Marx est encore plus explicite quand il écrit dans *Le Capital* :

À la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc par sa nature même au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite (...)

L'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. C'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable royaume de la liberté, qui cependant ne peut fleurir qu'en se fondant sur le royaume de la nécessité ³⁴.

Par rapport à l'extériorité, parce qu'il n'y a pas coupure avec l'intériorité, la liberté existe dans la mesure même de la continuité.

Dans ce domaine (celui du processus productif), écrit encore Marx, la liberté ne peut consister qu'en ceci : les producteurs associés — l'homme socialisé — règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques avec la nature et les soumettent à leur contrôle commun, au lieu d'être dominés par la puissance aveugle de ces échanges ; et ils les accomplissent, en dépensant le moins d'énergie possible, dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine ³⁵.

C'est pourquoi la liberté a toujours un rapport à la société car en un sens concret, elle « n'est pas possible sans la communauté. Ce n'est que dans la communauté que l'individu acquiert les moyens de développer ses facultés dans tous les sens ; ce n'est que dans la communauté que la liberté devient possible » ³⁶.

Mais le problème de la liberté, justement parce que celle-ci est limitée et menacée, parce qu'elle est celle de l'homme concret, n'est pas statique. La liberté, c'est en premier lieu la reproduction de la libération : elle est l'autocréation de l'homme par l'homme, son auto-émancipation qui ne peut que passer par la libération de tout l'homme. La liberté c'est pour l'homme la première finalité

34. Tome II, *Oeuvres de Karl Marx*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1968, vol. II, pp. 1487-1488.

35. Ibidem, pp. 1487-1488.

36. MARX, K., *Idéologie allemande*, A. Costes, vol. VI, p. 226.

et la justification de la révolution qui consiste précisément dans ce « bond de l'humanité, du règne de la nécessité, dans le règne de la liberté »³⁷.

Dans ce contexte surgit l'opposition entre la liberté individuelle et la liberté collective, mais cette opposition est phénoménale et illusoire car, fondamentalement, la liberté individuelle ne peut être complète sans la liberté collective et la liberté collective ne peut être réelle sans la liberté individuelle. La lutte pour la liberté collective est aussi la lutte pour la liberté des individus, car il ne peut y avoir de société libre sans individus libres³⁸.

Là précisément se fondent, comme conséquence de la situation spécifique de l'homme et de son statut d'être libre à l'intérieur de l'ensemble social, la conception marxiste des droits et des libertés et la critique marxiste des « droits de l'homme » défendus par le libéralisme.

En effet, le droit tient à ce que l'homme est sujet, c'est-à-dire une totalité comme le suppose toute la théorie de l'aliénation³⁹. En tant que totalité, il est autonome, unique et source de possibilité et de perfection. Le droit s'y fonde mais non pas comme droit absolu vu que la totalité est ouverte et inachevée, que l'autonomie est relative et en voie d'accomplissement.

Mais le droit ainsi conçu n'est ni un droit individuel, ni un droit collectif au sens où le libéralisme les entend et les oppose. L'opposition des droits individuels et des droits collectifs est absurde dans une doctrine où l'individu est totalité partielle dans une totalité totalisante dont les éléments sont l'individu (les individus), la nature et la société. C'est dire que tout droit individuel est à la fois naturel et social et tout droit social est individuel et naturel. La conception de l'homme à la base du marxisme et la conception de la liberté qui en découle ne peuvent permettre aucune autre interprétation.

Marx est terriblement silencieux sur la question du droit, tout autant que sur le statut des droits et libertés de l'homme. Mais

37. ENGELS F., *Anti-Dühring*, Éditions Sociales, p. 322. Marx, *Ibidem*, vol. IX, p. 97.

38. PETROVIC, *op. cit.*, pp. 128-130.

39. MARX, K., *Manuscrits de 1844*, Éd. sociales, pp. 68-69 ; P. Bigo, *op. cit.*, pp. 138-139.

la critique qu'il fait de la conception libérale de ces droits et libertés est significative, car sa condamnation tient essentiellement à la dénonciation de leur caractère abstrait par suite de leur fondement exclusif dans l'individu isolé et suffisant. Les droits du libéralisme ne visent pas à l'émancipation de l'homme concret parce qu'il ne vise l'homme que dans sa partialité et dans son abstraction. L'émancipation de l'homme ne peut être réelle sans être totale, impliquant la nature en l'homme comme son rapport aux autres.

Ce n'est pas que les droits individuels du libéralisme soient sans signification : ils correspondent à une émancipation politique de l'homme. Ils sont donc un acquis car :

l'émancipation *politique* constitue, assurément, un grand progrès. Elle n'est pas, il est vrai, la dernière forme de l'émancipation humaine, mais elle est la dernière forme de l'émancipation humaine dans l'ordre du monde actuel. Entendons-nous bien : nous parlons ici de l'émancipation réelle, de l'émancipation pratique ⁴⁰.

La théorie des droits, comme celle de la démocratie constitutionnelle ⁴¹ qui s'y rattache, sont les stages les plus avancés de l'idéologie libérale et de l'organisation capitaliste de la société.

Marx rejette les droits du libéralisme parce qu'ils consacrent « la séparation de l'homme, de sa communauté, de lui-même et des autres hommes » ⁴². Ils reposent sur une fragmentation de la totalité humaine individuelle. Or, la fragmentation de la totalité en l'homme est l'aliénation elle-même. C'est dans ce sens que Marx écrit :

On fait une distinction entre les « droits de l'homme » et les « droits du citoyen ». Quel est cet « homme » distinct du citoyen ? Personne d'autre que *le membre de la société bourgeoise*. Pourquoi le membre de la société bourgeoise est-il appelé « homme », homme tout court, et pourquoi ses droits sont-ils appelés droits de l'homme ? Qu'est-ce qui explique ce fait ?

40. MARX, K., *La question juive*, Coll. 10-18, Union générale d'éditions, Paris, 1968, p. 26.

41. Voir l'article intéressant de M. Rubel, « Le concept de démocratie chez Marx », in *Contrat social*, vol. VI, no 4.

42. MARX, K., *La Question juive*, *op. cit.*, p. 27.

Par le rapport de l'État politique à la société bourgeoise, par l'essence de l'émancipation politique. Constatons avant tout le fait que les « droits de l'homme », distincts des « droits du citoyen », ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté⁴³.

Chacun des droits n'est que l'affirmation de l'individu abstrait, de l'individu-monade. Par exemple,

la liberté est le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Les limites dans lesquelles chacun peut se mouvoir sans nuire à autrui sont marquées par la loi, de même que la limite de deux champs est déterminée par un piquet. Il s'agit de la liberté de l'homme considéré comme monade isolée, repliée sur elle-même.

Le droit de l'homme, la liberté, ne repose pas sur les relations de l'homme avec l'homme mais plutôt sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le *droit* de cette séparation, le droit de l'individu limité à lui-même⁴⁴.

Cette séparation est si réelle qu'elle prend des formes matérielles.

L'application pratique du droit de liberté, c'est le droit de propriété privée (...)

Le droit de propriété est donc le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer « à son gré », sans se soucier des autres hommes, indépendamment de la société ; c'est le droit de l'égoïsme. C'est cette liberté individuelle, avec son application, qui forme la base de la société bourgeoise. Elle fait voir à chaque homme, dans un autre homme, non pas la réalisation mais plutôt la limitation de sa liberté.

A son tour, l'égalité

n'est que l'égalité de la liberté définie ci-dessus : tout homme est également considéré comme une telle monade basée sur elle-même⁴⁵.

43. Ibidem, p. 37.

44. Ibidem, pp. 37-38.

45. Ibidem, p. 38.

Marx reproche à la bourgeoisie, non seulement d'avoir limité les droits et libertés et donc de les avoir rendus illusoires en tant qu'ils ne se rapportent pas dans leur forme abstraite à la libération de tout l'homme, mais aussi d'avoir « substitué aux nombreuses libertés, si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce »⁴⁶.

Le fondement et la fin de tels droits n'est donc que « l'homme égoïste, séparé de son semblable et de la communauté », que l'individu « replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé », tandis que « la société apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance originelle »⁴⁷.

Or, cette restriction et cette illusion sont la base du pouvoir politique et de l'État que les droits prétendent restreindre. En s'identifiant à l'individu égoïste, l'homme et la société doivent trouver à l'extérieur l'universalité qui doit être imposée comme extériorité et comme contrainte. La fragmentation implicite dans les droits du libéralisme permet paradoxalement l'État comme transcendance et universalité, comme pouvoir intégrateur et unificateur.

Mais cette universalité abstraite de l'État est aussi une universalité fausse car l'État abstrait se particularise comme État de classe. Son but proclamé est la « conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme » (Déclaration de 1791, art. 2), mais par là, concrètement, « la vie politique déclare n'être qu'un simple moyen dont le but est la vie de la société bourgeoise »⁴⁸. « L'État moderne fait lui-même abstraction de l'homme réel, ou ne satisfait tout l'homme que de façon imaginaire »⁴⁹.

Marx rejette donc les droits de l'homme issus de la Révolution française parce que, s'ils font de l'homme une totalité, celle-ci est fermée et abstraite. Ils le coupent réellement de son extériorité, de sorte que celle-ci est elle-même libérée de l'humain

46. MARX, K., *Manifeste communiste*, Éd. Sociales, p. 17.

47. MARX, K., *La question juive*, Union générale d'éditions, p. 39.

48. Ibidem, p. 40.

49. MARX, K., *Contribution à la critique de la philosophie du Droit de Hegel*, A. Costes, vol. 1, p. 95.

et peut se constituer en totalité autonome. Ils supposent l'opposition et la compétition entre l'intérieur et l'extérieur.

L'extériorité de l'homme, ses produits, la nature, les rapports sociaux, les rapports économiques peuvent se constituer comme pouvoir et domination que permettent et n'arrêtent pas des droits qui ne sont que formels, c'est-à-dire, dont le contenu n'est pas le rapport concret de l'homme et des hommes à leur extériorité. Ce n'est que par le rétablissement de ce rapport dans une totalité qui les comprend positivement que l'homme peut regagner son pouvoir d'émancipation et d'auto-réalisation.

Cette critique des droits et libertés qui débouche sur la critique de l'Etat fonde positivement l'émancipation réelle de l'homme et, par suite, ses droits en tant qu'expression et réalisation de cette émancipation :

Toute émancipation n'est que la réduction, du monde humain, des rapports, à l'homme lui-même. L'émancipation politique, c'est la réduction de l'homme d'une part au membre de la société bourgeoise, à l'individu égoïste et indépendant, et d'autre part au citoyen, à la personne morale.

L'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale, sous la forme de la force politique ⁵⁰.

Le droit et les droits qui expriment cette émancipation et qui ne l'expriment qu'en autant qu'elle est positive, réelle et concrète, sont alors radicalement différents des droits proposés par le libéralisme, car ils ne contiendront pas une abstraction formelle mais la réalité concrète de l'homme avec son extériorité, extériorité non plus autonome, car l'homme s'y prolonge devant le dynamisme et la source de tout pouvoir conçu comme affirmation de l'humain.

La forme à la fois spécifique et universelle de ce droit est le *droit à la différence*. En effet, si l'on accepte la description de l'homme réel comme totalité partielle et la liberté comme l'ouverture et rapport d'une totalité partielle à son extériorité, le

50. MARX, K., *La question juive*, Union générale d'éditions, pp. 44-45.

concept de différence, concept dialectique, apparaît comme expression adéquate de cette situation. La différence traduit l'état de totalités partielles et ouvertes en voie d'acheminement, en rapport avec d'autres totalités elles-mêmes inachevées. Ce rapport maintient à la fois l'identité ou la continuité et la particularité, la spécificité. L'idée de différence inclut ces deux éléments en évitant la réduction. La différence, c'est la contradiction de la réduction qui réalise l'homologie par la suppression, suppression de la société dans le libéralisme et suppression par suite de l'individu concret, suppression de l'individu dans le collectivisme totalitaire et par suite suppression de la société concrète dans l'abstraction politique.

L'idée de différence doit cependant être précisée. Elle réfère d'abord aux particularités, mais non pas à toute particularité, seulement à celles qui s'établissent dans un rapport de réciprocité conflictuelle qui crée un processus d'identification. C'est en entrant en conflit « que la particularités deviennent des différences, naissent à la différence. Transformées par la lutte, les qualités qui survivent et qui peuvent encore s'affirmer, ne s'affirment plus séparément. Elles ne peuvent se présenter et se représenter que dans leurs rapports réciproques, conflictuels ou apaisés. Ainsi et alors surgit le concept de la différence »⁵¹.

Immédiatement la différence réfère à un contenu concret qui la constitue en tant que telle. Elle ne peut être réduite à une forme abstraite et vide que par convention (au plan logique par exemple).

La différence, parce qu'elle est concrète, résiste « naturellement » à la réduction, à la simplification vulgaire qui nie le spécifique, aux pouvoirs homogénéisants, et donc maintient la complexité et la richesse du sujet. Plus spécifiquement, l'affirmation de la différence bloque tout pouvoir et libère l'essentiel. Par contre, « la réduction apparaît (...) comme l'instrument théorique et pratique, idéologique et stratégique de la recherche du pouvoir. Le projet réducteur se situe sur le trajet de la volonté dominatrice »⁵².

51. LEFEBVRE, H. *Le manifeste différentialiste*, Coll. « Idées », Paris, Gallimard, 1970, p. 65.

52. *Ibidem*, pp. 95-96.

Le droit à la différence signifie donc d'abord le maintien de la spécificité et de l'identité de l'individu, mais dans la croisée des rapports entre la nature, la raison et la société. Le droit à la différence maintient l'extériorité de l'individu mais évite de le réduire, comme totalité, à cette extériorité ou bien à sa particularité ou à sa partialité.

Mais si la différence maintient la complexité du réel concret, elle ne le laisse pas désordonné : elle en fixe le centre, le foyer intérieur et créateur, mais sans que cette centralité dévore la périphérie et l'extériorité, sans quoi elle se détruirait elle-même.

La centralité identifie et spécifie la totalité : elle lui fournit sa forme. Le centre, homme, donne ainsi la forme humaine à l'extériorité de l'homme, à la nature et à la société.

Le centre totalise effectivement ce qu'il influence et rassemble. Il n'a de réalité qu'active, en attirant et repoussant, en incluant dans son aire ou bien en expulsant un contenu, auquel il donne ainsi une forme. En lui-même, le centre n'est rien ; et cependant, il fait « tout », puisqu'il fait qu'il y a un tout. La centralité ne peut être que momentanée, relative, provisoire. Elle renvoie à autre chose : les contenus, la périphérie, à l'ailleurs : l'autre centre ⁵³.

C'est dans et par la différence que l'homme, que l'individu se constitue comme centre et comme sujet, comme sujet de droits en dépassant les particularités mais sans les supprimer, en dépassant son intériorité, sa centralité, mais sans l'abolir, mais plutôt en la réalisant.

Là est le droit à la différence qui « fonde les autres droits concrets et (...) en est la source » ⁵⁴. C'est sur cette base que le marxisme retrouve ou devrait retrouver les droits de l'homme qui prennent alors un sens et un contenu nouveau et réel. Ils ne jouent plus seulement un rôle « défensif » et abstrait à l'égard du pouvoir mais aussi un rôle positif en ayant pour contenu la réalisation de l'humain dans son intégralité. Ils ont perdu leur partialité et leur « partiellité » qui réduisaient l'homme à l'individu isolé, opposé à son extériorité, à l'individu « privé », coupé de

53. *Ibidem*, p. 120.

54. *Ibidem*, p. 45.

son existence « publique », autre existence et existence comme autre (aliénation). Ces droits sont devenus la condition même de la naissance et de l'affirmation de « l'individu délivré de l'individualisme »⁵⁵.

La Déclaration des droits n'est plus rejetée mais complétée. Les droits trouvent un contenu qui en restitue l'intégralité. Ainsi réapparaissent dans ce sens non seulement les droits dans leur formulation ancienne, droit à la liberté, à la liberté de parole, d'association, etc., mais dans de nouvelles formulations, droit au travail, à l'éducation, à la santé, au temps libre, droit à la ville, à la vie urbaine, droit à la modernité, c'est-à-dire droit à l'imaginaire, droit au possible, droit à l'autogestion généralisée, industrielle, urbaine, territoriale⁵⁶, droit à la spécificité individuelle, mais aussi à la spécificité culturelle, morale, nationale, etc.

Les droits de l'homme, de l'homme réel, totalité ouverte, sont aussi restitués, mais sans « l'in-différence » qui les grevait dans la Déclaration libérale et qui en supprimait immédiatement l'universalité concrète pour n'en garder que la forme abstraite.

L'indifférence qui est refus ou impossibilité de l'ouverture permet l'entreprise du pouvoir. C'est dans ce sens que Marcuse, par exemple, a dénoncé avec raison la « tolérance répressive » du libéralisme qui, tout en affirmant les droits de la vérité, se retire indifférente permettant au pouvoir d'imposer « sa » vérité. L'universalité formelle devient particularité réelle, c'est-à-dire pouvoir (la connaissance devient politique !). Et en même temps, la tolérance nie le possible, la nouveauté, comme l'ont démontré les critiques du pluralisme politique⁵⁷. Elle maintient l'ordre du pouvoir et de la répression.

L'on comprend que, dans cette optique, le droit à la différence implique le dépérissement du politique en tant qu'il contient un pouvoir irréductiblement homogénéisant, l'Etat qui

55. *Ibidem*, p. 168.

56. LEFEBVRE, H., *La Révolution urbaine*, Coll. « Idées », Paris, Gallimard, 1970, p. 199.

57. Voir par exemple : H.S. Kariel (ed.), *Frontiers of Democratic Theory*, Random House, N.Y., 1970, 3^e partie surtout ; T.J. Lowi, *The End of Liberalism*, W.W. Norton and Co., N.Y., 1969 ; W. Connolly (ed.), *The Bias of Pluralism*, Atherton Press, N.Y., 1969.

supprime à son profit et l'individu et la société « pour ne laisser persister que les fonctions économiques ou les structures politiques »⁵⁸.

Le droit à la différence implique aussi comme conséquences :

- la fin des séparations, des ségrégations qui créent l'opacité des rapports humains, des rapports sociaux, particulièrement des rapports économiques de propriété privée et de propriété d'Etat (capitalisme privé, capitalisme d'Etat, socialisme d'Etat) ;
- la fin des espaces et des temps préfabriqués qui masquent la polyvalence des possibilités et des façons de vivre ;
- la fin du droit contractuel, le droit de la propriété, au profit du droit coutumier ;
- la substitution de l'idéal de la croissance pour l'idéal du développement ;
- la fin de l'idéologie et de l'institutionnalisation du fonctionnalisme et du productivisme au profit de la créativité, de l'insolite, de l'imaginaire, etc.

Ce droit à la différence a donc une fonction révolutionnaire et permet de retrouver l'élan révolutionnaire à la base du marxisme car il commande d'« abattre ce système qui formalise et fixe les rapports sociaux, qui les réduit à des formes abstraites ». Il « reprend et remet en lumière le projet marxiste d'une révolution maximale (totale), projet abandonné au bord de la route »⁵⁹.

Or, cette position amène la critique de la pratique actuelle du socialisme, de son impuissance à permettre le droit à la différence, impuissance encore plus grande peut-être que dans la société capitaliste elle-même.

Plus d'un marxiste est conscient de cet échec qui condamne la pratique. Quelques-uns ont apporté des excuses, d'autres des explications, bien peu se sont attardés sur les causes profondes.

58. LEFEBVRE, H., *Le manifeste différentialiste*, op. cit., p. 158.

59. *Ibidem*, pp. 155 et 159.

Le problème demeure entier : pourquoi les sociétés qui se « réclament » du marxisme n'ont-elles pas encore réalisé ce que la doctrine postule ? Pourquoi le marxisme qui de toute évidence propose un humanisme dont le point de départ et le point d'arrivée contiennent l'individu, n'a-t-il pas réussi encore, là où on a tenté de le réaliser, à confirmer pratiquement la valeur de la liberté individuelle et des divers droits et libertés, pas plus qu'à établir un système d'égalité concrète ? Pourquoi s'est-il développé plutôt dans la plupart des cas en un immense appareil bureaucratique répressif qui étend son emprise non seulement sur la vie politique (il développe et perfectionne l'Etat) et sur la vie économique (le socialisme se transforme en capitalisme d'Etat), mais aussi sur la vie culturelle, esthétique, intellectuelle, etc., sur la vie sociale dans son ensemble ?

Les remarques qui suivent et qui servent de conclusion voudraient à la fois esquisser une réponse à ces questions et indiquer le sens d'une recherche.

En effet, à ces questions on peut apporter deux types de réponses, l'un tenant à des facteurs externes à la doctrine et à la pratique du communisme, l'autre interne. La première réponse est la plus facile : elle prend la forme des diverses versions de la thèse stalinienne du « socialisme dans un seul pays » ou de la thèse de « l'étape de transition vers le communisme ». Dans l'un ou l'autre cas, il s'agit de faire appel à la conjoncture historique en ignorant les facteurs structuraux.

L'établissement du socialisme en Russie, par exemple, contrairement aux prévisions de Marx, s'est fait dans un pays sous-développé, sortant de la féodalité et non dans un pays développé, tant au plan économique que politique, ayant accompli sa révolution bourgeoise, c'est-à-dire sa modernisation. La révolution socialiste s'est donc vue confrontée à l'immense tâche de rattraper le retard économique et industriel et pour cela de mobiliser toutes les énergies ⁶⁰.

La faiblesse militaire face à l'hostilité des puissances externes créait aussi une « situation de forteresse assiégée », — « situa-

60. Voir par exemple dans *Socialist Humanism*, les positions de Velyko Korac, p. 11, et de Mihailo Markovic, p. 89.

tion peu favorable au développement des valeurs humanistes en général et des libertés individuelles en particulier »⁶¹. Faut-il rappeler aussi l'absence de tradition démocratique et humaniste, l'inégal développement social et culturel ?

Mais sans nier l'importance de ces facteurs conjonctureaux qui ont pu accentuer ou renforcer la nature dictatoriale du régime qui s'est établi sous le couvert du socialisme et qui ont pu faire « obstacle à l'intégration par ces sociétés de valeurs humanistes et libérales », ne pouvons-nous pas, ne devons-nous pas nous interroger plutôt sur un ou des facteurs structuraux qui auraient bloqué (rendu impossible) l'affirmation intrinsèque des droits et libertés implicites à la doctrine ? Dans ce cas, toute société avec la même structure développerait la même propension à la bureaucratie et à la dictature.

Lucien Goldmann, en Occident⁶², fut peut-être le premier à répondre affirmativement et à tenter d'identifier ces causes structurelles, quoique encore confusément. Il faut le citer ici :

C'est en effet la pensée marxiste qui a mis en lumière la relation historique entre l'existence de la production pour le marché et les valeurs libérales et individualistes de l'humanisme bourgeois, la conjonction, propre à cette structure historique particulière, du progrès de la maîtrise par l'homme de la nature et de la société, de la *liberty to* (qui caractérise l'ensemble de l'histoire), avec un développement important et notable des libertés individuelles et de l'humanisme individualiste, de la *liberty from*. Il était donc naturel et prévisible — bien que ni Marx et Engels ni les penseurs marxistes ultérieurs n'y eussent jamais pensé — que la suppression de la production pour le marché et son remplacement par une planification centralisée dans les sociétés socialistes changeât sur un point précis la direction de l'évolution, en favorisant un très grand développement du conformisme de l'intégration des individus au groupe et de l'acceptation des normes et opinions reconnues et approuvées par ce dernier⁶³.

61. GOLDMANN, L. *op. cit.*, p. 308.

62. Il semble que déjà certains économistes soviétiques, dès les années 1920, V.A. Bazarov, V.G. Gorman et I.T. Smilga, en aient eu le pressentiment.

63. GOLDMANN, L., *op. cit.*, p. 309.

Et Goldmann de tenir pour fondamentale la leçon de l'expérience yougoslave qui a permis,

la découverte du fait que la socialisation des moyens de production n'implique pas nécessairement, comme le pensaient Marx et les marxistes ultérieurs, une planification centralisée intégrale et la suppression du marché.

La grande conquête de la démocratie socialiste yougoslave, *l'autogestion ouvrière*, est du point de vue théorique non seulement le moyen d'assurer une démocratie effective, mais aussi l'union d'une socialisation très poussée de la propriété des moyens de production, socialisation qui permet de supprimer l'exploitation de l'homme par l'homme et, en tout cas, une partie notable des manifestations de la réification, et du maintien d'une production pour le marché, susceptible de constituer le fondement d'un développement réel et authentique de la *liberty from*, des valeurs humanistes de liberté en général, de liberté d'expression en particulier et de dignité individuelle.⁶⁴

Les indications de Goldmann m'apparaissent d'une extrême importance : la négation des mécanismes du marché oblige à développer un appareil de régulation artificielle qui ne peut fonctionner sans impliquer tous les secteurs de la vie sociale, car ceux-ci sont liés les uns aux autres. Le principe de Saint-Simon, repris par Engels, « du gouvernement des hommes à l'administration des choses » apparaît exclusivement une vue de l'esprit car, entre les hommes et les choses, il y a continuité : ils sont également inclus dans une totalité.

On connaît la condamnation marxiste de l'économie de marché. Pour Marx, le marché commande l'aliénation du travailleur en déshumanisant le produit de son travail et son travail lui-même dans le fétichisme de la marchandise dont la forme la plus abstraite est la monnaie. Le marché transforme les relations sociales et humaines en relations abstraites qui prennent forme dans la division du travail qui rend abstrait le travail lui-même en le privant de la créativité et en transformant son produit en produit abstrait où l'humain ne se retrouve plus. Le raisonnement de Marx confond ici, semble-t-il, la division sociale du travail et la division du travail dans l'entreprise.

64. *Ibidem*, p. 310.

Mais aussi, comme la plupart des socialistes qui l'ont précédé, Marx condamne le marché comme mécanisme de régulation économique parce que la loi de l'offre et de la demande (avec les phénomènes qui en dépendent : la surproduction et la crise) ne peut se concilier avec une véritable rationalité et efficacité économiques. Elle est la source de gaspillage de biens matériels et d'énergie humaine.

Ces raisons théoriques en rencontrant des éléments conjoncturaux de nature sociologique et politique ont évidemment amené le socialisme scientifique à rejeter les mécanismes de marché au profit d'une planification centralisée, exclusive de tout autre mécanisme de contrôle et d'adaptation. Ce type de planification eut rapidement des effets bénéfiques en fonction des buts conjoncturaux : elle permit de réquisitionner les ressources et d'établir un taux unique d'accumulation en même temps qu'un taux extrêmement bas de consommation au profit de l'industrialisation et du développement militaire.

Mais se développa, sur la base de ces structures et mécanismes économiques et dans le cadre d'un appareil politique d'essence militaire (le parti), une élite économico-politique dont l'intérêt et l'expression se trouvaient dans le pouvoir. Tout partage ou réduction de celui-ci ne pouvait que la menacer.

Ainsi il est possible de conclure que si l'établissement de la dictature fut favorisé par la conjoncture historique, elle repose ultimement sur un élément structurel qui peut être décrit ainsi : toute économie complexe a besoin d'un principe de régulation, soit automatique (le marché), soit artificiel (le contrôle central direct) ; l'élimination du marché comme régulateur amène un modèle économique dont le principe de régulation tient à un contrôle central qui gère directement l'ensemble de l'économie comme une entreprise unique fixant les buts, les moyens et les règles de toute activité économique. Or cette structure entre en contradiction avec la structure concrète de la société complexe d'intérêts et de pouvoirs opposés et inégalement développés. Pour réaliser sa finalité, elle doit non seulement se développer dans un pouvoir économique centralisé assurant la planification et la régulation de l'économie, mais aussi dans un pouvoir politique homogénéisant les distinctions et les différences. Une société

privée de la régulation du marché ne peut être démocratique sans que ceci ne signifie qu'une société de marché l'est nécessairement. Dans tous les sens, la démocratie économique est toujours la condition de la démocratie politique.

La démocratisation du socialisme exige la fin de la planification centralisée dans sa forme actuelle et comme mécanisme unique de régulation. Elle exige aussi le retour à une forme d'économie de marché (qui n'a d'ailleurs jamais complètement cessé dans ses formes déviantes — le marché noir). Ce n'est qu'à cette condition que le droit à la différence sera la loi théorique du développement de l'homme et de l'individu, la loi théorique et pratique d'« une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous ».

Mais la restauration du marché n'implique pas le retour éhonté au capitalisme. Le marché est polyforme ; il a existé avant le capitalisme dans des formes diverses liées à des modes de production divers. Il peut exister sous une forme socialiste où le circuit de la marchandise ne sera pas celui du capitalisme (A-M-A) où la monnaie est principe et fin du mouvement, et l'accumulation le résultat, mais celui où la marchandise comme valeur d'usage est au début et à la fin (M-A-M), où la monnaie est réduite à un pur intermédiaire dans le mécanisme d'échange et où le support du mouvement est la relation besoin (ou désir) — satisfaction (ou jouissance).

Ainsi conçu, le marché peut se concilier avec une planification qui reçoit surtout ses informations (information sur l'offre et surtout la demande) du marché tout en agissant sur le marché lui-même. Quand le marché et la planification sont conciliés avec des formes diverses d'appropriation et de gestion (possession publique et autogestion des producteurs ; coopérative ; gestion sociale, etc.), les conditions pour une structure sociale, politique et économique qui réponde à la base fournie par la conception marxiste de l'homme comme totalité partielle et ouverte et la conception du droit comme essentiellement droit à la différence sont réunies.

Ceci est sommaire, beaucoup de problèmes ont été laissés sur le bord du chemin en cours de route, beaucoup de questions

demeurent en suspens, mais il y a là une direction qui émerge dans certains pays communistes, qu'il faudra observer. Car c'est peut-être de là que viendra un nouveau socialisme pour l'homme libéré.

Université d'Ottawa

Une genèse de la vie sociale selon Maurice Blondel

Léo-Paul Bordeleau

Volume 2, numéro 1, avril 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203022ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203022ar>

[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

Bordeleau, L.-P. (1975). Une genèse de la vie sociale selon Maurice Blondel. *Philosophiques*, 2 (1), 55–82. <https://doi.org/10.7202/203022ar>

UNE GENÈSE DE LA VIE SOCIALE SELON MAURICE BLONDEL

par Léo-Paul Bordeleau

La seconde moitié du XIX^e siècle est marquée d'un renouveau de l'esprit scientifique et philosophique. L'espèce de lassitude qu'éprouvent, à cette époque, la plupart des penseurs à l'égard des grands systèmes rationnels déclenche un regain de la recherche sous le signe de la force et du dynamisme.

Ainsi, dans le domaine de la science expérimentale, c'est sous le signe de l'agir que s'exécutent les travaux en laboratoire, que s'acquièrent des notions opératoires, que s'entassent des matériaux précieux, que progresse le savoir. De la même manière, beaucoup d'oeuvres philosophiques, françaises tout au moins, se présentent comme des essais pour guider la réflexion vers une productivité spirituelle ; leurs démarches s'inscrivent dans la ligne d'un positivisme spiritualiste dont Ravaisson a bien discerné les signes dans son mémoire de 1867. Ce positivisme spiritualiste, « ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action »¹, est essentiellement un effort pour saisir, par la réflexion critique, l'activité spirituelle dans sa production. Cette tendance vers le concret en parturition traduit l'urgence d'un examen de l'action.

Or, de tous les philosophes, Maurice Blondel est le seul à oser, non seulement un examen philosophique de l'action, mais surtout son adoption intégrale comme centre de perspective et de recherche. Au cours de la décade préparatoire à sa thèse de doctorat, ses tentatives de dégager de la pratique et de l'épreuve

1. RAVAISSON, F., *La philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 3^e éd., 1889, p. 275.

concrète de la vie la lumière que l'analyse abstraite ne peut fournir lui enseignent que l'action est le lieu géométrique où convergent les puissances d'en bas et d'en haut. Évidemment, Blondel ne prétend pas tout inventer en proposant l'action comme foyer d'intelligibilité ; sa réflexion est portée par l'esprit de son temps ; il reconnaît ses dettes envers de nombreux penseurs dont Aristote, à ce propos, est l'un des plus marquants². Il devra cependant tailler dans du neuf, car, à cette époque, le mot action ne figure dans aucun dictionnaire philosophique³. Ainsi, pour Blondel, l'action est ce qui permet de sauver, sans sortir des conditions d'apodicticité imposées par l'esprit positif, la réalité des valeurs spirituelles qui semblent compromises par le positivisme de type comtien.

Par ailleurs, on doit reconnaître que la philosophie blondélienne n'est pas facile à pénétrer parce que son auteur l'articule selon une méthode génétique et un processus d'implications, et parce que toujours il cherche à rendre compte des oppositions et des collaborations entre les forces de la réalité comme entre les théories explicatives, c'est-à-dire à discerner la dualité là où elle est et telle qu'elle est, dans sa raison d'être et son rôle provisoire conduisant à l'unité. Comprendre Blondel c'est ne pas confondre l'ordre de l'exposition et l'ordre de la recherche et savoir qu'il pose sa problématique en fonction du christianisme, celui-ci ne constituant pas tant le postulat que l'hypothèse directrice de son effort philosophique ; c'est savoir aussi qu'à ses yeux chaque partie du réel s'intègre avec l'ensemble et vaut par son dynamisme ; c'est savoir enfin qu'il a poussé la philosophie jusqu'à montrer que de son insuffisance naît une philosophie de l'insuffisance. Une telle philosophie me paraît dépasser en richesse et en profondeur ces philosophies de l'action de type anglo-saxon qui, dans un parti-pris d'objectivité et d'exactitude scientifiques, réduisent la compréhension de la réalité mouvante à des formules mathématiques⁴.

2. *L'Action*, t. I, éd., 1949, pp. 54 à 66 ; pp. 239-240.

3. *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Aubier, 1966, pp. 34-35.

4. À ce sujet, on peut consulter *Agent, Action and Reason*, édité par R. Binkley, R. Brunaugh, A. Marras, University of Toronto Press, 1971.

Ces remarques sont justifiées. Elles veulent faire sentir au lecteur qu'une interprétation et une critique d'un point de doctrine d'un philosophe supposent la mise en place d'un contexte doctrinal et souvent historique. Ce procédé est encore plus souhaitable lorsqu'il s'agit de l'étude d'un thème encore jamais examiné dans son ensemble et pour lui-même. Dans cette perspective, on comprendra mieux l'apparent détour que constitue le déroulement de l'action qui deviendra créatrice de sociabilité. Si l'homme est, suivant les termes de Blondel, une « allergie » (besoin et désir des autres) et une « coénergie » (exercice d'une communion), c'est parce qu'il est d'abord une « synergie » (syntèse d'intention et d'actes).

Mon intention est de présenter le travail de l'action pour arriver à manifester sa dimension sociale. Il sera donc nécessaire de dérouler, dans un premier temps, les étapes antérieures à cette dimension pour ensuite l'examiner en elle-même. Cependant, des limites s'imposent : je néglige l'influence que les milieux intellectuel et social auraient pu exercer sur Blondel ; j'exclus l'étude de la nature proprement dite de la société et la raison d'être de la pluralité des sociétés ; je restreins le champ de mon étude à la *thèse* de 1893, considérée comme le noyau central de la philosophie blondélienne, amorcée dans la thèse complémentaire et mûrie dans la tétralogie⁵. Cette étude n'a donc pas la prétention d'exposer ni d'évaluer la pensée sociale blondélienne en son entier.

I — LE DÉROULEMENT DE L'ACTION

Dans sa thèse doctorale de 1893, Blondel entreprend l'étude du phénomène de l'action à partir de ses plus élémentaires origines jusqu'à son plus large développement. La difficulté à vaincre est de savoir où se situe la solution positive au problème de la vie ; est-elle de l'ordre naturel des choses, de la science, ou faut-il

5. La thèse doctorale de Maurice Blondel s'intitulait : *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. L'édition de 1893 fut réimprimée en 1950. La thèse complémentaire étudiait le *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*, publiée en 1893, présentée et traduite par Troisfontaines en 1972. La tétralogie groupe : *La Pensée* (1934, 2 tomes), *L'Être et les êtres* (1935), *L'Action* (2 tomes, 1936-1937), *La philosophie et l'esprit* (2 tomes, 1944-1946).

recourir à un transcendant ? La recherche active de l'homme traverse plusieurs étapes : en reconstruisant et en ratifiant tout ce qui compose le milieu physique, intellectuel, social, sa volonté y trouve à la fois un obstacle et un aliment, mais aussi une insatisfaction. Mais pour Blondel les embarras sont salutaires, l'hétéronomie est un tremplin, la dualité est stimulante et productrice de nouveau ; notre pesanteur même est une des composantes de toute notre activité libératrice.

Une première étape, celle de l'analyse des données de la sensation et de la science, dégagera les sources inconscientes de l'action. Une seconde décrira le dynamisme de la vie interne et les sources conscientes de l'action. La troisième étape est celle qui voit l'action se répandre et proliférer au niveau de la vie individuelle. Mais l'action ne se restreint pas dans l'enceinte de la vie individuelle ; elle doit, sous les exigences d'un vouloir initial, se répandre à l'extérieur : se multiplier pour s'unir. La quatrième étape, celle de l'action sociale, le justifiera.

Le mouvement de la vie ne s'arrête pas ici : tout esprit aspire à l'infini. Cependant, ces dernières ondes concentriques que sont l'effort humain pour associer le transcendant à son propre agir et les dispositions religieuses de l'action demeureront hors de mon champ d'analyse.

Sans prétendre en reproduire ici le ton et le mouvement, je résume à grands traits les étapes précédant celle qui constituera le centre de ce travail : la dimension sociale de l'action.

1. *Première étape : genèse de la subjectivité.*

Cette étape justifie l'inconsistance de la sensation et de la science face au problème de la destinée humaine, et définit la science du sujet.

La sensation ou la qualité sensible est-elle la donnée la plus immédiate ? Non. D'une part, la sensation, qui paraît d'une simplicité absolue, ne saurait se suffire à elle-même puisqu'elle recèle une incohérence interne ; elle n'est pas une donnée initiale et univoque puisqu'elle est fondée sur une intégration de faits. En effet, pour être, la sensation doit tout à la fois être sentie, représentée, éprouvée : l'homme n'a de sensation qu'à la

condition que ce qu'il éprouve soit sien tout en paraissant extérieur à lui-même ; la sensation s'énonce par une opposition du sujet et de l'objet. Une sensation est toujours une sensation de quelque chose d'autre qu'elle-même : la conscience de sentir exprime l'impossibilité de se borner à la sensation brute et toute *a posteriori*. Si la sensation pure est illusion, c'est qu'en fait elle est l'acte commun du corps et de la conscience ; on éprouve une nécessité de se représenter le sensible à la fois tel qu'il est senti et autre qu'on ne le sent ; on ne peut se représenter le tout d'une chose. D'autre part, et par conséquent, dans la plus simple intuition sensible se cache une dualité qui est à l'origine d'un besoin de savoir. La sensation n'est possible que par un jugement implicite d'objectivation, c'est-à-dire la perception. Il est impossible de placer dans la sensation la mesure du réel ou de l'intelligible puisqu'elle n'en est que le composé le plus élémentaire et le plus instable, et que son rôle se borne à provoquer dans la conscience une « rupture d'équilibre ». La sensation « ne commence à être elle-même qu'au moment où l'on cherche, où l'on place en elle autre chose que nous et en nous autre chose qu'elle » (p. 47).

Elle n'est un point de départ qu'à la condition d'orienter notre recherche aussi bien vers ses dessous déterminants que vers les développements ultérieurs.

De l'insuffisance de la sensation naît la science. En effet, l'homme, pour assurer son existence, veut savoir sur quoi compter ; il organise les phénomènes en systèmes. En d'autres termes, la curiosité scientifique s'éveille à partir du moment où l'expérience nous avertit « que ce que nous sentons n'est pas la seule, vraie et totale réalité de ce que nous sentons » (p. 48). Cette simple découverte a fait les manchettes de la philosophie et des sciences et a donné lieu à ce que Blondel appelle un « réalisme phénoméniste ». Il étudie le développement de ce courant afin de voir si les sciences positives suffisent à la vie humaine et se suffisent à elles-mêmes. Réussissent-elles là où la sensation échoue ? De l'alliance des sciences mathématiques avec les sciences expérimentales résulte le pouvoir d'atteindre la réalité comme par les deux bouts. Les unes semblent régner sur les nombres, les autres sur les phénomènes. Ainsi les sciences positives prétendent

répondre à tous les besoins humains pratiques et spéculatifs. C'est l'époque du scientisme, celle où les problèmes se concentrent autour de la portée, de la nature et de l'impérialisme de la science, avec Taine, Berthelot, Renan ; ce dernier croit que la science est une nouvelle religion, que le savant est le saint des temps nouveaux ; d'ailleurs, Fichte n'avait-il pas exprimé ce sacerdoce de la science ? Or cette prétention est-elle justifiée ? Les sciences positives forment-elles un tout cohérent et suffisant ? « Est-ce la science qui explique tout de l'action, ou l'action qui fournit encore à la science de quoi subsister ? » (p. 50).

Dans un long chapitre, Blondel montre qu'il y a, entre les sciences mathématiques et expérimentales, à la fois rupture et solidarité, que toutes deux souffrent d'une insuffisance radicale, que leur rapprochement n'est possible que par la médiation de l'action⁶. Il explique en quel sens la médiation de l'action maintient une alliance efficace entre le calcul et l'expérience, entre les sciences mathématiques et les sciences de la nature. La science se fonde sur le postulat de l'action du sujet : « Notre puissance va toujours plus loin que notre science, parce que notre science, issue de notre puissance, a besoin d'elle encore pour y trouver son appui et son terme » (p. 80). En d'autres termes, la science est toujours un fait ou plutôt un acte de la conscience.

Par conséquent, toute vérité scientifique implique un principe d'unité qu'on appelle la subjectivité. Blondel dénonce l'illusion qui fait croire que le savant opère comme s'il était indépendant du monde, comme s'il n'était pas nécessairement un centre de perspective. La subjectivité est le *vinculum perceptionis* des sciences (p. 90). Cette nouvelle inconnue, réfractaire aux explications des sciences, Blondel la détermine en montrant que l'étude subjective de l'action comporte une rigueur scientifique et qu'elle prolonge nécessairement, en les justifiant, les sciences positives : faire la science positive du sujet, déterminer le lien qui maintient la continuité scientifique de la connaissance mathématique ou expérimentale jusqu'aux faits de conscience.

La conscience émerge du milieu dans lequel elle baigne tout en s'en distinguant ; ce milieu est celui des phénomènes. Or

6. *L'Action* de 1893, pp. 51-86.

« le phénomène n'est ce qu'il est, qu'en fonction d'une activité qui contribue à l'engendrer ; on ne le perçoit que selon l'ordre même de sa production » (p. 91). Ainsi, la genèse des phénomènes ne se comprend qu'à partir de la conscience, alors même que « le sujet n'est pas dans la série » (p. 92). Cette présence nécessaire et féconde qu'est la subjectivité n'est pas la simple série des phénomènes conscients ; elle est ce qui fait que le phénomène peut s'intérioriser et devenir représentatif de l'univers. En effet, dans les sciences exactes comme dans l'analyse expérimentale, le phénomène est d'autant mieux perçu et objectif qu'il révèle une subjectivité croissante. Il y a donc une interaction réciproque de l'intériorité et de l'extériorité. Cette force synergique forme des centres d'équilibre, « des groupements plus ou moins stables » (p. 93). La vie est « l'organisation d'un petit monde qui reflète le grand » (p. 93) ; elle apparaît avec l'individualité. Le vivant est « comme un système concentré de forces coordonnées » (p. 94). De même que la science est née de l'insuffisance de la sensation, la conscience apparaît du fait que l'instinct ne suffit pas à résoudre les problèmes que pose la vie d'un être doué de raison.

La conscience est donc un dynamisme que seule une science spécifique peut expliquer. Ce dedans, d'où procède le positif, échappe à la connaissance positive. C'est par l'analyse de la constitution et de la formation du phénomène qu'on pourra saisir en acte le progrès même de la vie subjective ; on verra alors surgir des sciences positives, parce qu'il y était, le fait psychologique. Le phénomène n'existe que s'il y a action du sujet. Le subjectif est de l'objectif concentré. Or, seule une science de l'action peut cerner la conscience comme telle. « La véritable science du sujet c'est celle qui, considérant dès le point de départ l'acte de conscience comme acte, en découvre par un progrès continu l'inévitable expansion » (p. 100). La conscience draine et concentre toutes les forces de la nature ; l'acte de conscience est une réalité positive.

Par conséquent, les sciences positives établies sont incompetentes à résoudre le problème de la destinée humaine parce qu'elles se rabattent sur le mécanisme externe des phénomènes. Une science du sujet s'impose, toute aussi rigoureuse et positive

que les précédentes grâce à la médiation de l'action. Il s'agit bien d'une science de par son caractère d'universalité et même de par la possibilité de relations ou de corrélations répétables : « il ne faut pas que mes raisons, si elles sont scientifiques, aient plus de valeur pour moi que pour autrui » (p. XVII). La route est maintenant déblayée pour l'étude de la conscience proprement dite.

2. *Deuxième étape : genèse de la réflexion et de la liberté.*

Cette seconde étape décrit le dynamisme de la vie interne et les sources conscientes de l'action. La naissance proprement dite de la conscience, ou l'éveil de la pensée, nous est inconnue : « Impénétrable demeure la naissance de ce qu'il y a de plus admirable et de moins admiré, la lumière intérieure » (p. 105). Blondel ne cherchera qu'à retracer sa genèse.

La conscience est d'abord un monde clos qui s'épanouit doublement : elle s'ouvre sous les poussées inconscientes de la vie pour ensuite s'élargir aux dimensions de l'univers. Le réel est travaillé par une dynamogénèse. Des synthèses se constituent : la vie, l'instinct. Mais les forces de la nature sont aussi assumées par l'homme sous des formes de synthèses mentales qu'on appelle motifs. Le motif est le résumé, « le député d'une foule de tendances élémentaires qui l'appuient et le poussent ; il résulte de causes plus lointaines et plus générales ; il est la conclusion de tout un système antérieur... » (p. 106). Il oriente le dynamisme des mobiles. Il devient lui-même mobile. « On ne pense (c'est dans l'ordre) qu'après avoir agi, et en agissant, et pour agir » (p. 109). De plus, le motif n'est jamais une idée unique : la conception d'une action implique qu'on envisage la possibilité d'autres actions. Dans la synthèse mentale spontanée, la conscience naît en vertu d'une loi de contraste ; mais ce contraste ne s'explique et ne se comprend que par rapport à ce pouvoir d'inhibition qu'est la réflexion. « Ce rapport, dans la conscience, des parties contrastantes entre elles et avec le tout, c'est à proprement parler la réflexion » (p. 112). La raison apparaîtra comme le pouvoir d'unifier des idées complémentaires ; car « cette pluralité des états solidaires et opposés n'est possible que par l'action immanente d'une puissance capable d'embrasser toute la multi-

plicité des contraires dans une unité supérieure, et qu'il faut bien appeler la raison » (p. 112).

Or, aux yeux de Blondel, raison et liberté sont tellement impliquées l'une par l'autre qu'il ne croit pas pouvoir traiter l'une avant l'autre sans fausser les perspectives ? La liberté, c'est la raison libérante. Cette raison libérante a partie liée avec le déterminisme : « Nécessairement produite à la conscience, la liberté s'exerce nécessairement » (p. 124). Qu'est cette liberté nécessitée et nécessitante, dont la genèse est aussi impérative que son exercice ?

D'une part, déterminisme et liberté s'appellent et s'entre-tiennent : « La liberté, loin d'exclure le déterminisme, en sort et en use ; le déterminisme, loin d'exclure la liberté, la prépare et la produit » (p. 120). La liberté est comme un point culminant servant de partage entre le déterminisme de la nature et la détermination personnelle. Il ne dépend pas de l'homme d'être libre ou non ; être libre, ce n'est pas seulement vouloir un acte déterminé, c'est donner à ce vouloir l'infini comme puissance et raison : « la conscience de l'action implique la notion d'infini ; et cette notion d'infini explique la conscience de l'action libre » (p. 118).

L'idée d'infini et celle de liberté sont donc liées comme deux modalités de la conscience s'impliquant et s'engendrant l'une l'autre. L'homme n'a conscience d'agir que lorsque son action porte une marque originale ; ce qui n'est pas échapper au déterminisme, car, celui-ci, en action, a abouti nécessairement à la conscience de la liberté qui en est devenue l'âme. En effet, la liberté, en prenant conscience d'elle-même, plutôt que de refouler le déterminisme entier de la nature, l'utilise et le ratifie : elle veut ce qui permet de vouloir. Certes, la volonté de l'homme « n'a pas besoin de savoir tout ce qu'elle veut pour vouloir effectivement tout ce qu'elle est » (p. 41, note 1) ; elle ne le pourrait pas d'emblée ; c'est pourquoi elle endosse le tout de ce qui la précède, quitte à tâcher de lever cette ambiguïté intimement liée à la vie. En d'autres termes, l'homme échappe à la pression déterminante des déterminismes antécédents parce qu'il les assume d'abord, et aussi parce qu'il est puissant de l'idée

d'un infini déjà impliqué par toute synthèse de motifs : tout acte libre implique une transcendance par rapport au déterminisme. L'action « n'est consciente de sa propre initiative qu'en s'attribuant un caractère d'infinitude et de transcendance » (p. 119).

D'autre part, la liberté s'exerce nécessairement. « Ne pas vouloir vouloir, c'est donc toujours vouloir » (p. 125). Mais si la liberté est nécessairement produite et agissante, n'est-elle pas un simple automatisme spirituel... ou si elle est seule capable de résoudre l'acte, n'est-elle pas un pouvoir purement arbitraire ? « Fatalement produite, elle ne se conserve que librement » (p. 129). Comment justifier ce paradoxe ? La liberté s'incarne nécessairement dans des motifs particuliers qui en plus sont contrastants ; se soumettant à une hétéronomie, elle confère à l'objet de ses préférences un surcroît de valeur. « A ce qui est insuffisant pour la déterminer, elle ajoute sa propre suffisance pour se déterminer » (p. 130). Il y a une logique de la liberté qui a son principe dans le vouloir même dont le but est d'égaliser son acte effectif à son aspiration intime.

Ainsi, la liberté est la vraie raison et la vraie fin de l'action ; mais elle ne peut se prendre elle-même pour raison et pour fin qu'en se connaissant ; en se connaissant, elle « se pose devant elle comme objet, comme but, comme fin particulière, au-dessus des autres motifs en droit, parmi les autres motifs en fait » (p. 131-132). Mais en se révélant à elle-même, en se proposant comme fin, elle découvre ses limites. « Par un singulier effet d'optique intérieure, elle qui, dans le premier élan de la conscience, est si pleine d'elle-même et si séduisante, paraît vide et inerte quand il faut en faire un but pour la volonté » (p. 132). De nouveau est ressentie la disproportion entre la volonté voulante et la volonté voulue. D'où l'idée d'un dépassement constant, car le vouloir fondamental est orienté vers ce qui a un caractère de bien et de fin. Or il n'y a pas de volonté efficace sans discipline, ni discipline sans renoncement.

Le devoir est donc indispensable à la liberté. Une autonomie immédiate est impossible ; l'appel du devoir ne laisse pas de repos ; l'homme a moins à vouloir ce qu'il est qu'à devenir ce qu'il veut. Il faut que, pour ne pas s'emprisonner en lui-même

après avoir absorbé le dynamisme de la nature, le sujet se soumette à une loi d'abnégation, que pour être soi il se contraigne, il se cherche et se réalise ailleurs qu'en lui. La volonté est avide de s'étendre ; la liberté ne se conserve et ne s'épanouit qu'en se dépassant elle-même ; la liberté est le devoir qu'a le moi de s'accomplir en s'actualisant. Ainsi, la solution au problème de la vie n'est pas seulement sensible, scientifique, psychologique ; elle est morale. L'homme a pris conscience de sa liberté en agissant ; elle s'est révélée comme un motif, puis comme une fin, mais une fin intermédiaire ; elle ne se conserve qu'en s'objectivant. « Ainsi née de l'action, la conscience de la liberté et de l'obligation morale tend à l'action » (p. 139).

3. Troisième étape : genèse de la vie individuelle.

Jusqu'à présent, on a assisté au déroulement des conditions qu'impliquent la conception, la croissance interne et la production de l'action. Entre le déterminisme antécédent à la liberté et le déterminisme conséquent, il y a une continuité quoiqu'une transformation s'est produite : la nécessité subie est devenue une nécessité voulue. Avec la troisième étape, on assiste à l'édification du moi ; c'est la genèse de la vie individuelle ; on y voit vivre, se répandre et proliférer l'action dans ce premier champ qu'est l'organisme.

L'action est véritablement constitutive de la vie individuelle ; elle unit en faisceau les forces éparses de l'organisme ; elle sert de médiatrice entre les formes de l'activité corporelle et celles de l'activité spirituelle ; elle introduit l'unité dans l'être de l'homme ; elle est le ciment de la vie organique et le lien de la conscience individuelle. Il faudrait ici analyser cette synergie de l'action : comment le corps apparaît dans la conscience, comment cette résistance rentre dans le développement du vouloir, comment la passivité, la passion et le travail organique dérivent de causes subjectives. En somme, il s'agirait de justifier l'intégration de toutes les forces actives et passives de la vie corporelle nécessaires à la recherche de la destinée humaine, et de voir comment à ce niveau la volonté initiale ne laisse rien pour inutile. Je n'en donne qu'un aperçu.

La volonté doit peiner pour arriver à ses fins : c'est la voie unique de son progrès. Le caractère pénible de l'effort tient à des obstacles psychologiques et à des complications morales. Blondel reprend ici le vieux débat biranien sur l'effort. Cependant il faut éviter de comprendre le psychologique et le moral à partir du physiologique ; au contraire, c'est celui-ci qui s'éclaire à la lumière de ceux-là. Blondel montre que l'effort organique est un complexe de forces, les unes afférentes ou extérieures à l'homme, les autres efférentes ou intérieures à l'homme. Il y a une première action afférente de l'organisme qui permet de saisir les origines organiques et inconscientes de la conscience. « L'origine physiologique de la conscience est inconsciente » (p. 151). Ce seuil franchi, « il y a une première action efférente de la pensée qui est perçue seulement dans son essence subjective » (p. 151) ; c'est une initiative du réfléchi par rapport à l'organisme. Puis « il y a une action efférente de la volonté qui demeure inaperçue dans ses effets corporels » (p. 152), mais qui deviendra visible dans ses mêmes effets organiques. « Ici est le point décisif, le point où le corps apparaît à la conscience et où la passivité entre dans l'action même, le point où du conflit intérieur des tendances surgit le sentiment de l'organisme, le point enfin où s'opère la transcription du spirituel en corporel » (p. 153).

Le corps est à la fois un obstacle et un moyen de réaliser l'homme. Son action prend corps par l'action du corps. « Et ce qu'il faut entendre par le corps de l'action c'est tout ce qui, en nous et hors de nous, nous sépare de nous-mêmes » (p. 154). De plus, « il y a une action efférente de la volonté qui, imaginée sous une forme organique, est inaperçue dans ses effets organiques pour n'être perçue qu'en une représentation motrice » (p. 154). Enfin, une action afférente de l'organisme constitue la réponse pratique à laquelle la volonté s'attend. Ainsi entre la première et la dernière action afférente de l'organisme, le corps, de mien, devient moi ; il est assumé. L'action du corps alimente la vie consciente et celle-ci dirige l'action du corps. « Il y a donc un perpétuel circuit » (p. 159). Ce mouvement circulaire construit à la fois la personnalité humaine et l'épuise, d'où l'aspect laborieux du travail. Et le fait que l'homme ne réalise jamais tout ce qu'il projette engendre un sentiment de déception. « Car vouloir

et faire sont deux » (p. 162). En effet, le plus laborieux est d'accomplir ce que la volonté indique de faire.

Mais l'action est le ciment de l'individualité consciente ; évoluant selon une progression cycloïdale, elle emporte les tendances opposées pour en faire un tout cohérent ; elle est synthétique ou synthétisante « Il n'y a d'unité, en notre organisme complexe, que par cohésion, et de cohésion que par coopération » (p. 182). Il n'y a donc qu'un moyen de contenir, de régler et d'utiliser les forces diffuses en l'homme, c'est de les capter.

Toutefois, si l'action parvient à obtenir, chez l'individu, une homogénéité intérieure, elle révèle, ce faisant, l'insuffisance de la vie individuelle : l'action « n'est pas l'expression intégrale et définitive de la vie unie, employée, concertée dans son entier » (p. 198). Il y a une disproportion des conditions élémentaires et des exigences de l'activité voulante et voulue qui fait naître l'idée de la finalité, qui explique la cause finale ; on ne va de l'avant que si l'on n'est pas en sécurité ni en suffisance. La volonté originelle de l'homme le projette toujours plus loin, et ceci dans le but de s'égaliser à elle-même. La dimension altruiste apparaît chez l'individu lorsque, sous la force attractive de la fin, il se projette hors de lui. La personne ne naît de l'individu qu'en s'assignant une fin impersonnelle. « L'homme n'est homme que par ce qu'il a en lui de vie universelle » (p. 183). L'homme doit agir pour, avec et par les autres. La conscience individuelle, consciemment ou non, est une conscience universelle. Pour réussir à être mieux et plus complètement un, on ne doit, on ne peut rester seul. La personnalisation n'acquiert sa force que par et dans la socialisation.

Il y a donc en l'homme — c'est un besoin de l'expansion volontaire — un sentiment obscur et permanent de toutes les vies étrangères à la sienne. L'exemple de l'enfant est révélateur : ne vivant que pour soi, il n'est pas en soi ; il deviendra personne le jour où il saura prêter un moi à autrui. Ainsi la vie d'un homme c'est le concours de tout le reste ; agir, c'est se confier à l'univers, organiser un monde conforme à son vœu. Or ceci ne peut se réaliser que par le passage de l'action individuelle à l'action sociale.

Il était nécessaire de montrer, sommairement, comment l'action construit la subjectivité, comment sa dialectique ascendante fait apparaître que chaque synthèse porte en elle sa limite et sa contradiction, comment elle appelle l'intersubjectivité. Il reste à préciser, dans une seconde section, le passage de l'action individuelle à l'action sociale.

II — LA DIMENSION SOCIALE DE L'ACTION

Cette quatrième étape nous fera suivre le progrès de l'action depuis l'enceinte de l'individu jusqu'au point où la volonté initiale qui anime toujours ce mouvement d'expansion attend et réclame l'intime concours d'autrui. Comment l'action, plantée dans l'organisme qu'elle a unifié, se produira-t-elle au dehors ? Comment réussira-t-elle à devenir fonction sociale, à créer une société ? En somme, il s'agit de rendre compte de la genèse de la personne sociale et de la vie sociale, de vérifier comment, selon les termes mêmes de Blondel, synergie est à la fois exergie et allergie.

1. *L'exergie*

La vie individuelle a une expansion inévitable ; c'est de cette apparente nécessité dont il faut rendre compte. Que signifie cette sortie, cette exergie ? Comment justifier l'expansion immédiate et l'expression d'abord sensible de l'action ?

Un fait demeure : l'homme marque le milieu où il vit. Il est comme un appareil vibrant qui réagit au moindre choc. Mais à la différence d'une machine ou d'un corps brut, il enregistre pour transformer *ad modum recipientis* qui, dans ce cas, est humain ; ses réponses aux stimuli sont modifiées, organisées. Non seulement l'homme agit comme tous les corps bruts, mais son influence, son action déterminée s'exprime d'une manière déterminée ; l'homme n'est pas dans le monde à la façon d'un objet dans une boîte. « L'action a son expression, et pour ainsi dire sa trace ou sa physionomie propre » (p. 205). Dans toutes les manifestations, c'est le moi actuel qui s'exprime dans sa totalité ; « quand l'intention, pénétrant dans les membres, a remué les organes, c'en est fait ; ce qui paraissait être en dehors de l'enchaînement des forces physiques est rentré dans l'engre-

nage » (p. 205). On soupçonne déjà l'enracinement cosmique de la personne et de la société.

Au niveau de cette première expansion, de quel moyen l'action dispose-t-elle pour se lier avec le monde extérieur ? Pour que l'action humaine modifie plus ou moins l'univers, elle doit s'exprimer forcément par un signe ; elle est même un organisme de signes (p. 204). Le signe devient un moyen privilégié de communication. Mais si le signe sensible est une suite naturelle de l'opération intérieure à l'agent, ce n'est pourtant pas ce côté matériel qu'il faut scruter ; cet aspect relève de l'étude des phénomènes propres aux sciences positives. Ce qu'il faut expliquer, c'est le sens de cette expansion naturelle, c'est l'inspiration, le rôle, le but des signes qui font de l'individu un centre de rayonnement, c'est le sens subjectif auquel l'action doit sa physionomie singulière. « Quelle est la raison profonde de tout son déploiement dans le monde extérieur ? » (p. 206). Quelle est la nature et la portée du signe inhérent à toute opération de l'homme ?

L'action est plus qu'un fait ou un phénomène ; elle est chargée de subjectivité ; elle garde, en se produisant au dehors, le caractère cohérent et ordonné de la synthèse individuelle dont elle est le prolongement ; elle ne perd pas sa fonction synergique. C'est encore toute riche de ses antécédents qu'elle est un signe dans le monde où elle apparaît.

Qu'y a-t-il de si unique dans un signe ? Qu'est-ce qui fait qu'un geste, par exemple, esquisse souvent tout un drame en action ? C'est le fait que tout signe sensible traduit la présence et l'action singulière de l'individu ; il est un système intelligible de phénomènes dans lequel s'exprime l'intention subjective. Ainsi tout acte en l'homme constitue, hors de lui, un réseau ténu et fragile, mais organisé et expressif, comme un système complexe de mouvements. Et justement, ce qui constitue l'originalité de chaque acte dans le fait qui le manifeste, c'est « l'unité des relations intelligibles qui forment la synthèse ou l'organisme même du signe » (p. 208). Le signe dépasse la simple opération organique ; il y a en lui un commerce de l'agent avec autre chose que l'agent ; il est riche de ses antécédents et de quelque chose de plus.

Non seulement le signe exprime l'intention subjective, mais aussi il achemine l'intention primitive vers son achèvement ; il est le lien entre l'expression naturelle de l'acte et la fin intentionnelle de cet acte. C'est pourquoi l'action s'exprime forcément. C'est d'ailleurs le désir même de la volonté. Cette expansion nécessaire a donc un sens que la volonté en quête de son accroissement appelait de toute son énergie ; tout sert. C'est ainsi que la volonté commence à pénétrer le monde de ses intentions comme elle avait déjà pénétré l'organisme. « Elle prétend gagner l'univers et le dominer en l'absorbant » (p. 209). Le signe qui exprime au dehors l'opération motrice devient une sorte d'invasion conquérante et une absorption de l'univers par la volonté. Cette invasion conquérante du monde extérieur est une autre façon de la volonté de se concentrer et de recueillir toujours davantage.

Cependant, il n'est pas facile d'assimiler l'univers et de le dominer. Impuissante à se rendre d'emblée immanente à l'univers, l'action est forcée de l'appréhender avec la forme restreinte et condensée d'un objet déterminé. C'est là que le signe, par sa capacité de fixer la tendance fondamentale sur un objet partiel, joue son vrai rôle. « Le signe primitif de l'opération intime, en projetant devant nous notre dessein spontané, le propose à la connaissance distincte ; il en fait pour la réflexion un objet partiel » (p. 210). Ce n'est plus l'idée de finalité mais la fin elle-même que la volonté opérante continue à poursuivre. L'expression sensible de l'acte indique donc une tendance du vouloir vers un but ultérieur. En effet, le signe, de par son essence même, interpelle les sujets du milieu dans lequel il apparaît ; il est modifié et enrichi par cette interpellation. En d'autres termes, pour être authentique, le signe doit signifier quelque chose qui puisse être capté par autrui ; comme toute parole parlée est une parole entendue, le signe exprimé est un signe interprété. Poser le signe, c'est poser le signifié en même temps que le signifiant et le destinataire. C'est la raison pour laquelle l'action semble être dans un perpétuel devenir ; dès qu'une fin paraît atteinte, elle devient un moyen, un échelon pour aller au delà.

Par conséquent, si l'individu, en agissant, sort de lui-même, ce n'est pas uniquement à cause d'un superflu ou d'une surabon-

dance, mais aussi parce qu'il y a en lui insuffisance, pénurie, dénivellement entre l'initiative et les résultats de son opération interne. On retrouve la dialectique de l'action, de la volonté voulante et de la volonté voulue. Entre ce que la vie individuelle est et ce que l'individu veut, il y a un déséquilibre. Fin interne s'allie à fin externe, qui à son tour s'intériorise pour s'allier à une autre fin externe et ainsi jusqu'à ce que la volonté trouve sa plénitude. En d'autres termes, pour retrouver l'accord perpétuellement rompu entre le réalisé et ce qui est voulu, l'homme doit se faire la cause efficiente d'une cause finale et l'attirer à lui pour devenir lui-même cause finale.

Donc, toute action intéresse nécessairement le milieu étranger où elle s'exprime. Cette expression n'est possible que par une complaisance immédiate d'autre chose que l'agent. « L'action ne se produit dans l'atmosphère dont elle est enveloppée qu'en intéressant à son apparition même ce qu'elle ignore et ce qu'elle n'atteint pas encore » (p. 212). La collaboration, le concours actif d'alliés étrangers et en apparence indépendants reste compris dans le sens originel du signe. « Nous sommes forcés de donner, parce que forcément nous avons à recevoir » (p. 201). Mais au fur et à mesure des requêtes progressives de la volonté, augmentent aussi les difficultés et les efforts pour les résoudre. Un monde de consciences ne se plie pas à volonté. Comment la volonté obtiendra-t-elle une active coaction ? Une certaine domination peut s'exercer par les enseignements de l'expérience et des sciences. Mais c'est justement de ce succès qu'il faut rendre compte. A quelle condition cette réussite est-elle possible ? Que suppose-t-elle dans l'agent qui la provoque et dans l'agi qui la permet ? Il importe maintenant d'analyser la réponse provoquée par l'agent, ce qui fait suite à l'exergie de l'action, c'est-à-dire l'allergie ou l'action d'autrui.

2. *L'allergie*

L'action a fait éclater le cercle de la subjectivité individuelle. Grâce à la médiation du signe, tout acte fait appel à une sorte de complaisance et de collaboration extérieures : un geste et une parole ne sont significatifs que par le milieu où ils se manifestent. « Tout acte vient de l'agent, mais pour aller directement à l'agi,

sans lequel il n'est pas » (p. 214). Le milieu est donc nécessaire à la façon humaine d'être et d'agir. Chacun des actes de l'homme est modifié par l'opinion qu'il a des opinions qu'ont de lui les autres personnes. Bref, son action le dépasse ; elle est plus que sienne, étant une obtention de secours. Comment expliquer cette requête nécessaire du concours d'autrui ?

De nouveau s'exerce la dialectique de la cause efficiente et de la cause finale. « L'idée d'une fin déterminée à poursuivre suppose déjà l'expression immédiate de l'intention idéale dans le signe réel qui en est l'oeuvre première » (p. 215). Dans l'orientation de son activité, l'homme a toujours à tenir compte du terme de son déploiement : pour sa volonté, la cause finale doit devenir cause efficiente, même si celle-ci ne produit quelque chose que parce qu'elle est corrélatrice à une finalité. « La cause finale est, en partie, sa cause efficiente » (p. 215). C'est-à-dire qu'en pratique on veut plus que la fin prévue et prédéterminée : on veut aussi son effet. Ainsi, la volonté, se proposant de s'adapter tout, se prolonge dans l'action pour naître au monde dans le but de se l'assimiler. Il y a donc une coalition nécessaire à la production d'une oeuvre. L'acte devient la synthèse de deux puissances concourantes ; il suppose la convergence de deux séries de phénomènes, l'une partant de l'agent et l'autre suscitée ailleurs. « Toute production exige le concours de deux acteurs » (p. 225). Le concours étranger, l'allergie, se place comme intermédiaire entre ce que la volonté est déjà et ce qu'elle veut être.

A ce second niveau d'expansion, celui du concours d'autrui préparé par le mouvement des forces cosmiques et physiologiques, le signe continue à être un moyen privilégié de communication. Mais le signe a dépassé la simple opération organique ; il se présente comme une oeuvre. Blondel le considère comme un sujet secondaire, comme une intention qui a pris corps et vie, comme un être détaché du sujet agissant : « C'est un concours étranger *a parte acti*, qui permet la plus rudimentaire expansion *a parte agentis* » (p. 208). Ce concours, ou ce besoin de collaboration, était déjà inscrit dans le signe. En effet, le signe qui avait permis l'exode de l'action et qui est entaché d'une tendance vers une fin ultérieurement voulue, n'opère que s'il intéresse à sa production quelque chose d'étranger à la vie individuelle ; il est

médiateur. Par lui, l'action personnelle exige l'action d'autre chose pour se parfaire. Mais par ce fait même elle se trouve modifiée et échappe, en partie, au contrôle de son auteur ; les déceptions causées par la portée imprévue d'un geste ou d'une parole le montrent bien : « Tantôt plus, tantôt moins, et jamais juste ce que nous voulions » (p. 217). Pour essayer de remédier à cette situation d'insuffisance, l'homme cherche le concours d'autrui comme une sorte de sécurité et d'approbation : le « je », pour se trouver, est contraint de sortir de lui-même et de former un « nous ». La naissance d'une coaction s'impose, c'est-à-dire une certaine contrainte jointe à une convergence et à une union d'activité.

Si l'homme n'agit jamais seul, de quelle manière son action provoquera-t-elle et même contraindra-t-elle l'action d'autrui ? Il est nécessaire de revenir sur le rôle que doit jouer le signe. Blondel nous propose de dépasser le phénomène sensible produit par l'agent pour s'attacher à ce qui rend sensible le phénomène : « voir encore comment la production victorieuse de l'acte n'est possible que par ce qu'il y a de subjectif hors de l'agent même » (p. 218).

Pour pénétrer l'univers extérieur, pour intéresser les autres, l'action doit s'aliéner, se faire objet d'autrui, devenir l'aliment du milieu, la source et le stimulant d'autres énergies : « Nous rentrons dans le déterminisme de la nature pour le solliciter à notre gré et l'orienter vers nos fins. Nous le sollicitons comme il nous sollicite » (p. 218). Porteuse d'une intention, et grâce à la médiation du signe qui lui conserve sa physionomie individuelle, l'action devient une force subjective capable d'organiser « d'autres spontanéités et de les faire servir à ses desseins » (p. 218). En d'autres termes, une confrontation se produit, par le véhicule du phénomène sensible, entre la cause efficiente et le terme de déploiement de la volonté ; ce terme fournit les moyens, et, avec plus ou moins de résistance, devient à son tour une cause efficiente. » Toute oeuvre faite suppose deux causes efficientes qui se correspondent et se complètent : l'une et l'autre sont mutuellement la condition nécessaire de leur succès commun. Et l'âme de cette coaction, c'est une intention initiale » (p. 219).

En somme, on ne domine les phénomènes qu'en les utilisant comme signes et en se donnant à eux comme signes. Le rôle de la volonté, c'est moins d'agir comme un dictateur que de susciter et d'orienter les puissances extérieures, de mettre en présence des forces naturelles. Ainsi pour agir et réussir en quoi que ce soit, il faut savoir s'y prendre. Mais l'efficacité d'une telle coaction est due à une subjectivité qui s'est extériorisée : « Partout où il y a ébauche d'une vie subjective, c'est-à-dire partout, il est donc possible d'opérer » (p. 221). L'homme n'agit donc pas directement sur les faits positifs, mais, à travers les signes qu'ils sont, il atteint les forces obscures capables de les produire : « Agir, c'est pénétrer par tact et par divination dans l'intimité fermée d'autres sujets et les intéresser à soi » (p. 222).

Cette nécessité du subjectif, Blondel n'en fait pas une étude métaphysique ; d'ailleurs, à cette époque et peut-être jusqu'en 1937 où il publie le deuxième tome de la seconde *Action*, Blondel fait une phénoménologie qu'il présente comme suffisante à elle-même⁷. Pour le moment, il juge qu'on n'a pas besoin de recourir à la métaphysique pour établir la vérité du dynamisme externe qu'implique la continuité mécanique des faits déterminés et solidaires : « Qu'il y ait des sujets étrangers à l'agent, c'est un phénomène de même ordre que l'existence du sujet lui-même » (p. 225).

L'action s'est produite à l'extérieur et a subi une transformation qui est dans la ligne même du vouloir. « L'agent se met dans ce qu'il fait ; et ce qu'il fait le façonne » (p. 223). L'action s'édifie en oeuvre. C'est désormais de ce point de vue qu'il importe de se placer.

L'oeuvre devient un centre d'équilibre ; autour d'elle s'inscrivent une collaboration et une intimité entre ceux qui coopèrent ; elle devient un moyen pour communiquer avec autrui ; elle est synthèse effective. « L'intention idéale semble tout entière tirée de l'initiateur ; la réponse paraît venir tout entière du collaborateur ; mais, en fait, il y a réciprocité de la forme et de la matière, et dans l'oeuvre il y a double opération symétrique : chacun croit tout faire » (p. 223). Etant à la fois le produit de

7. On croit remarquer un changement de perspective dans *L'Action*. Tome 2 : l'action humaine et les conditions de son aboutissement. Paris, P.U.F., 1937, p. 187.

tel homme et celui d'un concours étranger, l'oeuvre échappe aux deux ; elle déborde le milieu de ses co-auteurs, elle a une portée plus large ; au-delà de toute fin particulière se trouve une fin plus générale. Que signifie cette nécessité de dépassement ? Comment l'action exercera-t-elle une influence sur des agents différents de son auteur initial tout en respectant leur indépendance ? Si c'est encore le jeu d'une secrète ambition du vouloir, en quoi consiste cette ambition ?

Se situant au point d'interférences de plusieurs causes efficientes, l'oeuvre achevée, non seulement se pose en spectacle, devient un objet « où nous apprenons à nous voir » (p. 227), mais elle est aussi faite pour être vue : « Ce qu'on fait, on le fait encore pour autre chose qu'on ne croit » (p. 228). L'action se détache ; elle acquiert une certaine indépendance et une certaine vie impersonnelle : « Notre idée, en même temps qu'elle est nôtre, est une idée ; et dans toute idée il y a un principe universel » (p. 228). L'homme veut mettre dans son acte ce qu'il y a d'universel en tout sujet : la conscience individuelle est une conscience universelle. L'homme n'agit jamais pour lui seul ni par lui seul.

Pour illustrer cette tendance, Blondel prend l'exemple de l'oeuvre d'art. Ailleurs il écrit : c'est elle qui « nous fraie une des avenues les plus pénétrantes d'introduction à l'être : c'est elle qui, concourant à une « science du singulier » et au progrès, à la sauvegarde de la pensée concrète, épouse et féconde la métaphysique véritable, au lieu d'être asservie à une idéologie »⁸.

L'oeuvre belle a une certaine suffisance absolue ; non seulement elle déborde la vie individuelle où elle avait pris racine, mais elle dépasse le monde du spectateur ; elle acquiert une indépendance relative ; elle est comme affranchie du temps et de l'espace ; plutôt, elle devient omnitemporelle. Elle est signe de l'universel ; du moins elle est signe d'une réalité plus grande qu'elle. Reprenant une idée kantienne, Blondel pense que dans toute action vraiment humaine, celle qui se présente comme une oeuvre, il y a une finalité sans fin. L'oeuvre est prolifique et source d'influence ! « On ne peut, on ne veut pas enfermer sa

8. *Itinéraire philosophique*, Paris, Aubier, 1966, pp. 74-75.

vie en soi : en agissant, on agit comme pour tous et en tous » (p. 230). Ainsi, l'homme se dupe s'il croit être sa propre fin. Il y a chez lui un désir, plus, un besoin de faire de l'acte une sorte de création distincte de son auteur, de lui donner une portée universelle. C'est d'ailleurs dans la logique même de l'action : de l'intention à l'influence il y a une suite logique : « Toute oeuvre produite est une propagande en acte » (p. 231). Il serait donc naïf de penser qu'on peut agir comme si on était seul ; la pensée comme l'action de chacun sont lourdes de conséquences et de responsabilités.

L'action individuelle aspire donc à revêtir un caractère d'universalité, à se produire d'une façon qui puisse être comprise de tous. L'exemple de l'oeuvre d'art cherchait à rendre compte de ce caractère. Mais l'oeuvre esthétique est saisie affective avant d'être conceptualisée ; cette richesse est en même temps une faiblesse et une limitation du fait même de son indétermination. C'est pourquoi l'oeuvre esthétique est insuffisante à elle seule pour permettre et expliquer une communication complète avec autrui.

Par sa précision et sa rigueur, le langage favorise davantage la transmission d'un message déterminé. Il est « l'équivalent maniable, animé, intellectualisé de l'univers entier » (p. 232). Le langage, en tant que moyen de communiquer avec l'univers et l'homme, est la synthèse des signes et des oeuvres de l'homme. Les mots, qui ne véhiculent pas tout le verbe intérieur et qui n'épuisent pas toute la pensée, une fois lâchés, dépassent toujours ce que tel homme pensait et ce qu'il voulait exprimer ; ils expriment l'individuel et l'universel l'un dans l'autre. De plus, si toute action peut être exprimée et expliquée par la parole, c'est qu'elle est elle-même une parole implicite, un besoin de se révéler à tous ; elle est un langage dans lequel les intelligences se rencontrent à cause de son caractère d'universalité que lui a injecté la pensée.

Blondel, qui ne fait pas ici oeuvre de métaphysicien, est bien conscient des difficultés « d'expliquer la transfusion des pensées et des motifs d'action d'une conscience fermée dans une conscience fermée » (p. 234). La pensée est la clé de voûte. Si l'oeuvre matérielle a dans le déterminisme des faits où elle prend place

un caractère universel, si le langage est un signe de l'universel, c'est qu'ils sont tous deux liés à la pensée. En d'autres termes, l'action, édifiée en oeuvre, détachée de ses générateurs, vit, croît, et porte en elle cette étincelle d'une pensée qui cherche à se communiquer. Or, si toute pensée est personnelle, en ce sens qu'on ne peut dans ce cas se faire remplacer, elle est aussi une expression particulière porteuse d'universel : « là est le principe de la communion réelle des intelligences » (p. 234). Plus précisément, une pensée ne peut se dévoiler à elle-même et à autrui que par la médiation du signe. Tout signe est une médiation entre celui qui l'émet et celui qui le reçoit. Il a pour fonction d'exprimer une pensée, en désignant un objet.

Il serait intéressant et éclairant de consulter les développements sur le rôle du signe tels que présentés par Blondel dans *La Pensée*. Le signe est conçu comme la marque de l'homme sur le monde : « Pour créer un signe, pour concevoir un monde de notions et de représentations doublant en quelque sorte le monde réel, pour prétendre insérer dans l'univers donné un changement conscient et voulu, en un mot pour avoir l'initiative d'une idée et d'une intervention efficace, il faut que l'homme ait le sentiment immédiat et profond de sa supériorité sur les choses, de la transcendance de son pouvoir et de ses fins personnelles. Tandis que l'animal reste emprisonné et asservi dans l'ordre immanent des forces auxquelles il s'adapte comme une partie dans un tout, l'homme a constamment l'inquiétude, la nostalgie de ce qui n'est pas, de ce qui devrait être, de ce qu'il voudrait sentir ou produire ; et c'est là le principe commun de l'art, de la science, de la moralité, de l'aspiration religieuse »⁹.

C'est donc parce que toute action vraiment humaine s'imprègne de pensée qu'elle est une sorte d'idée vivante, qu'elle acquiert une valeur universelle, qu'elle est communicable et contagieuse. On pourrait dire inversement qu'il n'y a de pensée qu'incarnée et agie, et qu'une pensée agie est un exemple et un entraînement. Ainsi, ce que l'homme fait pour se connaître est fait pour être connu par d'autres. Le spectacle de sa raison devient le spectacle de la raison. Un acte voulu en est un orienté vers

9. *La Pensée*, t. 2, p. 111.

ce qui peut comprendre et vouloir. On ne peut donc vivre pour soi ; tout sujet a des fenêtres ouvertes sur le dehors ; on ne peut demeurer indifférent ou étranger aux suites de ses actes, de ses paroles et enseignements. L'action, édifiée en oeuvre, devient non seulement le produit mais aussi comme l'instrument et le lien d'une union plus réelle entre des consciences naturellement solitaires et inconnues les unes aux autres. Si les suggestions ressuscitent en d'autres consciences, c'est grâce à la double médiation du signe particulier et de l'idée générale dont l'union fait leur vie. Par ce qu'il y a de générique en tout acte humain, les hommes pénètrent tous les uns dans les autres.

De plus, l'action ou l'oeuvre constituée, qui dépasse toujours la prévision, contient plus que l'image peinte dans la conscience : « puisque l'action ajoute à la pensée et à l'intention un complément essentiel, puisque l'opération réalisée est une synthèse enrichie encore d'éléments nouveaux, il est donc naturel que, sur d'autres consciences, l'acte revêtu de son accroissement sensible ait la double efficacité de ce qu'il a à la fois d'intelligible et de matériel » (p. 236). La nature profonde et durable de l'influence de l'action dépend donc de la manière dont en elle l'idée est unie à sa matière ; plus ce lien est fort, plus la vie s'y incruste avec puissance et fécondité. Blondel propose comme exemple le cas du génie : « la destinée des grands inventeurs est ordinairement de trouver autre chose et plus qu'ils ne savent » (p. 236). L'oeuvre s'enrichit, sous cette poussée géniale, de ce que le temps y ajoute lentement, tout en demeurant elle-même. Parce que l'oeuvre aide à découvrir des pensées et des idées qui, sans sa médiation, n'auraient pas effleuré au champ de la conscience claire, parce qu'elle est un acte, il est naturel qu'elle soit lourde de responsabilité pour quiconque enseigne ou agit : « le souci de la clarté et de la netteté est un souci moral » (p. 238). Dans ce qu'on fait et dit, il y a l'art de la vaccination intellectuelle à pratiquer. Ce passage de Blondel condense bien ce qu'une analyse précédente a recueilli : « L'action est donc efficace et par ce qu'elle a de total et par ce qu'elle a de partiel, par ce qui est clair en elle et par ce qui est obscur, par son idée et par son corps, par la nécessité du déterminisme et par les suggestions de la vie spontanée, par l'originalité de son invention et par le principe universel qui rend toute idée accessible à tout esprit » (p. 238).

Il est maintenant à se demander si cette transfusion des pensées et des oeuvres d'un individu en d'autres agents est encore le dessein du vouloir initial. En effet, l'action exercée sur des forces brutes n'a pas la même portée que celle exercée sur des consciences. Agir sur des esprits, soit par l'enseignement soit par l'exemple, c'est au fond prétendre retrouver chez eux son oeuvre ou un décalque de soi-même, c'est vouloir atteindre à une conformité la plus parfaite possible à son dessein : « Je suscite un autre moi » (p. 240). D'ailleurs, n'est-ce pas ce à quoi visait l'action dès le début ? Ainsi, l'homme exigerait de la part de ses semblables une passivité d'imitation et d'obéissance ! Est-ce à ce prix qu'il doit satisfaire le besoin de se compléter ? Mais s'il cherche en l'autre un complément de soi-même, n'est-ce pas plutôt parce qu'il suppose que cet autre peut le compléter, donc qu'il est lui aussi actif et capable d'initiative ? Par conséquent, s'il est naturel de souhaiter que les autres se conforment à soi, il est aussi normal qu'ils conservent leur propre personnalité. On y voit apparaître ici une dialectique du commandement et de l'obéissance, du besoin de se communiquer et du respect d'autrui, de la volonté de se retrouver en l'autre tout en le laissant être tel : « Nous voulons que les autres soient nous et nous voulons qu'ils restent eux » (p. 241).

A ces apparentes contradictions, Blondel répond qu'il s'agit là d'un seul et même désir : se répandre et s'accroître. Les contraires sont le prix offert et l'enjeu proposé à la volonté : « Chacun fait comme s'il agissait pour soi seul ; et chacun fait comme s'il agissait en l'autre et par l'autre » (p. 241). Le travail d'élaboration indispensable chez le destinataire pour retrouver l'esprit dans la lettre est la sauvegarde de la responsabilité des deux. Si une intervention apparaît à autrui comme un motif d'action qui n'enchaîne pas son choix, si on agit sur lui tout en le laissant agir en soi, c'est en raison de la portée universelle de l'action ; la possibilité de l'influence, de même que la filiation et la transmission dans le monde des consciences, sont dues à ce caractère d'universalité. Certes, cette universalité n'est pas une garantie automatique du respect de l'intimité d'autrui ; mais elle est comme un vaste terrain où peut se nouer une libre relation entre consciences. Et même si l'influence ne s'exerce pas de la même façon dans les divers esprits, il y a une greffe qui se fait par le

caractère impersonnel de l'oeuvre et le caractère commun entre les différents esprits.

III — CONCLUSION

L'action est faite pour autrui : « Agir, c'est évoquer d'autres forces, c'est appeler d'autres moi » (p. 239). Voilà ce qu'a voulu montrer ce travail. Suivant le mouvement progressif et dialectique de la volonté initiale, dont l'ambition concrète est de tout s'égaliser ou d'atteindre à l'unité, l'action est apparue comme l'exergie et l'allergie d'une synergie. Unissant en un faisceau les forces éparses de la vie, et manifestant la fonction médiatrice entre les énergies de l'activité corporelle et spirituelle, l'action a fait éclater la subjectivité en intersubjectivité. C'est ainsi qu'elle est devenue « le ciment social » (p. 231), « la fonction sociale par excellence » (p. 239). Ce même mouvement volontaire, traversant les synthèses naturelles, biologiques, psychologiques, réfléchies, destinait l'action à la société. Il manifestait aussi les racines profondes de la personne sociale, et laisse prévoir comment la société, en plus d'être une oeuvre de raison et de liberté, est aussi une oeuvre ou une ébauche de la nature. On a vu que l'homme, non seulement a besoin d'autrui pour vivre, mais qu'il a besoin de vivre pour autrui. Et les moyens de communication nécessaires lui permettant d'entrer en relation avec ses semblables, sont des signes expressifs : d'une part le langage verbal, d'autre part toute oeuvre humaine ; ces signes, authentiques médiateurs de consciences, ont une portée universelle.

Il faudrait faire un pas de plus avec Blondel, à l'intérieur même de cet anneau social de la chaîne du déterminisme de l'action, et montrer comment l'action est faite pour être vécue avec autrui, dans une même communauté ; car une seule oeuvre de coopération ne satisfait pas complètement le vouloir. La nécessité d'une fusion plus intime paraît, et c'est dans l'oeuvre de l'éducateur que se mesure le mieux la force et la faiblesse de l'action d'influence. Cette ardeur de prosélytisme, Blondel la rattache à la communication et à l'amour du vrai : « C'est tout un d'aimer la vérité et d'aimer les intelligences ; de la connaître et de vouloir la répandre ; de la chercher en soi et de la susciter en autrui ; d'en vivre et d'en faire vivre les esprits » (p. 243).

Mais la vérité n'est vivante que dans un esprit vivant : « c'est d'une personne qu'elle nous devient personnelle » (p. 244). Telle volonté exige d'autrui une union pleine, sans que l'unité et la dualité soient sacrifiées l'une à l'autre. Ce n'est plus d'actes convergeant en une oeuvre, ni de coaction ou d'influence qu'il s'agit, mais d'une union active et féconde. L'individu aspire à revivre en autrui. Désormais, le centre d'action de l'individu se transporte dans l'union intime avec une autre lui-même. L'action devient coénergie, échange de vie à vie. Ce secteur ouvre la voie à une analyse de la société proprement dite et aux trois niveaux de l'expansion sociale que sont la famille, la nation et l'humanité. Il mérite un examen sérieux que je me réserve de faire ailleurs.

En raison de son allure plus descriptive qu'explicative, et parce qu'il n'explore que l'Action de 1893, on aura compris que cet exposé de la dimension sociale de l'action, retraçant la genèse de la vie sociale, n'appelle pas une appréciation de la pensée sociale de Blondel, ni de l'idée qu'il s'est faite de la société. Qu'il suffise de condenser dans ces quelques caractéristiques les résultats suivants.

1. Pour Blondel les phénomènes de société se trouvent inclus dans le programme général et dans l'exécution proprement dite de l'action. Sa philosophie les retrace et les explique à la manière d'une étape nécessaire et volontaire par laquelle l'homme passe pour se réaliser.
2. C'est ainsi qu'il se fait une loi de n'avancer que sous la pression d'une dialectique immanente et concrète. A chaque étape, il dégage un écart et une contradiction entre l'intention profonde de l'homme et l'objet limité qui est atteint, afin de mettre en évidence la volonté d'un perpétuel dépassement : l'autonomie ne s'acquiert que dans et par l'hétéronomie. Toujours, c'est le vouloir initial qui, concrètement c'est-à-dire en action, épuise tout, invente tout, admet tout pour se satisfaire ; chaque objectif que l'homme s'assigne ne prend sa signification et sa valeur que par un vouloir infini.
3. Le progrès de l'aspiration volontaire l'amène à reconstruire, en le ratifiant, tout ce qui compose les milieux physique et psychologique, pour les prolonger dans le social : c'est ainsi

que, dans son désir de rejoindre la volonté voulante, la volonté voulue, par la médiation de l'action, organise la vie individuelle (synergie), fait éclater la subjectivité (exergie), pour la lier à d'autres subjectivités (allergie), et veut pénétrer l'intimité même du collaborateur afin de réaliser une union active et féconde (coénergie).

4. La dimension sociale de l'homme plonge donc ses racines jusque dans le milieu cosmique, pour s'épanouir en pleine sphère spirituelle. L'action est à la fois substance de l'homme et génératrice de vie sociale ; l'homme est dans l'exacte mesure où il agit ; être c'est agir, sans que pourtant aucun agir n'égale tout à fait l'être. L'homme se réalise dans les oeuvres qu'il produit ; l'oeuvre opérée se détache d'une certaine manière de son auteur pour commencer une vie relativement indépendante et devenir à son tour féconde ; elle façonne l'ouvrier et le milieu dans lequel elle se développe. L'action, oeuvre humaine, suscite la collaboration, révèle l'homme à lui-même et aux autres. L'action devient fonction sociale et s'épanouit en société. La société est une oeuvre de nature, de raison et de liberté ; son centre est dans l'individu ; elle a un caractère intérieur.
5. La philosophie blondélienne de l'action est anti-individualiste, tout en refusant l'étiquette personnaliste ; elle s'oppose à toute interprétation extrinséciste de la réalité sociale ; elle se présente comme une philosophie de la solidarité.

Université d'Ottawa

Structure et méthode dans la philosophie du sens et de la valeur

Anna-Maria Vassilie-Lemeny et Sorin Titus Vassilie-Lemeny

Volume 2, numéro 1, avril 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203023ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203023ar>

[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

Vassilie-Lemeny, A.-M. & Vassilie-Lemeny, S. (1975). Structure et méthode dans la philosophie du sens et de la valeur. *Philosophiques*, 2 (1), 83–102.
<https://doi.org/10.7202/203023ar>

STRUCTURE ET MÉTHODE DANS LA PHILOSOPHIE DU SENS ET DE LA VALEUR *

par
Anna-Maria & Sorin Titus
Vassilie-Lemeny

1. LES TROIS RELATIONS FONDAMENTALES

Toute recherche philosophique doit tenir compte de la différence entre une *quaestio facti* et une *quaestio juris*. Même si elle n'est pas expressément spécifiée, il faut que cette différence soit au moins sous-entendue. La *quaestio facti* est la question fondamentale dans le domaine propre à la science, qui s'interroge sur le fait-d'être de tout ce qui est réel. Le domaine scientifique a comme relation principale la causalité, car tout fait ou phénomène doit, pour la science, être l'effet d'une cause. Cependant, certaines branches scientifiques (qui toutes recherchent la réalité) vont au-delà de la stricte cause. Elles se posent des questions sur la fin de l'existence, ou sur l'intention existentielle. Ceci, bien entendu, n'est le cas que des sciences « de l'esprit ». Pour les autres, c'est-à-dire pour les sciences « positives », l'intention ou la fin en vue de laquelle se produisent les phénomènes et ont lieu les faits naturels n'a aucune importance. La préoccupation intentionnelle apparaît en même temps que l'étude de la conscience humaine, l'intentionnalité étant un des mouvements et une des expressions les plus représentatives de celle-ci. Mais chacune des sciences de l'esprit accorde une fin à part à l'homme, donc chacune ne voit dans l'existant humain qu'un seul aspect de son être. Ceci ne serait en rien si grave ou nuisible, si elles se contentaient

* Par philosophie du sens et de la valeur, l'auteur entend une théorie synétique de la valeur considérée dans une perspective épistémologique. (Note de l'éditeur).

de cela, mais elles veulent chacune imposer au sujet humain une fin en conformité avec l'objet de leurs recherches respectives, considérant cette fin comme ultime et complète pour l'être entier de l'homme. Pourtant, aucune de ces fins ne peut justifier une telle prétention, pour la simple raison que la fin, considérée comme telle, n'implique pas la justification. Pour qu'une justification soit possible, un sens est nécessaire. Nous allons voir bientôt que la distinction entre sens et fin est très importante si l'on veut comprendre la *quaestio juris* et son domaine. La confusion entre ces deux concepts, si largement répandue et si profondément ancrée dans la pensée, ne peut que nuire à la philosophie. Aussi, ce serait le moment de nous en débarrasser. Il est vrai que parfois la fin s'attache au sens, ce qui rend plus difficile leur séparation. Mais à un examen attentif, ce n'est pas une tâche trop ardue que de les disjoindre même dans ce mariage d'intérêt, où la fin est intéressée à obtenir une justification, qui ne peut être due qu'au sens.

Par ailleurs, nous ne pouvons pas non plus hiérarchiser les différentes fins établies par les sciences, vu que toute fin est indifférente à la valeur. On sait, sans doute, qu'une des premières conditions de la recherche scientifique est d'éviter strictement les jugements de valeur, considérés comme dépourvus d'objectivité. Or, l'objectivité pour la science, ce n'est que la considération de la réalité *de facto*, sans aucune préoccupation concernant le droit d'être, ou la valeur justificative de l'existence.

Donc, le sens d'une part, et d'autre part la valeur nous montrent la possibilité de dépasser les relations cause-effet et fin-moyens. Ainsi se révèle l'ordre de la *quaestio juris*, où tout existe seulement dans la mesure où il peut légitimer son existence. Cela revient à dire que dans cet ordre rien ne saurait être sans avoir de la valeur par la signification, c'est-à-dire par l'expression du sens qu'il porte. Il est évident que la *quaestio juris* concerne principalement la cogitation. Bien plus encore, c'est la question fondamentale de la cogitation, quelle que soit la nuance de cette dernière : philosophique, mathématique, morale, ou artistique. En vérité, plus nous chercherions à réduire le sens de la cogitation, plus il ressortirait avec éclat, cogiter pouvant être défini seulement comme un contenu intelligible activé par une ten-

dance. Mais si la valeur dépend du sens, la relation inverse est vraie aussi, car tout sens, pour exister comme tel, doit être valable, c'est-à-dire qu'il doit avoir valeur de vérité, faute de quoi il devient un non-sens.

Par conséquent, nous pouvons dire que le sens et la valeur sont des éléments corrélatifs, pouvant se substituer réciproquement, similaires aux bases « duales » de formes coordonnées des espaces vectoriels de la théorie des structures algébriques. En d'autres termes, dans la sphère de la cogitation, la *quaestio juris* s'impose comme question essentielle, constitutive, comme question déterminante des relations transcendantales de cogito-cogitatum, soit que la justification vienne de la part du sens, soit qu'elle s'obtienne grâce à la valeur. Cela veut dire que dans cette sphère aucune chose ne peut *être* que dans la mesure où elle prouve et met en évidence sa signification, ou sa validité.

Mais si la relation fin-moyens et encore moins celle de cause-effet ne peuvent satisfaire l'ordre de la *quaestio juris*, y a-t-il une autre relation qui soit à même de procurer la structure formelle de cet ordre ? Certes, une telle relation apparaît nécessaire, vu que sans elle aucun acte de cogitation ne serait possible. Or, ce ne peut être que la relation de présupposition-implication, la seule capable d'ordonner les sens dans un continuum valorique. Pour comprendre la dialectique entre présupposition et implication, nous dirons que tout sens supérieur implique un sens inférieur, ou inversement, que ce dernier présuppose le premier. Par sens supérieur nous devons entendre le sens qui constitue un degré supérieur d'autonomie par rapport au sens inférieur. Le sens a de la valeur par sa puissance de signifier, et la signification s'évalue par son évidence¹. Certes, toutes les significations ne sont pas également évidentes, mais être-évident ce n'est pas être tout simplement frappant. La valeur de la signification dépend du degré d'intériorité de l'évidence, car en d'autres termes, elle est directement proportionnelle à l'intensité de la puissance d'idéation du cogiter. On observe que toutes les notions synétiques² (signification, évidence, puissance d'idéation et, certes, sens) doi-

1. Voir à ce sujet *Les éléments « duals » et la dualité des principes*, dans Sapienza, Napoli, no 2, 1974.

2. Terme provenant du grec « sunésis » qui signifie « sens ».

vent être considérées réflexivement, vu que ce sont des notions circulaires, aussi bien transitives qu'intransitives. C'est pour cette raison qu'elles sortent de la logique ordinaire (tel l'ensemble de tous les ensembles)³. Et c'est pourquoi aussi, dans tout sens nous distinguons, comme nous allons le faire voir, un contenu intelligible (entendu) porté par une tendance synétique vers un entendement ou intelligence d'un ordre supérieur.

Mais la possibilité qu'a l'évidence de s'intérioriser, c'est-à-dire de s'approfondir par la puissance d'idéation, prouve la possibilité de l'autonomie synétique, dont elle est la conséquence. En effet, plus un sens est autonome, plus l'évidence de sa signification sera difficile à découvrir, en raison même de son intériorité. Mais elle sera à la fois plus certaine, car autonomie signifie indépendance et de cette manière assure la certitude. Par conséquent, le critère de la hiérarchie des sens est en somme donné par l'autonomie valorique, et cette autonomie attire après soi la finesse ainsi que la profondeur de l'évidence, dont jouit la signification.

Nous avons donc à retenir qu'il y a trois catégories de relations : la causalité, la finalité et l'implication. Les deux premières forment l'objet des recherches scientifiques, c'est-à-dire des sciences positives et des sciences « de l'esprit ». La troisième, qui exprime l'activité synétique, représente la préoccupation exclusive de la philosophie, la seule discipline capable de demander à l'être une justification (un fondement) qui dépasse l'origine naturelle et le but réel de tout fait-d'être. C'est pourquoi, seule la philosophie a le droit (et, assurément, le pouvoir) de s'interroger sur la validité des êtres, d'apprécier leur valeur existentielle, et d'établir, selon le critère de l'ordre synétique, si une hiérarchie des valeurs est possible ou non. Sans doute, la philosophie tiendra compte des recherches scientifiques, et les utilisera pour ordonner les sens et élaborer les motivations dans la sphère de la réalité. Mais les relations causale et finale ne sont point suffisantes pour révéler ce que l'on doit *entendre* par une chose et quelle est sa *signification*. En vérité, la cause efficiente indique seulement la source de l'événement, son mode de prendre « naissance ». Quant à la

3. Cf. *Esquisse pour une théorie de la vérité*, dans Archives de Philosophie, Cahier IV-1968.

cause finale, elle ne montre que la tendance du fait ou du phénomène étudié, son déploiement et son devenir vers quelque chose qui peut être dépourvu de tout « entendu », car aucunement capable de se faire entendre. En tout cas, ce sont les recherches scientifiques elles-mêmes qui démontrent qu'autant la « source » que la « tendance » comme telles restent en dehors de l'activité synétique, du moment que la rigueur scientifique impose des limites strictes à ces recherches. Et nous avons déjà eu l'occasion de constater que ces limites sont fournies par la relation de causalité pour les sciences naturelles, et par celle de finalité pour les sciences spirituelles.

Il est, donc, évident que la valeur d'une chose ne saurait être, elle non plus, appréciée si l'on se fonde sur ces deux relations, vu qu'elle est un terme auquel nous ne pouvons aboutir que par le contenu intelligible de la chose respective, de même qu'en algèbre nous ne pouvons accéder à la structure que par la loi de composition qui la définit. Aussi la valeur est un élément qui transcende la science (soit naturelle, soit spirituelle), tout comme un acte généreux, lequel, en pénétrant la vérité morale, la rend claire et de la sorte transcende la justice, rigoureuse, mais aveugle.

Pour mieux comprendre le sens et mettre en relief son caractère spécifique, examinons-le une fois de plus en contraste avec la fin. Nous allons ainsi constater que cette différence peut être établie suivant plusieurs points :

1. La fin, étant un but, ne fait qu'indiquer la direction, tandis que le sens signifie, donc rend possible, suscite et détermine un entendement.
2. La fin n'appartient pas à la puissance d'idéation, vu qu'elle est constituée par la volonté pratique de réaliser quelque chose à l'aide de certains moyens. Sans doute, il se peut que parfois elle utilise des moyens provenant de l'intelligence, mais cette intelligence n'est ni nécessaire, ni suffisante. Et même dans le cas des instruments intelligents, le caractère fondamental de fin reste entièrement pratique. Ainsi, la finalité est en dehors de la stricte cogitation, de l'ordre théorique de la conscience, et partant elle n'a pas besoin d'être justifiée par cette cogitation, comme on le

voit dans l'adage : « Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas ». En somme, toute fin est, d'une manière plus ou moins manifeste, tributaire d'une des multiples formes de la volonté de puissance. Le sens, au contraire, est un acte d'idéation, et peut donc se justifier seul, sa justification étant étrangère à la volonté et à tout rapport de finalité.

3. Par suite, une fin ne saurait être significative que si elle accompagne un sens et profite de sa signification.

4. La fin est un *terminus* final, notamment : celui qui termine la relation de finalité ; il arrête la tendance intentionnelle, c'est-à-dire qu'il clôt l'intention suivie par les moyens. Le sens marque un mouvement opposé, vu qu'il soutient en permanence la cogitation comme telle ; autrement, tout acte du cogiter perd sa valeur. Si le sens ne signifiait pas un continuum infini, la cohérence de la cogitation ne serait pas possible. Ou, exprimé en termes plus formels, si l'activité synétique manquait d'établir un enchaînement par implication (ou, en direction inverse, par présupposition), une pensée conséquente ne pourrait parvenir qu'à des conclusions discrètes (discontinues). Donc, un sens dénué de continuité infinie est voué au non-sens, car la rupture de la cohésion synétique provoque la désagrégation du contenu intelligible, et partant le discrédit de la pensée même. Cette dernière a, en vérité, besoin d'une puissance d'unification permanente, afin de pouvoir se faire entendre.

Aussi, l'idée de sens doit-elle impliquer une liberté concrète (concret étant synonyme de continu), pour se charger elle-même de sens ; c'est une liberté que toutes les propriétés synétiques exigent, faute de quoi, elles n'auraient pas de plénitude idéale. Quant aux motifs inclus par le sens, c'est-à-dire les facteurs qui le rendent évident, ils réclament aussi des possibilités intarissables, irréductibles, de même que, dans la série des puissances transfinites, aucun terme ne peut être réduit à un autre. Au contraire, les moyens se réduisent nécessairement à la fin, celle-ci fermant leur suite, comme réplique des motifs, auxquels le sens ouvre la perspective.

5. Le sens contient la fin, tandis que l'inverse n'est pas valable. A vrai dire, le sens n'a aucune fin, mais c'est la fin qui doit avoir

du sens pour être, sinon elle ne saurait être intelligible, que l'on comprend aisément. Ou, exprimé en termes logiques : le sens entre dans la définition de la fin, mais pour définir le sens, l'intervention de la fin est superflue et même génératrice de confusions, ce qui ressort de toutes les différences remarquées aux points antérieurs.

2. CRITÈRE DE L'UN ET DE LA CONTINUITÉ

Les recherches menées jusqu'ici nous ont révélé que le sens offre deux aspects : l'un d'intelligibilité, l'autre de tendance. Ceci veut dire que le sens doit être considéré à la fois comme contenu intelligible, ou « ce que l'on entend par », que nous allons appeler l'*entendu*, et comme mouvement de ce contenu, c'est-à-dire comme *tendance*, vers une intelligence d'un ordre supérieur. Donc, cette intelligence est l'acte vers lequel tout entendu est en puissance ouvert ; aussi n'est-elle pas autre chose que l'entendement. Sans doute, la distinction des deux aspects ne représente qu'un procédé analytique de recherche, une séparation méthodique en vue de découvrir le caractère propre, intime du sens. Il est évident que ni l'entendu, ou contenu intelligible, ni la tendance ne peuvent séparément constituer le sens, vu que ce dernier est *un* acte d'intelligence, un acte conduisant à la compréhension. Par conséquent, pour mettre en relief qu'il est la partie commune de ces deux aspects, nous allons l'exprimer par une intersection :

$$\text{Sens} = (\text{entendu} / \text{tendance}).$$

Cette expression nous rend la *structure synétique*. Mais nous accentuons de nouveau que nous présentons le sens comme une structure seulement pour des raisons méthodiques.

Allons voir maintenant s'il est possible de trouver un critère pour estimer la structure synétique. Tout ouvrage logique, mathématique, ou philosophique, ainsi que toute oeuvre d'art, peut être considéré comme un système de pensée. Certes, le système implique l'ordre, et nous sommes incapables de construire quoi que ce soit sans un certain ordre. Mais « ordre » pour la pensée signifie consécution synétique, ce qui veut implicitement dire constitution de rangs. Et cela n'est, en somme, qu'une activité de hiérarchisation des valeurs. Aussi ne saurait-on penser, du

moins philosophiquement, sans effectuer une évaluation. C'est pourquoi il est si important de trouver, pour une telle évaluation, une méthode.

Mais, tout comme pour construire un système on a besoin d'un certain nombre d'axiomes, pour élaborer une méthode d'évaluation plusieurs idées principales sont nécessaires. Ces idées constituent un ensemble fondamental que nous allons utiliser comme étalon, car il nous faut certains points de repère pour être capable d'apprécier les graduations de la valeur. Essayons donc d'établir quels sont les éléments de cet ensemble, en ne perdant pas de vue que le système estimé aura d'autant plus de valeur qu'il réunira des propriétés conformes à ces éléments-étalon.

L'*unité* est la possibilité d'un ensemble d'entités individuelles d'être représenté comme un seul individu, de même qu'un nombre cardinal transfini représente un ensemble infini de nombres ; la cohérence de ces nombres, ou, plus exactement, la continuité de l'acte de dénombrer assure leur unité.

L'*univocité* signifie la possibilité d'attribuer un seul sens à un ensemble de sens, tel un cycle-limite de la théorie qualitative des équations différentielles, c'est-à-dire une courbe intégrale fermée, sur laquelle se déploient d'autres courbes intégrales sous forme de spirale.

L'*unicité* est la possibilité qu'un seul élément ne puisse être représenté par aucun autre élément, de même qu'un anneau commutatif ne peut avoir qu'un seul élément-unité, irremplaçable par aucun autre élément. Nous pouvons aussi définir l'unicité comme l'impossibilité d'être déduit de ou réduit à tout autre chose⁴. Donc l'unicité est la puissance de se fonder soi-même, et par suite d'être indépendant.

L'*universalité* signifie la possibilité d'inclure tout acte synétique, pareille à un idéal maximal pour les idéaux qu'il inclut (selon le théorème de Krull). En d'autres termes, l'universalité est la puissance d'impliquer tout ce qui peut satisfaire les éléments-étalon précédents. Ainsi, « universel » est ce qui subsiste

4. Cf. *Les éléments « duals » et la dualité des principes*, dans Sapienza, Napoli, no 2, 1974.

aux implications synétiques, étant le présupposé de toute activité intelligible. C'est pourquoi, par universalité, nous devons entendre non seulement une capacité d'être totalement inclusif, mais aussi une faculté de constituer un modèle qui fonde et édifie, un archétype.

On observe que ces quatre éléments ont tous quelque chose de commun : ils sont des dérivés de l'idée de l'Un, et comme tels ils représentent les parties analytiques d'un seul acte de synthèse appelé *unification*. Donc, étant des composés de la forme simple de l'Un, nous allons les nommer attributs de l'Un, ou attributs valoriques.

L'unilatéralité n'est pas un attribut de l'Un, mais son mode de manifestation dans la réalité. A vrai dire, l'Un ne peut être connu qu'unilatéralement, car il est indivisible et par suite n'offre à connaître qu'un seul aspect. Mais cet aspect est son être même, l'unicité latérale découlant de l'universalité de son être.

Ainsi, les attributs de l'Un peuvent être considérés comme points de repère pour estimer la puissance d'entendre, car ils déterminent une voie qui assure l'unification du contenu intelligible. Faute d'une telle unification, il est évident que toute intelligibilité serait compromise. En vérité, « *J'entends* », c'est-à-dire l'acte par lequel le Moi se montre capable d'entendement (d'intellection), est lui-même un acte unificateur de la conscience. D'ailleurs, sur cet acte et son importance nous reviendrons plus loin, au paragraphe suivant. Pour le moment, il suffit de retenir que l'intelligence, ou compréhension de toute chose présuppose nécessairement une puissance unificatrice de la conscience spirituelle : c'est la puissance d'idéation.

Cependant, nous avons constaté que le contenu intelligible, nommé *entendu*, n'est qu'une manière incomplète d'envisager le sens. A vrai dire, l'entendu doit être doublé par la *tendance*, afin de signifier authentiquement le sens. Certes, l'entendu comme tel n'est à même ni d'expliquer le mouvement dans une direction, ni de justifier l'activité de conduire vers une destination, mouvement et activité que le sens implique en une égale mesure. Donc, nous devons à présent concentrer notre attention sur la tendance, pour

rendre l'intégrale synétique, c'est-à-dire l'entière structure analytique du sens. Nous allons remarquer, d'après la manière dont la tendance fait corps commun avec l'entendu, qu'une telle structure est en vérité un seul acte. Et dans cet acte, comme nous l'avons déjà dit, si l'on distingue deux aspects c'est seulement pour mieux l'expliquer.

Nous avons constaté que plus le contenu intelligible d'un système jouit des attributs de l'Un, plus le système a de la valeur. Mais comment procède-t-on quand on doit comparer et évaluer deux ou plusieurs systèmes qui sont également capables de ces attributs valoriques ? Comment pouvons-nous les ordonner et hiérarchiser suivant leur propre valeur, quand chaque attribut est lui-même gradué ? Ainsi, est-il évident qu'un système peut être plus ou moins unitaire, univoque, unique et universel. Dans ce cas, la décision appartient à la tendance, qui a une certaine intensité, due à l'impulsion qui l'anime. A vrai dire, les attributs valoriques représentent des actes de cogitation, et par suite il ne convient pas de les considérer quantitativement. Une appréciation quantitative de ces actes signifierait leur décomposition en parties et l'estimation des parties séparément, ce qui serait une grosse erreur, comme l'a si brillamment montré Bergson. Par conséquent, la seule détermination possible est celle qui provient de l'intensité, qui elle nous donne l'acte entier. L'intensité révèle l'acte non pas comme un objet abstrait, mais dans son activité même. Alors, en tenant compte que l'intensité amène à la lumière le caractère propre, spécifique de la tendance, si nous parvenons à l'évaluer, cela signifie que nous avons trouvé la valeur complète du sens.

Donc, pour estimer l'intensité et par là définir la tendance, nous déterminerons les attributs qui représentent d'une manière analytique la continuité, vu que la puissance ou l'impulsion qui génère la tendance est un continuum, ne pouvant être conçue autrement qu'en tant que source inépuisable. Ainsi, serons-nous amenés à établir de nouveau quatre attributs, à savoir : la convergence, la conséquence, la cohérence et la cohésion, que la Continuité synthétise en un tout, en leur donnant une forme simple qui les transcende. Il est évident que cette forme ne peut être que la forme simple de l'Un.

Passons maintenant à la définition de ces attributs⁵.

La *convergence* signifie l'intention vers le même but de plusieurs tendances disparates, c'est-à-dire la direction des tendances de telle sorte qu'elles visent un idéal commun. Donc, pour être convergent il faut avoir comme « *spiritus rector* » la même intention, tout comme l'infinité possible des nombres entre deux nombres réels intentionne vers la puissance infinie-actuelle du continuum.

La *conséquence* signifie l'observance et la conservation d'un lien entre les diverses tendances, donc la permanence d'une connexion plus ou moins étroite. En d'autres termes, être conséquent veut dire suivre un certain ordre des actes, dont la consécution s'accomplit par une relation implicative, ayant un certain degré de rigueur, telle une série de morphismes qui se succèdent en s'impliquant, pour structurer une catégorie algébrique.

La *cohérence* veut dire l'interpénétration plus rigoureuse des parties consécutives, si bien que chaque partie soit la conséquence d'une autre partie (pas nécessairement précédente). Ainsi, une chose est cohérente si elle possède une détermination exacte par rapport aux termes avec lesquels elle se trouve en relation, et de plus si l'exactitude est due à l'observance d'un principe majeur présupposé. Nous trouvons une telle exactitude déterminative, génératrice de cohérence, dans tous les raisonnements mathématiques.

La *cohésion* signifie la conformation et la contenance en un seul tout ou entier, structuré simplement dans sa totalité, par suite de la parfaite conjonction relationnelle. Cet entier existe de façon intégrale comme un individu, constitué de manière continue (sans aucun saut, ni lacune). Avoir de la cohésion veut dire être construit par des relations unificatrices strictes, donc édifier une seule structure rigoureusement inclusive, contenant ses éléments et formant corps commun avec eux (corps dans le sens de participation). Aussi, cette structure est-elle réfractaire à toute division, comme un idéal maximal qui inclut tous les idéaux d'un anneau local, sans être divisé par eux.

5. Toutes les définitions mathématiques ont été données dans *Esquisse d'une théorie arithmétique du sens et de la valeur* (en roumain), publié dans *Études et recherches mathématiques*, Bucarest, no 6, 1968.

Il est évident que la relation qui ordonne ces quatre attributs, à l'aide desquels nous évaluons l'intensité, c'est l'implication. En effet, chaque attribut implique toutes les propriétés des attributs précédents, ayant au surplus d'autres caractères propres par lesquels il dépasse ses prédécesseurs. Cette connexion implicative rend possible l'ordre croissant vers une unification toujours plus rigoureuse, que nous remarquons dans la série des quatre termes examinés. Par suite, on comprend sans difficulté qu'un tel mouvement unificateur doit aboutir à la forme simple du continuum. Aussi peut-on considérer ces termes comme des fonctions de la Continuité, sans oublier, toutefois, qu'ici nous avons affaire à une méthode, qui ne peut être qu'analytique.

Ainsi, nous espérons avoir montré qu'en estimant la tendance à l'aide de l'ensemble de la Continuité, on précise l'estimation de l'entendu, effectuée au moyen de l'ensemble de l'Un. De cette façon il est possible de trouver la valeur de l'entière structure synétique. Certes, les limites que tout article doit respecter nous empêchent d'entreprendre une analyse plus détaillée de l'intersection des deux ensembles. C'est une question que nous nous proposons de traiter dans un essai à part.

3. CRITÈRE DE L'UN ET DU MULTIPLE

Donc, nous avons constaté que le sens a deux caractères fondamentaux : l'intelligibilité et l'orientation. De même, notre recherche nous a montré que la valeur est fonction de l'intensité du contenu intelligible. Mais cette intensité est possible seulement si le sens s'oriente dans une certaine direction. En d'autres termes, la tendance doit suivre un certain mouvement, afin que l'intensité puisse compter comme facteur d'évaluation. Nous avons vu que ce mouvement en est un de concentration, assurant ainsi la continuité de la tendance. Cela nous permet d'établir une correspondance biunivoque entre les deux ensembles d'attributs (U et C), et de rendre la valeur de la structure synétique parfaite. Cette structure représente, en vérité, tout sens appartenant à la cogitation comme telle, c'est-à-dire à l'activité spirituelle pour laquelle la stricte puissance d'idéation suffit. A cet égard, nous avons l'exemple éloquent des mathématiques, vu que dans leur domaine rien ne saurait être *de facto* sans être en même temps (ou plu-

tôt au préalable) *de jure*. Et il n'y a point de relation mathématique qui ne se fonde toujours sur une relation mathématique. Il en résulte, donc, que la *quaestio facti* peut coïncider avec la *quaestio juris* ; mais pour que cela soit possible, le domaine de coïncidence doit être régie par le sens et la valeur seuls.

Cependant, nous savons fort bien qu'à côté des mathématiques pures il y a aussi les mathématiques appliquées dans un très vaste domaine, étranger à tout ordre idéal. Cette constatation nous permet d'inférer qu'en plus de l'activité synétique stricte, pour laquelle sens et valeur constituent l'ontologie même, on peut concevoir un ordre synétique appliqué à un domaine différent : la réalité. Cet ordre s'applique dans la mesure où il révèle la *signification* du réel. Mais il est évident que dans ce cas la structure synétique ne peut plus être celle que nous avons rencontrée jusqu'ici, car maintenant il s'agit d'un être qui existe indépendamment du sens dont il est porteur. En somme, dans la réalité aucun être n'a besoin de sens, non plus que de valeur, pour qu'il soit réel ; le seul *fait* lui suffit afin d'être comme tel. Les sciences sont les premières à le prouver, du moment qu'elles étudient ce qui est strictement *de facto*, en évitant par principe toute préoccupation justificative des phénomènes réels. Suivant nos recherches précédentes, la justification est due soit au sens, soit à la valeur. Certes, nous avons ici encore une preuve marquant la distinction entre les sciences, d'une part, et des disciplines comme : les mathématiques, l'art, la philosophie, la religion, d'autre part. Tous les éléments et les structures de ces disciplines ont leur fondement dans le même couple : (sens, valeur), nécessaire et suffisant pour l'existence.

Donc, la question qui s'impose à présent est celle de savoir en quoi consiste la structure synétique et comment se fait l'évaluation d'un être pour lequel le sens et la valeur ne sont pas essentiels. Il est vrai que l'aspect intelligible d'un tel être doit rester identique à celui du sens strict, car, ainsi que nous l'avons déjà montré et nous y reviendrons bientôt, nous sommes incapables d'entendre quoi que ce soit sans une activité unificatrice de l'esprit. Dès lors, ce sont toujours les attributs de l'Un, examinés plus haut, qui nous permettent d'estimer l'entendu ou contenu intelligible de l'être réel. Mais la situation n'est plus la même

quand on arrive à la tendance. Pour reconnaître la direction suivie par cette dernière, nous n'avons qu'à suivre le développement ontologique du réel. En analysant donc la réalité dans son mode d'être naturel, nous remarquons dès le commencement que c'est un composé variable, vu qu'aucun de ses éléments ne se trouve être libre, c'est-à-dire pur et simple, mais peut exister seulement dans des compositions. Cette remarque initiale de la complexité s'affermirait à mesure que nos recherches découvrent l'orientation synétique propre dans ce domaine. Ainsi, du fait que la réalité est complexe et variable, nous pouvons inférer qu'elle se développe par *multiplication*. En effet, le monde réel ne subsiste qu'en tant qu'il se multiplie. Pour couvrir l'entière activité de multiplication, nous avons à découvrir tous les actes multiplicatifs qui la composent. Aussi allons-nous procéder, une fois de plus, d'une manière analytique pour déterminer et formuler la tendance, dont l'intersection avec l'entendu nous permettra d'évaluer la structure synétique de la réalité.

Mais il n'est pas difficile d'observer que la multiplication consiste en quatre fonctions analytiques, formant une série ordonnée par implication croissante. Essayons de les expliquer en quelques mots.

La *multitude* signifie quelque chose de composé ou de complexe, ce qui dans le monde réel est non seulement un état de fait, mais aussi un caractère synétique. Sans doute, la multitude représente le premier signe de la direction dans laquelle la réalité tend, vu que c'est la fonction la plus élémentaire et commune, étant la propriété la plus répandue parmi les êtres réels. Mais c'est pour cette raison même que sa puissance de signification est la moindre.

La *multiplicité* signifie un accroissement synétique, et de cette façon pousse la tendance vers une valeur plus haute, car les chances de se perpétuer dans la réalité augmentent proportionnellement à l'impulsion multiplicative. On sait très bien que les plantes et les animaux défendent leurs espèces principalement par leur puissance de se multiplier. Cette puissance est, en effet, la dernière arme pour sauver la multitude. En vue de chaque être réel, l'activité de multiplication est une des plus précieuses.

La valeur de cette activité est d'autant plus grande, que l'être est moins développé.

Par conséquent, la multiplicité assure la persistance des espèces. Toutefois, cette persistance ne peut être stable ; elle existe comme perpétuelle transformation par des actes destructifs et ré-générateurs. Ainsi, la réalité est dans une fluctuation ininterrompue, grâce à la diversité des voies et à la variété des relations employées. Dans ce domaine rien n'est fixe et ankylosé, car être-réel signifie être-changeant, soit comme développement, soit comme destruction de l'être. Tout développement est, néanmoins, impossible sans une activité multiforme, vu que plus un individu agit en des formes multiples et diversifiées, plus son rang dans la hiérarchie des êtres est élevé. Donc, par *multiformité* nous devons entendre un repère synétique, marquant encore un degré que la tendance peut atteindre dans le monde réel.

Nous arrivons, enfin, à la dernière et, du point de vue valorique, à la plus importante des fonctions de la série : la *multilatéralité*. Son importance provient, en effet, de l'actualisation de la tendance en de nombreuses directions et de l'extension des structures ontiques, ramifiées pour embrasser le plus possible du domaine réel. Certaines de ces directions peuvent conduire vers des fins contradictoires, vu que la multilatéralité implique toutes sortes d'impulsions, capables d'arriver finalement à s'opposer et à se combattre réciproquement. Certes, le mouvement multilatéral tend à embrasser tout, mais il cherche à satisfaire cette tendance par un maximum de multiplication. En d'autres termes, ce mouvement s'efforce de comprendre l'entier, mais ne réussit qu'une extension plus ou moins large, car son processus est d'amasser une multitude de parties. Or, quel que soit le nombre des parties amassées, il ne peut signifier *un* entier, qui doit être conçu comme un ensemble ordonné (système). Aussi, avons-nous plus haut considéré l'entier comme un univers, et l'universalité comme capable de comprendre le système. A vrai dire, l'universalité procède par inclusion, et c'est par là qu'elle diffère totalement de la multilatéralité. D'ailleurs, cette manière de s'étendre pour couvrir l'entier à l'aide des parties est prouvée par les équations aux dérivées partielles, qui trouvent

les plus vastes applications dans les phénomènes de la nature, et constituent pour cette raison la théorie la plus importante de la physique-mathématique. On sait que dans cette théorie l'intégration se fait seulement au moyen des dérivées partielles, c'est-à-dire en totalisant les parties en vue d'obtenir l'entier. Sans doute, nous avons affaire ici plutôt à un développement, qu'à une inclusion authentique de l'entier.

Nous espérons avoir montré ainsi que les quatre fonctions : multitude, multiplicité, multiformité et multilatéralité sont disposées dans un ordre valorique croissant. En effet, l'homme ne représente-t-il pas le maximum de valeur dans le monde réel justement parce qu'il est multilatéral, étant capable du plus grand nombre de directions d'activité ? Mais on peut facilement observer que ces quatre fonctions sont les dérivées ou indices par lesquels un principe opère, de telle sorte qu'il dirige l'estimation de toute la réalité. Il est évident que ce principe ne peut être que le Multiple. Nous avons dit que le Multiple *dirige* l'estimation, c'est-à-dire la conduit, vu qu'il est principe seulement de la tendance, l'entendu étant déterminé par l'Un. Cependant, il ne serait pas trop difficile de démontrer que dans le domaine du réel, si on met l'accent sur l'objet de la relation déterminative sujet-objet qui donne ce domaine, la décision finale concernant le sens et la valeur devra appartenir au Multiple, et non pas à l'Un.

A vrai dire, l'apport de l'Un dans l'évaluation synétique de la réalité a un double aspect. D'une part, il y a le mouvement d'unification de la conscience, sans lequel — comme nous l'avons déjà montré — aucune pensée cohérente ne serait possible. D'autre part, chaque attribut de l'Un établit un niveau d'entendre les quatre attributs du Multiple. Certes, nous ne devons pas oublier que les attributs (ceux de l'Un, comme ceux du Multiple) sont ordonnés par implication. Aussi, quand nous parlons, par exemple, de l'universalité, ou de la multilatéralité, nous entendons *eo ipso* tous les autres attributs de la série respective. Donc, le plus bas niveau d'entendre est défini par l'unité. Cela veut dire qu'à ce niveau l'être est considéré simplement comme un tout composé ; partant, c'est le niveau des organismes inférieurs. Quant à l'évaluation effective, elle aura lieu suivant les attributs du Multiple. Et ce mode d'évaluer sera répété à tous les niveaux.

Le second niveau est celui de l'univocité (qui implique aussi l'unité), c'est-à-dire l'échelon sur lequel se trouve tout être ordonné en vue d'un certain dessein. On sait que des êtres relativement inférieurs peuvent atteindre un haut degré de vie organisée (par ex. les abeilles, les fourmis, etc.). Toutefois, leur pouvoir d'organisation est purement instinctif et ne laisse à la liberté qu'une marge infinitésimale. Aussi, leur puissance de signification est-elle très réduite. Cette puissance ne s'affirme intégralement qu'au niveau suivant : celui de l'unicité. C'est, en effet, à partir de ce niveau que nous pouvons parler d'autonomie ou puissance propre de signifier, c'est-à-dire de se justifier soi-même (selon nos définitions du paragraphe 2). Enfin, il est évident que la capacité de signifier est encore approfondie au dernier niveau, celui de l'universalité, car la signification s'avère maintenant capable de représenter un archétype, et partant d'être prise pour modèle. Ainsi, les attributs de l'Un forment une échelle de compréhension du réel, et chaque échelon est pourvu de quatre degrés de valeur, établis par les attributs du Multiple. Nous ne pouvons pas entrer ici dans les détails d'une telle évaluation ; cela nous entraînerait trop loin, et nous écarterait du strict sujet de cet article.

4. IMPLICATIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES

Essayons maintenant de considérer les implications cognitives de la théorie synétique de la valeur. En exprimant les relations épistémologiques, un fait significatif apparaît digne d'être remarqué : la valeur de la connaissance se révèle grâce à deux activités opposées. D'une part, cette valeur dépend de la puissance avec laquelle le sujet connaissant accomplit l'unité et l'univocité des actes de la conscience, donc de la concentration de cette conscience pour constituer une activité cohérente, dans laquelle toutes ses tendances convergent vers l'objet à connaître. D'autre part, la valeur de la connaissance est en fonction de la diversité multiforme de l'objet, ce dernier pouvant se manifester sous une multitude d'aspects, due à la multiplicité indéfinie de modes d'être réel. On remarque aisément quel est le domaine de l'Un et quel est celui du Multiple, et pareillement on comprend dans quel sens nous devons chercher la croissance en valeur. Les domaines respectifs, ainsi que les sens valoriquement croissants,

sont les mêmes que ceux qui furent constatés jusqu'ici dans l'étude de la théorie synétique de la valeur.

D'ailleurs, la signification profonde de l'acte d'unification de la conscience (le « *Je pense* ») ne pouvait échapper au regard critique de Kant, qui l'a développé à sa manière dans la théorie sur l'aperception transcendantale de la « Critique de la Raison Pure ». On observe, également, chez le philosophe de Königsberg, maintes références à la nature multiple de la donnée sensible (empirique) de la réalité, sans que toutefois il fasse des considérations valoriques, autant en ce qui regarde la puissance de synthèse unificatrice, qu'en ce qui concerne la multiplicité réelle. Mais la synthèse cognitive du « *Je pense* », sans laquelle tout acte de jugement épistémologique est impossible, présente d'autant plus d'intérêt que nous sommes à même de comprendre que la valeur de cette cogitation se trouve à l'intersection de l'Un et du Multiple, car elle est la résultante des deux mouvements inverses, mais directement proportionnels, d'unification et de multiplication. Il est évident, en effet, que toute connaissance devient d'autant plus valeureuse qu'elle concentre, unit et inclut une diversité plus multilatérale d'entités réelles, c'est-à-dire une multitude d'êtres naturels plus variés et plus étendus dans toutes les directions.

Quant au « *Cogito, ergo sum* » cartésien, il démontre que l'on ne peut avoir conscience du *sum* en partant de la multiplicité réelle, mais seulement de l'unité idéale de la conscience, que l'« *Ego cogito* » pré-suppose. Si nous interprétons l'*ergo* valoriquement, nous comprenons alors que l'unité, et aussi l'unicité du *sum*, c'est-à-dire de l'existant naturel, sont impossibles sans l'unité authentique et sans l'unicité véritable du *Cogito*, qui détermine l'individualité de l'être réel. La puissance d'idéation est, à cet égard aussi, immense : je ne saurais être unique que dans la mesure où « *Je pense* ». Autrement, c'est-à-dire en étant simplement réel, je ne puis être que singulier, la relation ontologique fondamentale de la réalité se déployant entre singularité et pluralité.

De plus, « *Je pense* » étant un acte intuitif, donc simple, il opère l'unification de la conscience, et par cette faculté même, soutenant la pensée entière, il rend possible la liberté de la

conscience. A vrai dire, la majorité des grands philosophes (Descartes, Kant, Husserl, Jaspers) n'ont pas manqué d'être conscients de l'importance et de la signification à valeur de principe de l'« *Ego cogito* ». Ainsi, en tant que puissance de concentration de tous les actes de la conscience, « *Ego cogito* » a deux implications majeures. La première est directe, notamment la conscience même, laquelle sans cet acte permanent n'aurait pas de cohérence, donc ne pourrait exister. La deuxième implication est indirecte : elle n'est autre que la liberté. En effet, une cogitation dépourvue d'une « fonction convergente » qui lui assure l'univocité, se dissiperait en équivoque et, *eo ipso*, ne serait plus libre. Se déployant en une multiplicité de sens, une telle cogitation tomberait facilement sous la contrainte des objets dans lesquels elle se laisserait diviser, diversifier, « multiplier ». Le divertissement de Pascal n'est-il pas encore à cet égard édifiant ? C'est pourquoi, il est nécessaire de maintenir une cohésion perpétuelle, que seul un acte unique — *Je pense* — peut accomplir, grâce à sa capacité d'être un fondement continu. Donc, il nous est permis de conclure que d'une part la conscience, comme résultante d'une activité autonome (la cogitation), et d'autre part la liberté, comme limite de la même activité, existent uniquement en tant qu'elles présupposent que subsiste un continuum. L'expression de ce continuum révèle la forme stricte de l'Un, donc de la Vérité, par l'acte fondamental *Ego cogito*.

CONCLUSION

Ainsi, nous constatons que les implications cognitives du synétisme valorique nous ont ramené de nouveau à l'antique problème de l'Un et du Multiple. Mais alors, si autant la théorie du sens et de la valeur, que celle de la connaissance jugent « dans les limites » de la proportion Un — Multiple, nous nous rendons compte de l'importance philosophique de cette proportion. Il y a, cependant, une condition à remplir si l'on veut que la relation entre l'Un et le Multiple puisse encore présenter de l'intérêt pour la philosophie. En effet, les conclusions auxquelles nous sommes parvenus au cours de l'article impliquent un changement dans la manière de traiter l'antique problème. Ce changement n'est pas difficile à découvrir : le problème n'est plus posé en termes

ontologiques, mais en termes de *sens* et de *valeur*. Cela nous permet de construire une méthode à implications infinies sur les assises de l'Un et du Multiple. C'est la seule condition qui s'impose pour ressusciter de leur sommeil séculaire ces deux idées philosophiques majeures. Mais c'est une « *conditio sine qua non* ».

Bucarest

Autour de Merleau-Ponty : Deux lectures de son oeuvre

Geraets, Th. F. *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*. La genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, 212 pp.

Madison, G. B. *La Phénoménologie de Merleau-Ponty*. Une recherche des limites de la conscience, Paris, Klincksieck, 1973, 283 pp.

G. B. Madison et Th. F. Geraets

Volume 2, numéro 1, avril 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203024ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203024ar>

[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

Madison, G. B. & Geraets, T. F. (1975). Autour de Merleau-Ponty : Deux lectures de son oeuvre / Geraets, Th. F. *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*. La genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, 212 pp. / Madison, G. B. *La Phénoménologie de Merleau-Ponty*. Une recherche des limites de la conscience, Paris, Klincksieck, 1973, 283 pp. *Philosophiques*, 2 (1), 103–123. <https://doi.org/10.7202/203024ar>

ÉTUDES CRITIQUES

AUTOUR DE MERLEAU-PONTY : DEUX LECTURES DE SON OEUVRE

GERAETS, Th. F. *Vers une nouvelle philosophie transcendante*. La genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, 212 pp.

MADISON, G. B. *La Phénoménologie de Merleau-Ponty*. Une recherche des limites de la conscience, Paris, Klincksieck, 1973, 283 pp.

I

SUR L'INTERPRÉTATION DE MERLEAU-PONTY de Th. F. GERAETS

par G. B. Madison

EN PUBLIANT IL Y A TROIS ANS son admirable étude sur l'oeuvre de jeunesse de Merleau-Ponty, M. Geraets a rendu un grand service au public philosophique et à ceux, toujours plus nombreux, qui s'intéressent à l'oeuvre magistrale de Merleau-Ponty, « le plus grand des phénoménologues français », comme disait Paul Ricoeur. Ce livre est un modèle de recherches historiques et constitue l'étude la plus importante et la plus détaillée de cette époque de la pensée du philosophe français.

Le livre de M. Geraets se recommande pour plusieurs raisons, mais son intérêt majeur tient à ce qu'il nous présente une analyse détaillée et suivie de la recherche de la part du philosophe d'une *méthode* appropriée. Le titre même du livre souligne clairement l'intérêt de Geraets dans cette question de méthodologie. Son souci principal est de nous montrer comment Merleau-Ponty en est finalement arrivé à la conception de la

philosophie qui sera ensuite mise à l'épreuve dans la *Phénoménologie de la perception* (désigné désormais par le sigle PP). Comme nous le montre Geraets, la motivation profonde de la pensée chez Merleau-Ponty était dès le début d'ordre « existentialiste ». Merleau-Ponty incarnait la vieille tradition de la philosophie française morale, et, comme le dit Sartre, le jeune Merleau-Ponty était très pascalien de tempérament. Cependant Merleau-Ponty poursuivait une carrière académique. C'est dire qu'il se trouvait dans l'obligation de s'arranger avec la philosophie des écoles. D'un côté, il y avait la philosophie criticiste, de l'autre le réalisme traditionnel. Mais ni l'une ni l'autre ne lui semblait en état de rendre justice aux récentes découvertes dans les domaines de la physiologie et de la psychologie auxquels il avait commencé à s'intéresser (voir, en appendice au livre de Geraets, le texte de Merleau-Ponty, « La nature de la perception »). Ce dont avait besoin Merleau-Ponty, c'était donc d'un moyen d'échapper aux deux alternatives classiques d'intellectualisme et d'objectivisme, d'idéalisme et de réalisme. Il lui fallait une méthodologie qui lui permettrait de réaliser ses intérêts existentialistes, mais qui serait plus qu'une simple réflexion personnelle dans le genre marcelien, c'est-à-dire un appareil conceptuel qui lui permettrait justement non pas de contourner les philosophies alors dominantes, mais d'entrer en plein débat avec elles et finalement de les réfuter. En bref, ce que cherchait Merleau-Ponty, c'était une « troisième voie » entre l'idéalisme et le réalisme, entre la philosophie criticiste et la science objectiviste (voir par ex. le texte cité pp. 36-7). C'est, nous dit Geraets, dans cette situation d'ambiguïté méthodologique qu'était plongé Merleau-Ponty jusqu'en 1939. C'est ce que Geraets appelle l'« hésitation » de Merleau-Ponty qui ne voulait « ni renoncer à toute philosophie transcendente, ni assumer définitivement le point de vue de la conscience transcendente constituante » (p. 2). Merleau-Ponty ne voulait adopter intégralement ni le point de vue du spectateur étranger en vigueur dans les sciences ni l'idée d'une conscience transcendente souveraine et constituante de l'idéalisme. En somme, Merleau-Ponty voulait maintenir la tradition transcendente en philosophie, tout en rejetant ses aspects idéalistes, inacceptables pour lui. Comment Merleau-Ponty a-t-il pu surmonter cette « hésitation » ?

La thèse de M. Geraets, développée dans le dernier chapitre de son livre — chapitre qui constitue une bonne étude du rapport du jeune Merleau-Ponty avec Husserl — consiste à situer au début de 1939, à la suite d'une prise de conscience plus approfondie de l'oeuvre du dernier Husserl, le moment où Merleau-Ponty a pu « accomplir ce pas décisif » (p. 134). Ce serait sa découverte chez Husserl lui-même d'une sorte de « philosophie de l'existence » qui l'aurait amené à franchir « un seuil important » (p. 134). C'est dire que ce changement serait intervenu après *La Structure du comportement* (désigné désormais par le sigle SC), ouvrage terminé en 1938. Selon Geraets, la SC est un « livre difficile » (pp. 31-2, 39), car l'attitude de l'auteur y est équivoque et au cours du livre se produit un « changement de méthode » qui « n'est pas clairement reconnu par l'auteur même » (p. 39). Ce changement de méthode auquel se réfère Geraets, c'est le passage d'une considération de la perception vue du dehors à une élucidation de la perception vécue du dedans, le passage, en somme, au point de vue transcendantal. Cependant dans la SC Merleau-Ponty n'arrive pas à distinguer très clairement entre le point de vue transcendantal et l'idéalisme ou le criticisme tout court, qu'il refuse toujours d'endosser. C'est dire que la position de Merleau-Ponty y est assez ambiguë. Comme le dit Geraets : « Il semble que Merleau-Ponty, avant 1939, n'a pas vu comment il serait possible de développer une philosophie transcendentale si l'on renonce à l'idée d'une conscience constituante universelle » (p. 130). Si donc, comme le dit Geraets, dans la SC « phénoménologie et idéalisme transcendantal sont... vraiment envisagés comme une même forme de philosophie » (p. 90), le changement important intervenu en 1939 consisterait en ceci que Merleau-Ponty ait pu — ou soit venu à croire qu'il le pouvait — dissocier les deux. Ce qui aurait suggéré à Merleau-Ponty cette possibilité, ce serait sa découverte chez Husserl même — c'est-à-dire chez une philosophe qui passait pour un idéaliste — des notions « existentielles » de *Lebenswelt*, de monde de la vie et d'intentionnalité opérante. Je reviendrai dans un instant sur ce point, car il me fournira un point de départ pour ma critique, mais pour le moment je dois admettre que la thèse de Geraets est dans l'ensemble très plausible et son argumentation convaincante. Ce qui lui donne du poids, c'est qu'il existe incontestablement

blement une différence entre la SC et la PP. La seconde n'est pas le simple prolongement de la première, mais reprend l'analyse de la perception à un niveau différent, supérieur. C'est dire qu'il y a un décalage entre les deux livres, et on peut donc supposer avec Geraets que quelque chose d'important s'est produit dans l'esprit de l'auteur entre les deux, et l'hypothèse la plus probable, c'est que la cause de ce changement était la lecture plus approfondie de Husserl.

En plus de préciser de cette manière la nature du changement chez Merleau-Ponty, M. Geraets nous dit que l'attitude fondamentale qui est alors apparue en 1939 « régit et rend compréhensible l'ensemble de son oeuvre ultérieure » (p. 3). La lecture de Husserl aurait permis à Merleau-Ponty de « trouver l'attitude philosophique fondamentale qu'il gardera toute sa vie » (p. 171). Or, c'est justement au sujet de cette affirmation que j'aimerais interroger M. Geraets. Il me semble qu'il y avait chez Merleau-Ponty un changement encore plus important que celui qu'analyse d'une façon admirable Geraets, et que ce changement est celui qui est intervenu entre la PP et *Le visible et l'invisible* — de sorte que l'attitude philosophique assumée par Merleau-Ponty en 1939 n'en est justement pas une « qu'il gardera toute sa vie ». Autrement dit, M. Geraets essaie de nous montrer comment Merleau-Ponty a réussi en 1939 à naviguer entre le Scylla et le Charybde de l'idéalisme et du réalisme. Bien que Merleau-Ponty ait alors tenté le passage, je ne suis pas si sûr qu'il n'ait pas plutôt échoué sur les rochers. Pour donner du poids à cette objection, je dois essayer d'indiquer ce que j'estime être une insuffisance radicale de la position acquise en 1939 et exprimée dans la PP.

La difficulté de la PP tient justement à mon avis à la relation que Merleau-Ponty garde envers Husserl. Cette relation est ce qu'il y a de plus équivoque. Alors que Merleau-Ponty croyait discerner une « philosophie existentielle » chez Husserl, toute l'évidence indique que Husserl n'a jamais renoncé à son désir d'élever la philosophie au rang d'une science absolue. Mais si Husserl garde la notion de la philosophie comme science, il garde aussi nécessairement les concepts qui en découlent, dont notamment la notion de la conscience transcendente consti-

tuante. C'est dire que la philosophie de Husserl est restée jusqu'à sa fin une philosophie de la conscience et un idéalisme intégral. Il n'y a jamais eu chez Husserl lui-même ce que Merleau-Ponty pourtant appelle « l'existentialisme de la dernière période ». Parler de l'« existentialisme » en ce qui concerne Husserl, c'est à mon avis ne parler que d'une pure fiction (ou alors c'est faire plutôt de la philosophie que de l'histoire de la philosophie). Je ne dis pas que Merleau-Ponty ait complètement méconnu la philosophie husserlienne (le texte cité p. 58 indique le contraire, c'est-à-dire une reconnaissance par Merleau-Ponty du caractère fondamentalement idéaliste de Husserl), mais seulement qu'il ne voulait ou ne pouvait croire que Husserl n'était que l'idéaliste qu'il était. S'il l'avait pensé, il n'aurait sans doute pu trouver chez lui le secours et l'encouragement dont il avait besoin pour continuer dans sa tentative de surmonter l'idéalisme de l'intérieur. Il est d'ailleurs très significatif que c'est pour une grande part, comme le montre Geraets, à travers Fink que Merleau-Ponty a lu Husserl. C'est peut-être là la source principale de sa lecture existentialisante de Husserl. La tentative de Fink d'« existentialiser » Husserl sans pourtant briser les cadres de la pensée husserlienne a dû exercer une grande attraction sur Merleau-Ponty. Mais c'est justement cette tentative de plier l'idéalisme transcendantal husserlien aux exigences d'une pensée existentialiste que j'estime impossible.

Il est vrai qu'on peut trouver chez le dernier Husserl des notions « existentielles », telle que celle de la *Lebenswelt*, mais l'erreur de Merleau-Ponty était de croire qu'on puisse développer comme il le faut ces notions à l'intérieur de la pensée transcendantale, à l'intérieur de la phénoménologie intentionnelle idéaliste. Merleau-Ponty a essayé de faire un compromis entre l'analyse intentionnelle-constitutionnelle de Husserl et la philosophie existentialiste. Ce compromis n'est pas tenable, et le tenter c'est se condamner à une philosophie de l'ambiguïté, voir même à une *philosophie ambiguë*, mauvaise¹. Ainsi, voulant sauvegarder la

1. Comme Kierkegaard vis-à-vis de Hegel, Merleau-Ponty dans sa réaction contre l'idéalisme transcendantal de Husserl n'arrive dans la PP qu'à élaborer une philosophie de la *conscience malheureuse*. Or une telle philosophie ne représente pas une rupture avec l'idéalisme, car elle continue à partager ses présuppositions de base (et c'est pour cette raison qu'en réagissant contre l'optimisme idéaliste elle se préoccupe du *malheur* de la conscience).

philosophie transcendente traditionnelle tout en la dissociant de l'idéalisme, Merleau-Ponty cherche à donner une nouvelle définition du transcendantal. Le « véritable transcendantal » pour lui n'est plus l'Ego transcendantal constituant, c'est le sujet corporel ou plus précisément, *l'expérience vécue*, perceptive, préreflexive. Mais parler comme Merleau-Ponty d'un apriori concret, facticiel ne peut avoir beaucoup de sens philosophique en fin de compte (c'est-à-dire dans la tradition rationaliste à laquelle il continue tout de même d'adhérer), et l'impossible mélange de transcendantalisme et d'empirisme le rend vulnérable aux critiques venant des véritables transcendentalistes² ainsi que d'authentiques empiristes³. Merleau-Ponty rejette le point de vue extérieur pour celui de l'intérieur (cf. p. 186) — ceci en accord avec la philosophie transcendente traditionnelle — mais son originalité par rapport à la tradition consiste en ceci qu'il essaie de « désintellectualiser » cet intérieur ; le véritable transcendantal est non pas la conscience intellectuelle mais la conscience perceptive, l'expérience vécue. Tout cela est, si je peux m'exprimer ainsi, une révolution de palais, une révolution *à l'intérieur* de l'idéalisme et qui n'arrive pas pour cette même raison à remettre en question l'idéalisme en tant que tel. Ce que Merleau-Ponty ne voyait pas en 1939 et dans les années 40 : c'est que *la simple substitution d'une philosophie de l'expérience à une philosophie de la conscience ne change rien quant aux structures de base de cette philosophie*. La philosophie de l'expérience vécue de Merleau-Ponty opère avec toutes les présuppositions d'une philosophie de la conscience ; c'est toujours les mêmes présuppositions idéalistes qui y sont à l'oeuvre. Le monde, par exemple, est toujours « subjectivisé » ou « relativisé » et l'être est toujours

-
2. Voir par ex. le livre de Joseph MOREAU, *L'horizon des esprits : Essai critique sur la Phénoménologie de la perception*, Paris, P.U.F., 1960, ainsi que mon article, *The Ambiguous Philosophy of Merleau-Ponty*, à paraître dans *Philosophical Studies* (Ireland).
 3. Voir par ex. le livre de Jean PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1968. En plus, la position philosophique de la SC et de la PP ne me semble pas capable de servir de base pour une véritable médiation entre les sciences objectives de l'homme et la philosophie ou de l'instaurer ; voir mes articles : *Le postulat d'objectivité dans la science et la philosophie du sujet*, *Philosophiques*, vol.1, no 1, avril 1974, pp. 107-139 et *Ricoeur et la non-philosophie*, *Laval théol. et phil.*, vol. XXIX, no 3, octobre 1973, pp. 233-237.

défini comme l'être-pour-un-sujet, même si ce sujet est maintenant le corps propre et non plus l'Ego transcendantal. Dans la PP le dualisme cartésien continue à exercer ses ravages. L'une des plus pertinentes critiques adressées à Merleau-Ponty à l'époque est, à mon avis, celle de Jean Beaufret qui disait qu'à son sens Merleau-Ponty n'avait pas été *assez* radical, car toute la question est de savoir si la phénoménologie pleinement réalisée n'exige pas l'abandon du vocabulaire idéaliste que la PP garde malgré tout. Ni en 1939, ni dans la PP, Merleau-Ponty n'est encore arrivé à sortir véritablement de la tradition idéaliste.

Dans un texte récent Michel Henry écrit les propos suivants que j'appliquerais pour ma part à la philosophie de l'existence, au « transcendantalisme existentiel » de la PP :

Pour autant que le sens, tout sens possible en général, est constitué par une conscience, la question du sens de l'existence se meut dans un cercle dès que ce qui est pensé sous le terme d'existence n'est rien d'autre en réalité que la conscience. Il est vrai que la philosophie de l'existence s'est, en son projet, définie contre la philosophie classique de la conscience, mais on peut douter qu'elle ait pu mener à bien un tel projet. C'est ce qui devient évident quand il apparaît que la structure ontologique originelle de l'existence définie comme transcendance et comme intentionnalité ne fait justement rien d'autre que reprendre la structure de la conscience elle-même, traditionnellement comprise comme relation à l'objet, comme représentation⁴.

Ce cercle vicieux de la philosophie de la conscience auquel se réfère M. Henry, c'est, je le soutiens, ce dont Merleau-Ponty a pris pleine conscience vers la fin de sa vie et sur quoi il a voulu alors s'expliquer. Ce texte en témoigne : « Les problèmes posés dans *PbP* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction 'conscience' — 'objet' — »⁵. Comme cette tentative de Merleau-Ponty d'échapper une fois pour toutes à l'idéalisme constitue le sujet central de mon livre⁶, je n'entrerai pas ici dans les détails ;

4. Michel HENRY, *Phénoménologie de la conscience, Phénoménologie de la vie*, à paraître prochainement dans *Sens et existence*, une collection d'articles en l'honneur de Paul Ricoeur réunis sous ma direction et publiée par les Éditions du Seuil.
5. *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 253.
6. *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris, Éditions Klincksieck, Publications de l'Université de Paris X, 1973.

je voudrais seulement dans ce qui suit et pour terminer jeter un regard contemporain sur l'itinéraire de Merleau-Ponty afin de soulever la question de sa pertinence actuelle.

M. Geraets dit que dans la SC Merleau-Ponty n'est pas encore arrivé à réconcilier ou à dépasser d'une façon résolue l'alternative du réalisme et de l'idéalisme. On peut donc dire que ce livre échoue dans sa tentative. Or, je dirais pour ma part que la PP échoue aussi, cette fois-ci à un niveau supérieur. Mais quand échoue la PP, c'est alors la philosophie transcendente qui se trouve elle-même radicalement remise en question. Geraets dit que « depuis Kant on ne saurait plus concevoir une philosophie, digne de ce nom, qui ne serait plus transcendente » (p. 87), mais il me semble que c'est justement cela dont commençait à douter Merleau-Ponty vers le milieu des années 50. Quand on essaie résolument d'échapper à l'idéalisme, c'est en réalité de la philosophie traditionnelle qu'on commence à se distancer, et c'est elle qui devient suspecte. C'est dire qu'on commence alors à s'interroger sur la possibilité même de la philosophie. C'est l'entreprise philosophique qui est elle-même remise en question. « Notre état de non-philosophie — La crise n'a jamais été aussi radicale », écrivait Merleau-Ponty en 1959, vingt ans après le « pas décisif » de 1939⁷. Et il se demande : « Fin de la philosophie ou renaissance ? » En tout cas, ce qui pour Merleau-Ponty avait touché à sa fin, c'est la phénoménologie intentionnelle, que ce soit sous forme idéaliste ou existentialiste. C'est dans une situation de détresse qu'il se trouvait alors, acculé à la nécessité de frayer un chemin en pays inconnu, au-delà de la tradition.

Dans un ouvrage récent, G. Granel écrit au sujet de la phénoménologie husserlienne :

Il est possible, et il est même certain que cette philosophie-là aussi finira, et même elle a déjà fini ; son essai de survie en tant qu'école philosophique, ou bien a produit des Epigones, ou bien conduit à la mise à mort rituelle du Père, que Merleau-Ponty était en train de commettre, pieusement et impitoyablement, et qui serait chose faite s'il n'était mort lui-même...⁸

7. *Le visible et l'invisible*, p. 219.

8. GRANEL, G., *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, p. 103. Le texte continue ainsi : « ... mort lui-même

Comme le premier « pas décisif » chez Merleau-Ponty que nous a relaté M. Geraets était effectué grâce à la lecture de Husserl, de même je dirais que le second pas décisif que commence à réaliser *Le visible et l'invisible* était dû à la lecture du dernier Heidegger. Comme le remarque Granel : « ... la lente ascension de Merleau [sic] dans et vers la pensée l'avait conduit en un 'lieu' étrangement voisin du lieu heideggerien⁹. » Mais sur ce rapport du dernier Merleau-Ponty avec Heidegger, comme d'ailleurs avec Husserl, il faut bien s'entendre.

C'est pour moi un fait incontestable que Merleau-Ponty avait à la fin pris nettement ses distances envers Husserl et la tradition elle-même, mais ce n'est pas dire qu'il soit devenu « heideggerien ». Au contraire, l'intérêt que peut avoir pour nous aujourd'hui l'oeuvre finale et non-finie de Merleau-Ponty, c'est qu'on y trouve une tentative de dépasser la philosophie traditionnelle en général et la phénoménologie husserlienne en particulier, tout en ne versant pas dans les excès de « mysticisme » qui sévissent dans le dernier Heidegger. Si Heidegger nous montre un chemin conduisant au-delà de la philosophie traditionnelle, de l'idéalisme, Merleau-Ponty nous en indique un autre, une « route alternative » qui est peut-être plus praticable et plus prometteuse que celle de Heidegger, un chemin qui, contrairement à celui de Heidegger, ne mène *pas* nulle part. En effet, tandis que Heidegger, dans sa réaction contre la tradition, semble rejeter tout souci de *méthode* (une obsession, dirait-il, de la tradition et un exemple de son subjectivisme), et se débarrasse tout simplement du souci de validation et de justification de ses propos, Merleau-Ponty, *toujours fidèle en ceci à Husserl* et à la philosophie traditionnelle, tente de *justifier* son dépassement de la tradition. Il est significatif à cet égard que Heidegger abandonne le terme « philosophie » alors que Merleau-Ponty le garde et parle d'une « nouvelle philosophie » qui est à faire¹⁰. Merleau-Ponty voulait dépasser le dogmatisme de la philosophie traditionnelle et de

(mais cette fois non pas d'une mort essentielle, d'une mort 'factice' au contraire, qui fait pour nous un trou autour duquel nous nous trouvons privés de notre propre pensée, qui était en train de venir à nous par lui, et que nous n'aurons peut-être pas la force de faire venir à nous par nous seuls, et en tout cas jamais sous ce visage) ».

9. *Ibid.*, p. 114.

l'husserlianisme qui réduit l'Être à ce que nous pouvons en savoir, mais il s'opposait à l'idée que le penseur de l'Être est condamné à un silence éloquent ou à la poésie oraculaire. La critique à peine formulée que Merleau-Ponty adresse à Heidegger tourne autour de cette question de méthode. Pour lui, Heidegger nous condamne au silence, car il cherche « une expression directe du fondamental » et ignore ainsi « les miroirs de l'Être »¹¹. Contrairement à Heidegger, Merleau-Ponty se préoccupait des approches de l'Être, de son insertion dans l'expérience phénoménale, vécue, des questions de méthode et du langage propre à une philosophie de l'Être. La pensée de Merleau-Ponty est toujours restée une « philosophie », car elle restait consciente de son caractère *humain* et résistait à la tentation de l'hybris heideggerien qui érige la pensée du penseur en pensée de l'Être et fait du langage le langage de l'Être, dans le mode du *genitivus subjectivus*. Pour Merleau-Ponty ce n'est pas la Langue qui parle ; c'est plutôt l'homme, bien que dans cette activité humaine c'est finalement l'Être qui s'exprime¹².

Merleau-Ponty en est finalement venu à surmonter le dogmatisme philosophique et aussi le mutisme ontologique en concevant la philosophie comme *interrogation humaine*. Dans sa dernière oeuvre c'est sur le sens même de l'interrogation philosophique qu'il s'interroge, d'une façon résolue et méthodique. Treize ans après sa mort, cet itinéraire qui se perd dans la nuit n'a rien perdu de sa pertinence et de son pouvoir de nous instruire et de nous inspirer dans notre détresse actuelle. Les modes passent, mais la chose, cela même qui donne à penser, cela demeure.

McMaster University

10. *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968, p. 144.

11. *Ibid.*, p. 156.

12. Heidegger écrit : « ... die Sprache kein Werk des Menschen ist: die Sprache spricht. Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht. Diese Sätze sind nicht die Ausgeburt einer phantastischen 'Mystik'. » « Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über 'Das Problem eines nichtobjektiveirenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie », in *Les Archives de Philosophie*, 1969, p. 404. On aimerait pourtant avoir plus que des assurances : on aimerait savoir exactement pourquoi et comment de tels propos ne relèvent pas d'une mystique fantaisiste.

2

MERLEAU-PONTY SELON MADISON

par Th. F. Geraets

Gary Brent Madison s'est proposé de dévoiler, — dans une reprise interprétante, plutôt que dans une présentation ou un commentaire, — l'intention fondamentale ou le sens profond de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty (pp. 20-21). L'étude est chronologique dans sa présentation (p. 18), mais régressive dans sa visée méthodique : il s'agit d'une lecture « ontologique » de l'oeuvre de Merleau-Ponty (pp. 9, 20). La structure du livre est très simple : l'auteur montre comment s'est fait le passage de la phénoménologie « positive » des deux premiers ouvrages (ch. I) à l'ontologie « négative » des derniers écrits (ch. V) en interprétant ce que Merleau-Ponty a écrit, à différents moments, sur la peinture (ch. II), sur le langage (ch. III) et sur la philosophie (ch. IV).

Le sens du passage à l'ontologie est décrit dans les termes suivants : « une radicale mise en question », l'établissement d'un « tout nouveau point de départ », « une reprise totale de la *Phénoménologie (de la perception)* qui la transpose tout entière dans un tout autre champ où seulement les thèses de ce premier grand livre reçoivent leur vraie et ultime signification » (p. 182). « Il ne s'agit pas d'une réfutation ou d'un abandon » (l.c.), mais d'une prise de conscience, par la phénoménologie, de ses limites — qui sont celles d'une « philosophie de la conscience et de ce qui est immanent à elle » (pp. 204, 18). Cette prise de conscience se fait « de l'intérieur de la conscience (on ne peut évidemment pas en sortir) ... » (p. 245) ; mais « en pensant sa propre cécité » (p. 209) la conscience pense l'Être et le « positivisme phénoménologique » se transforme en « ontologie négative » (p. 208). Il faut reconnaître que ce passage et cette transformation, — même si l'interprète se refuse d'y voir une réfutation ou un reniement (pp. 217, 182), — contiennent bien pour lui un élément de négation. Ce qui est nié, c'est la prétention de la « première philosophie » de Merleau-Ponty de se fonder et de

reposer sur elle-même en tant que phénoménologie positive (pp. 209, 203). Ce qui est nié, c'est l'affirmation de notre communication corporelle avec le monde « comme un fait brut et sans fondement intelligible » (p. 184), comme un fait « contingent » (p. 17, *passim*), « dernier » (pp. 69, 135), « irrationnel » (p. 108), produit du hasard (p. 84-85).

Cette thèse de la contingence serait fondée sur « une bifurcation fondamentale et irréductible (mais toujours dialectique) de la conscience et du monde » (p. 193). Ainsi c'est « la notion même d'intentionnalité, le rapport intentionnel conscience-monde » (p. 199), le rapport intentionnel en tant que corrélativité (pp. 47, 50, 52, 53, 184, 199), qui sera remis en question. L'analyse intentionnelle des actes (pp. 185, 200, 202, 205) sera remplacée par la description d'une intentionnalité « toute nouvelle », « intérieure à l'Être » (p. 202) : « On voit par là comment la notion d'intentionnalité présentée dans la PP a été radicalement transformée ». (p. 189, n. 16), « C'est ainsi que Merleau-Ponty dépasse finalement un préjugé husserlien qui a toujours été une des grandes sources d'ambiguïté dans sa propre pensée, à savoir celui selon lequel l'être, c'est être un objet, c'est-à-dire un corrélatif de l'intentionnalité du sujet ». (p. 218)

Certes, dès la *P.P.* Merleau-Ponty a « refusé la notion d'un Ego transcendantal constituant », mais ce refus semble le condamner à « un va-et-vient incessant » entre le corps propre et le monde « sans qu'on touche jamais à la source ultime de ce rapport dialectique », à ce qui « justifie » la concordance nécessaire entre ces deux termes (p. 238, n. 10). C'est justement quand Merleau-Ponty trouve la source ou le fondement de ces deux « relativités » (la « conscience » ou le corps propre et l'« objet » ou le monde perçu) dans l'Être, qu'il passe d'une phénoménologie qui lui avait paru se suffire à une ontologie (p. 239, n. 10). « L'origine fondamentale de la vérité ou du sens, il ne le conçoit plus comme le rapport dialectique et gratuit du sujet au monde, et le thème de sa pensée n'est plus l'« être au monde », mais l'« Être ». » (p. 182, n. 12) (Voir p. 181, n. 12 pour une description complète du développement de la pensée de Merleau-Ponty en trois périodes.) Cette interprétation suscite des questions se rapportant à trois domaines : à la « première philosophie » de

Merleau-Ponty, à son interprétation de Husserl dans les ouvrages du début, du milieu et de la fin, et à la notion de l'Être dans les derniers écrits.

Quant à la « première philosophie », — pour déterminer dans quelle mesure il s'agit d'une phénoménologie que l'on peut encore qualifier de « philosophie de la conscience », il faudrait :

- a. — approfondir la distinction entre « conscience » et « expérience » ;
- b. — mesurer l'écart entre l'intentionnalité d'actes, sur laquelle porte l'analyse intentionnelle, et l'intentionnalité opérante, privilégiée par Merleau-Ponty dès la PP ;
- c. — dégager le sens et les limites de la corrélativité entre le percevant et le perçu ;
- d. — déterminer dans quel sens exactement la contingence souvent affirmée indique la négation d'un fondement.

Il me semble que Madison n'a pas complètement échappé à l'un des dangers inhérent à une lecture régressive, — celui de voir la « première philosophie » trop comme « manque » de ce qui constituerait la substance de la dernière philosophie, et d'accentuer ainsi outre mesure le contraste entre les deux.

Certes, Merleau-Ponty critique lui-même ses premiers ouvrages, notamment la PP : « Les problèmes posés dans la *Ph. P.* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction 'conscience' — 'objet' — » (VI 253) « Les problèmes qui demeurent après cette première description : ils tiennent à ce que j'ai gardé en partie la philosophie de la 'conscience'... » (VI 237). Mais il n'est pas exclu que cette critique est quelque peu exagérée, et que, — comme dans le cas de sa critique du Cogito tacite, — il faudra dire, avec Tilliette, que « Merleau-Ponty se calomnie rétrospectivement »¹. Il faudra, en tout cas, se demander *comment exactement* la distinction « conscience » — « objet » a servi de point de départ et dans quel sens Merleau-Ponty aurait gardé *en partie* la philosophie de la conscience.

1. TILLIETTE, X., *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Seghers, Paris, 1970, p. 91.

Selon moi, une seule réponse doit être donnée aux deux questions à la fois : la langue philosophique de la *PP* est celle d'une philosophie de la conscience. Tout ce *système* linguistique est articulé autour de la distinction radicale « conscience »-« objet », mais l'*usage* que Merleau-Ponty fait de cette langue vise justement à remettre en question cette distinction même. L'entre-deux que Merleau-Ponty veut faire ressortir ne peut ainsi être exprimé qu'indirectement, principalement par des négations ; et c'est pourquoi il n'est peut-être pas possible de saisir le sens des deux premiers ouvrages de Merleau-Ponty en les soustrayant à « la double polémique dans laquelle s'épuise une partie de l'énergie de Merleau-Ponty »². Cette « première description » (VI 237) devait rester inadéquate, car la « partie » de la philosophie de la conscience que Merleau-Ponty y a gardée est une « partie totale » : sa langue ou, dans la terminologie d'Eric Weil, sa « catégorie »³. Ce n'est pas négligeable, surtout pour une philosophie qui insiste tellement sur l'unité de la pensée et de la parole, — mais cela ne doit pas nous faire oublier que c'est à travers la décentration, la déformation cohérente de la langue husserlienne que s'enseigne peu à peu l'intention significative du discours de Merleau-Ponty⁴. Elle s'enseigne ainsi à nous, lecteurs, mais aussi à l'auteur même (cf. S 115). « Ce que nous *voulons dire* n'est pas devant nous, hors de toute parole, comme une pure signification. Ce n'est que l'excès de ce que nous vivons sur ce qui a été déjà dit ». (S 104). Ce que j'ai appelé « l'attitude philosophique fondamentale » de Merleau-Ponty⁵ c'est justement cet excès du vécu, c'est l'intention significative qui *s'exprime*, plutôt de façon indirecte dans la *PP*, de façon plus directe dans les derniers écrits.

Revenons aux quatre points que nous avons soulevés en ce qui concerne la « première philosophie » :

a. — La distinction entre « conscience » et « expérience ».

2. RICOEUR, P. dans sa Préface du livre de Madison, *o.c.*, p. 9.

3. WEIL, E., *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1950, pp. 71 ss.

4. Cf. *Signes*, p. 144.

5. GERAETS, Th. F. *Vers une nouvelle philosophie transcendante*, la genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la *PP*, Nijhoff, La Haye, 1971, p. 171.

Il est clair que, pour Merleau-Ponty, le terme « conscience » tend à garder l'aspect d'extériorité, exprimé le plus clairement par l'idée du spectateur étranger. Le terme « expérience » par contre exprime bien « la communication d'un sujet fini avec un être opaque d'où il émerge mais où il reste engagé » (PP 253). Il y a ainsi, — outre l'intériorisation du point de vue par rapport au point de vue extérieur qui domine la SC, — ce que Madison appelle une « désintellectualisation » de cet intérieur (cf. ici, p. 108). Mais on est en droit de se demander si un tel déplacement de l'instance transcendantale à l'intérieur du sujet est véritablement tout ce que Merleau-Ponty entend exprimer.

Le « véritable transcendantal », ce n'est pas la *conscience* perceptive, le *sujet* percevant, le corps propre, — c'est « la vie ambiguë où se fait l'*Ursprung* des transcendances » (PP 418). Certes, Merleau-Ponty parle encore de « subjectivité transcendantale », pour dire qu'elle est « une intersubjectivité » (PP 415), — mais le vrai transcendantal, plutôt que d'être identifiable avec un sujet quelconque, est la vie même, le champ transcendantal, origine même de l'opposition sujet-objet. Ces derniers, le corps propre et le monde perçu, sont essentiellement les pôles de ce champ, fondés en lui, émergeant de lui. Ainsi « l'intériorité » n'est plus celle de la philosophie transcendantale traditionnelle, même « désintellectualisée », mais c'est *l'intériorité du sujet même*, quel qu'il soit, *à l'expérience ou à la vie*⁶. Dans ce sens, il ne s'agit pas d'une « simple substitution d'une philosophie de l'expérience à une philosophie de la conscience » qui laisserait intactes les structures de base de celle-ci (cf. ici p. 108). Il est déjà vrai que « Le transcendantal, étant dépassement résolu du *mens sive anima* et du psychologique, est dépassement de la *subjectivité* au sens de contre-transcendance et d'immanence » (VI 226)

b. — C'est dans le même sens qu'il convient, selon moi, d'interpréter le privilège accordé par Merleau-Ponty, dès la PP, à l'intentionnalité opérante. Madison affirme que, dans le VI, *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty introduit « une toute nou-

6. Ce point capital est exprimé clairement dans mon livre, dans un passage (p. 186) auquel Madison se réfère (cf., ici p. 108), mais sans en faire ressortir le sens véritable.

velle notion de l'intentionnalité » : une « intentionnalité intérieure à l'être » (VI 298) (cf. p. 202). Mais citons le contexte où se trouve cette nouvelle notion : « Toute l'analyse husserlienne est bloquée par le cadre des *actes* que lui impose la philosophie de la conscience. Il faut reprendre et développer l'intentionnalité *fungierende ou latente* qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. Cela n'est pas compatible avec la 'phénoménologie', c'est-à-dire avec une ontologie qui assujettit tout ce qui n'est pas rien à se *présenter* à la conscience à travers les *Abschattungen* et comme dérivant d'une donation originaire qui est un *acte* i.e. un *Erlebnis* parmi d'autres... Il faut prendre comme premier, non la conscience et son *Ablaufphänomen* avec ses fils intentionnels distincts, mais le tourbillon que cet *Ablaufphänomen* schématise, le tourbillon spatialisant-temporalisant (qui est chair et non conscience en face d'un noème) » (VI 298). Déjà dans la PP Merleau-Ponty affirmait, en se référant à l'article de Fink paru dans la Revue internationale de philosophie (janv. 1939), que « au-dessous de l' 'intentionnalité d'acte' qui est la conscience thétique d'un objet, ... il nous faut reconnaître une intentionnalité 'opérante', qui rend possible la première et qui est ce que Heidegger appelle transcendance. » (PP 478). En effet, dit-il ailleurs, « l'originalité de Husserl est au-delà de la notion d'intentionnalité ; elle se trouve dans l'élaboration de cette notion et dans la découverte, sous l'intentionnalité des représentations, d'une intentionnalité plus profonde, que d'autres ont appelée existence » (PP 141, n. 4).

Je ne pense donc pas que Michel Henry ait raison en disant que « la structure ontologique originelle de l'existence définie comme transcendance et comme intentionnalité ne fait justement rien d'autre que reprendre la structure de la conscience elle-même, traditionnellement comprise comme relation à l'objet, comme représentation » (texte cité par Madison, cf. ici p. 109). Manifestement, il s'agit chez Merleau-Ponty d'une désintellectualisation qui est aussi une critique du privilège accordé traditionnellement à la conscience représentationnelle. La question posée plus haut revient : Est-ce que cette critique n'entraîne pas, n'implique pas, une « désubjection » du transcendantal ?

Certes, Merleau-Ponty affirme que « Je suis un champ, je

suis une expérience » (PP 465), mais est-ce que cela veut dire que le champ transcendantal, que l'expérience ou la vie ne sont que « moi », contenus dans l'immanence d'un idéalisme perceptif ? En lisant la PP nous avons plutôt l'impression que c'est déjà le monde, le monde phénoménologique, comprenant le phénomène de la « nature inhumaine », qui est le vrai englobant. Ma vie est mienne, — et elle ne l'est pas, car je suis « donné à moi-même » (PP 413). Merleau-Ponty parle de ce monde englobant à l'un des rares endroits dans la PP où le terme être est utilisé sans avoir le sens péjoratif d'être « objectif » : « Le monde lui-même reste le même monde à travers toute ma vie parce qu'il est justement l'être permanent à l'intérieur duquel j'opère toutes les corrections de la connaissance, qui n'est pas atteint par elles dans son unité... je suis dès l'origine en communication avec un seul être, un immense individu sur lequel mes expériences sont prélevées... » (PP 378, cf. p. 82-3).

c. — En réfléchissant sur ce rapport de communication, nous sommes confrontés avec la nécessité de dégager le sens et les limites de la corrélativité entre le sujet (percevant) et le monde (perçu). Cete corrélativité se situe originairement au niveau naturel ou prépersonnel : « Le monde naturel est l'horizon de tous les horizons, le style de tous les styles, qui garantit à mes expériences une unité donnée et non voulue par dessous toutes les ruptures de ma vie personnelle et historique, et dont le corrélatif est en moi l'existence donnée, générale et prépersonnelle de mes fonctions sensorielles où nous avons trouvé la définition du corps ». (PP 381). Selon Madison, cette corrélativité ne serait finalement pas une communion entre partenaires ontologiquement égaux : dans cette « corrélativité, ce ne serait finalement que le monde qui est « corrélat ». Merleau-Ponty, dit Madison, « fait de la subjectivité le fondement de l'être qui, lui, n'est plus essentiellement que le corrélatif des intentions du sujet. C'est poser l'immanence comme critère de la vérité et de l'être et nier toute transcendance en tant que telle. » (p. 236). Est-ce dire que toute naissance de sens se fait dans un mouvement essentiellement centrifuge ?

Certes, Merleau-Ponty dit que l'intentionnalité opérante « fait l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre

vie » (PP XIII) et même que « Je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi (et donc être au seul sens que le mot puisse avoir pour moi) cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait, puisqu'elle ne lui appartient pas comme une propriété, si je n'étais pas là pour le parcourir du regard ». (PP III, cité p. 237, n. 9). Mais qu'est-ce que l'on prouve par cette citation ? Est-ce qu'elle exprime *toute* la pensée de Merleau-Ponty sur ce sujet ? N'est-il pas essentiel de reconnaître qu'elle se trouve dans un passage qui veut montrer que « les vues scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde sont toujours naïves et hypocrites... » (PP III) ? Ne faut-il pas lire de telles affirmations comme faisant partie de la « polémique », de l'ensemble des expressions, parfois hyperboliques, que Merleau-Ponty déploie pour affirmer l'impossibilité d'accorder au réalisme la négation du point de vue réflexif et à l'idéalisme la négation du point de vue objectif ? S'il est vrai qu'il y a, chez Merleau-Ponty, une « subjectivation » du monde, il est, à mon avis, *également* vrai qu'il y a une « mondanéisation » du sujet. (cf. PP 467, cité p. 64). Jamais le seul sujet n'est-il conçu comme dernière instance transcendante.

d. — Ceci nous amène à la question de la contingence et de la négation d'un fondement ultime. Quel est le sens de la contingence radicale dont Merleau-Ponty parle si souvent dans ses premiers ouvrages, et est-ce que cette contingence est niée ou dépassée dans sa « dernière philosophie » par l'affirmation d'un autre fondement ultime ?

Commençons par étudier deux textes du VI sur lesquels Madison s'appuie (p. 189) pour montrer la négation de la contingence, mais dont il cite seulement les mots que nous allons souligner. Merleau-Ponty dit : « notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche ; ... et sa double appartenance à l'ordre de l'objet et à l'ordre du sujet nous dévoile entre les deux ordres des relations très inattendues. Si le corps a cette double référence, ce ne peut être par un *hasard incompréhensible*. Il nous enseigne que chacune appelle l'autre ». (VI 180-1). Ce qui

est exclu ici c'est un rapport purement extérieur, pour ainsi dire arbitraire. Le rapport est intérieur à chacune des deux références, à chacun des deux ordres : chacun est essentiellement ordonné à l'autre. Ne retrouvons-nous pas ici ce que Merleau-Ponty appelle, dans la PP, le pacte originaire entre le corps percevant et le monde perçu ? Cette même structure est exprimée à un autre endroit, dans le contexte d'une autre négation de la contingence : « Cette concentration des visibles autour de l'un d'eux, ... ce rapport magique, ce pacte entre elles (les choses) et moi, ce pli, cette cavité centrale du visible qui est ma vision, ces deux rangées en miroir du voyant et du visible, du touchant et du touché, forment un système bien lié sur lequel je table ... *La chair* (celle du monde ou la mienne) *n'est pas contingence*, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même ». (VI 192). La contingence exclue ici est de nouveau celle d'un rapport arbitraire et sans structure véritable, chaotique.

Mais n'y a-t-il pas quand-même une différence essentielle entre ces textes et celles de la PP traitant du pacte originaire ? L'unité du tissu charnel, ne l'emporte-t-elle pas ici par rapport à la dualité des termes qu'il comprend ? C'est la question de la corrélativité du sujet percevant et du monde perçu qui revient, mais la réponse que Madison semble lui donner maintenant paraît différente de celle donnée plus haut.

En effet, il faut se demander comment le fait brut, contingent, qui est le fondement de la rationalité (dans la PP) doit être compris. Dans une seule phrase, Madison en donne trois descriptions, — qui ne sont pas nécessairement équivalentes : « la présence du monde, la structure sujet-monde, l'être au monde » (p. 84). Ainsi les questions suivantes surgissent :

Est-ce que, dans la PP, *le seul fondement* véritablement ultime est l'être au monde, l'existence corporelle, le sujet « désintellectualisé » ? Il semble que la réponse devrait être affirmative dans la mesure où l'on interpréterait, avec Madison, la PP comme laissant intactes les structures de base de l'idéalisme (cf. p. 236, cf. ici, p. 108). Ce n'est pas mon avis.

Est-ce que, par contre, les deux termes du rapport de présence sont réellement *deux fondements ultimes*, dans un rapport

dialectique sans source unique qui le justifierait ? C'est ce que Madison affirme quand il dit que la thèse de la contingence est fondée sur « une bifurcation fondamentale et irréductible (mais toujours dialectique) de la conscience et du monde » (p. 193). Il y aurait ainsi un double fondement ultime, une dualité indépassable (p. 222, 199). Il nous semble difficile de maintenir cette interprétation. Certes, Merleau-Ponty parle en termes de conscience et de monde, de sujet et d'objet, mais en insistant toujours sur leur rapport intrinsèque et essentiel, — critiquant l'idéalisme et le réalisme, — pour faire ressortir un « entre-deux » qui est lui-même le fondement ultime, unique. Dans le VI, il écrit : « On le sait : des mains ne suffisent pas pour toucher, mais décider pour cette seule raison que nos mains ne touchent pas, et les renvoyer au monde des objets ou des instruments, ce serait, acceptant la bifurcation du sujet et de l'objet, renoncer par avance à comprendre le sensible et nous priver de ses lumières ». (VI 180). Cela, ne le savait-il pas déjà au moment où il terminait la rédaction de la PP ? N'y lit-on pas que « l'analyse du temps... fait apparaître le sujet et l'objet comme deux moments abstraits d'une structure unique qui est la *présence* » (PP 492) ?

Le fait fondamental, ce n'est pas « l'être au monde » interprété dans un sens idéaliste, ni « la structure sujet-objet » interprétée dans le sens d'une bifurcation absolument irréductible, — c'est l'être au monde compris comme sujet, non seulement désintellectualisé, mais devant son existence même à sa « suture » sur le « monde primordial » (PP 402), c'est la structure existence-monde comprise comme articulation essentielle du vrai transcendantal qu'est la vie ou l'expérience (v.s.). C'est aussi « la présence du monde », présence dont Madison dit une fois que ce n'est pas le sujet qui la constitue (p. 83), tandis qu'il affirme ailleurs que « c'est moi qui fais la *présence* » (p. 237 n. 9).

En ce qui concerne la contingence, il nous semble que Madison, quand, — en passant rapidement par l'équivalence de la présence au temps (?), — il conclut à la thèse que « la vérité ou la rationalité n'est que 'le hasard du temps' » (PP 452), que tout revient au 'hasard qui nous a fait paraître et nous fera disparaître' (S 255) » (p. 84), tend à garder « la notion usuelle

de la nécessité et de la contingence », notion qu'il s'agit pour Merleau-Ponty de reviser (PP 199). N'est-il pas significatif que Merleau-Ponty dise que « la contingence ontologique » est « celle du monde lui-même » (PP 456) ? Et est-ce que la différence entre la PP et le VI est tellement grande, en ce qui concerne la contingence, quand Merleau-Ponty parle, dans la PP, du « jaillissement immotivé du monde » (PP VIII) et dans le VI du « surgissement immotivé de l'Être brut » (VI 264, cité par Madison, pp. 211 n. 31 et 231) ?

Nous espérons avoir l'occasion d'étudier plus tard ou ailleurs l'interprétation de Husserl par Merleau-Ponty telle que vue par Madison, ainsi que son interprétation de la notion de l'Être dans les derniers écrits. Mais nous tenons à déclarer que le livre de Madison nous a obligé de reconsidérer des problèmes que nous pensions avoir déjà suffisamment étudiés.

Université d'Ottawa

Réponses des auteurs

G. B. Madison et Th. F. Geraets

Volume 2, numéro 1, avril 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203026ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203026ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Madison, G. B. & Geraets, T. F. (1975). Réponses des auteurs. *Philosophiques*, 2 (1), 124–130. <https://doi.org/10.7202/203026ar>

3

RÉPONSE A Th. F. GERAETS

par G. B. Madison

Comme Geraets l'indique, j'ai proposé dans mon livre d'opérer une « reprise interprétante » plutôt qu'une « présentation » ou un « commentaire » de l'oeuvre de Merleau-Ponty. C'est dire que mon étude n'est pas « historique » dans le sens habituel du terme, une tentative de montrer comment l'oeuvre de Merleau-Ponty s'est constituée au fur et à mesure des années. Je n'ai pas voulu me projeter en arrière et revivre la philosophie de Merleau-Ponty telle qu'il l'a lui-même vécue, mais l'examiner du point de vue auquel nous nous situons aujourd'hui. Mon intérêt était donc plutôt de nature critique que documentaire ou historique. C'est ainsi que je ne voulais pas me limiter uniquement à l'interprétation que Merleau-Ponty faisait lui-même de son oeuvre. Cela aurait été prendre les *intentions* de l'auteur comme la seule et adéquate indication du sens et de la valeur de

ce qu'il a *effectivement réalisé*. Or, je crois qu'il existe souvent un décalage entre ce qu'on croit faire et ce qu'on fait réellement, que la compréhension de soi qu'on a de soi-même est souvent trompeuse et, en un mot, que les bonnes intentions ne font pas nécessairement des bonnes oeuvres. Ce qui m'intéressait donc, ce n'était pas tellement la visée consciente de Merleau-Ponty dans la PP telle qu'il l'a lui-même vécue et comprise que la question de l'adéquation de cette oeuvre à la réalité des choses. Et ce que j'ai cru trouver, c'est que la PP est inadéquate et pour cette raison que Merleau-Ponty n'y avait pas encore suffisamment rompu avec la philosophie de la conscience, avec l'idéalisme traditionnel.

C'est cette thèse qui semble constituer un point de désaccord entre Geraets et moi-même. Geraets aurait plutôt tendance à dire que la PP accomplit déjà un pas décisif dans le dépassement de la philosophie de la conscience. Mais cette différence est peut-être plus apparente que réelle et tient à nos façons d'approcher Merleau-Ponty plutôt qu'à ce que nous y trouvons. Outre cette question de la « première philosophie », Geraets signale deux autres domaines où il y aurait entre nous une différence d'interprétation : l'attitude de Merleau-Ponty vis-à-vis Husserl et la notion de l'Être dans les derniers écrits. Comme je ne peux pas dans le temps donné répondre en détail à chacun de ces points, je vais tenter de les traiter tous les trois ensemble, mais d'une façon oblique, en prenant comme thème la question du langage philosophique. Je pourrais peut-être de la sorte non seulement répondre à la substance des remarques de Geraets mais aussi élucider davantage le sens de nos divergences et peut-être même dissiper certains malentendus possibles.

Une chose que nous a enseignée Merleau-Ponty, c'est qu'il existe entre la pensée et la parole un rapport étroit et indissoluble. Le langage n'est pas le simple véhicule d'une pensée autonome. Même si par un certain côté la pensée dépassait son expression, c'est par l'expression que ce dépassement est rendu possible. Cela veut dire par conséquent que le sens de ce qu'on dit ne peut rester indifférent à la façon dont on le dit ou, autrement dit, que les expressions et les mots qu'on utilise déterminent pour une grande part la signification de ce qu'on dit, quel que

soit par ailleurs le sens qu'on croit exprimer en le disant. C'est ainsi, par exemple, qu'une critique de la technologie qui se voudrait radicale et qui cependant n'emploierait que des termes et des concepts technologique, échouerait comme critique et continuerait à jouer le jeu de la technologie. Et c'est justement pour cette raison que je soutiens que la PP échoue dans sa tentative de dépasser l'intellectualisme et n'enseigne en fin de compte qu'une mauvaise ambiguïté. Je suis complètement en accord avec Geraets quand il soutient que la véritable visée de Merleau-Ponty dans la PP est de rompre avec les catégories traditionnelles de l'idéalisme. Seulement, j'estime que Merleau-Ponty n'a pas réussi cette tentative à cause des concepts-clés qu'il y emploie, telle la notion husserlienne d'intentionnalité qui est finalement l'expression d'une philosophie idéaliste. Et c'est pour cela que je parle d'une mauvaise ambiguïté, car dans la PP l'intention de l'auteur et la signification réelle de l'oeuvre ne se recouvrent pas. Peut-être que la différence entre Geraets et moi tient en grande partie à ce que Geraets est prêt à accorder plus de considération aux intentions de l'auteur que moi, l'oeuvre même m'intéressant plus que l'auteur.

Certes Geraets est prêt à accorder que le *langage* de la PP est effectivement « idéaliste » : « la *langue philosophique* de la PP est celle d'une philosophie de la conscience. Tout ce système linguistique est articulé autour de la distinction radicale 'conscience'-'objet'... » Seulement il ajoute : « ...mais l'usage que Merleau-Ponty fait de cette langue vise justement à remettre en question cette distinction même ». N'empêche qu'à cause de sa conceptualité idéaliste, le projet de la PP — et c'est Geraets qui le dit — « devrait rester inadéquat ». La différence entre nous semble donc être que Geraets veut parler d'inadéquation alors que je préfère parler tout simplement d'échec. Mais Geraets admet lui-même : « Ce n'est pas négligeable, surtout pour une philosophie qui insiste tellement sur l'unité de la pensée et de la parole... ».

Quand il s'agit d'un penseur aussi fécond que Merleau-Ponty il existe effectivement une marge de liberté permettant aux interprètes de mettre l'accent différemment. Puisque Geraets estime que « depuis Kant on ne saurait plus concevoir une philosophie,

digne de ce nom, qui ne serait plus transcendente », il essaie de montrer comment Merleau-Ponty a réalisé une *nouvelle* philosophie transcendente libérée des préjugés d'une philosophie de la conscience. Mais puisque j'estime pour ma part que philosophie transcendente, philosophie de la conscience et idéalisme sont tous étroitement liés entre eux et qu'une philosophie de l'expérience telle que nous la présente la PP opère avec les mêmes présuppositions de base qu'une philosophie de la conscience plus traditionnelle, je ne peux voir dans la PP, en dernière analyse, qu'un échec. Le livre est un échec, car ce que Merleau-Ponty semble vouloir y dire ne peut tout simplement pas être dit dans le langage et avec la conceptualité auxquels il a recours et qui sont ceux de la tradition. Comme l'a remarqué Granel :

il reste à savoir si les mots ne sont que des mots, qu'on puisse habiller de tel et tel sens, comme les petites filles croient changer de poupée en changeant leur poupée ; ou si les mots sont toujours les mots d'un certain langage, investis par le sens qui s'investit en eux et auquel ils réduisent implacablement toute signification que l'on prétend leur donner de l'extérieur. (*Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, p. 106).

Il est donc d'autant plus significatif que quand dans *Le visible et l'invisible* Merleau-Ponty essaie de réaliser « un nouveau point de départ », il essaie aussi, et cela expressément, de rompre avec la terminologie de la philosophie traditionnelle. Quand il dit qu'il faut « tout reprendre » (VI, 172), il veut dire qu'il faut rompre avec les concepts traditionnels — tels que sujet, objet, existence, essence — et former des « nouveaux instruments » linguistiques et conceptuels. Il écrit :

... nous nous interdisons... d'introduire dans notre description les concepts issus de la réflexion, qu'elle soit psychologique ou transcendente... Il nous faut renoncer, en commençant, à des notions telles que « actes de conscience », « états de conscience », « matière », « forme », et même « image » et « perception ». (VI, 209).

Cela devrait suffire pour montrer que le dernier Merleau-Ponty était pleinement conscient des difficultés du langage et voulait alors les surmonter. Ce qui est d'ailleurs du plus grand intérêt

pour nous aujourd'hui dans l'oeuvre finale de Merleau-Ponty, c'est la façon dont il soulève la question du discours philosophique. C'est en réalité toute la question du statut du discours philosophique qui se trouve mise en position centrale quand il écrit :

C'est donc une question de savoir si la philosophie comme reconquête de l'être brut ou sauvage peut s'accomplir par les moyens du langage éloquent, ou s'il ne lui faudrait pas en faire un usage qui lui ôte sa puissance de signification immédiate ou directe pour l'égaliser à ce qu'elle veut tout de même dire. (VI, 139)

Cependant, et je le répète, le nouveau point de départ du dernier Merleau-Ponty n'est pas un *Kehre* heideggerien, une simple coupure ou rupture avec la tradition (encore qu'on pourrait se demander si Heidegger est aussi radical qu'il pense être). C'est, à l'encontre de Heidegger, à partir de la conscience, de la subjectivité, de Husserl et de la tradition que Merleau-Ponty, lui, s'interroge, et d'une manière radicale. C'est dire que Merleau-Ponty n'a jamais voulu tout simplement abandonner Husserl ; il voulait dépasser la philosophie transcendentale, mais pour ainsi dire *de l'intérieur*. Je peux donc accepter pleinement les propos de Geraets quand il dit que « c'est à travers la décentration, la déformation cohérente de la langue husserlienne que s'enseigne peu à peu l'intention significative du discours de Merleau-Ponty ». Seulement j'ajouterais que cette déformation finit par tout remettre en question, que l'« excès du vécu » finit par briser les cadres du transcendentalisme et de l'immanentisme (la réduction de tout être à la conscience, à l'expérience) qui en découle. Une phénoménologie qui pense résolument ses propres limites a déjà dépassé la phénoménologie classique, et peut-être même la tradition.

Tout cela nous amène à la notion de l'Être dans les derniers écrits. Je me limiterai cependant à des remarques suivantes. Le terme « Être » est ce qu'il y a de plus traditionnel — et de plus *équivoque*. Merleau-Ponty, il est vrai, l'utilise dans sa dernière oeuvre, mais il emploie aussi un autre terme — la *chair* — et comme il le dit : « on sait qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela ». (VI, 183). C'est cet « Être »

qui ne se réduit pas à l'être-au-monde, c'est-à-dire à la relation sujet-monde, à l'« expérience », qui permet à Merleau-Ponty de dépasser la *contingence*. Mais ce dépassement de la contingence n'est pas un retour à la *nécessité*, car l'« Être » ici n'est ni un être suprême et nécessaire (ens causa sui, ens realissimum) ni un principe logique transcendantal (un « ce sans quoi » rien n'est pensable). Il n'a de réalité ni logique ni ontique ; ce n'est pas tant un *fondement*, donc, qu'un abîme, une source insondable et inépuisable de *transcendance*. Cet « Être » qui échappe à l'ordre de l'essence échappe du même coup au couple conceptuel contingence/nécessité (alors qu'un rationaliste comme Husserl conçoit le premier terme de ce couple comme étant subordonné au deuxième, le jeune Merleau-Ponty, anti-rationaliste, se contentait d'en renverser seulement la priorité). Au-delà de toute essence, il est aussi, en fin de compte, au-delà du langage et ne peut être saisi qu'indirectement, dans les interstices de la parole des hommes.

4

RÉPONSE A G. B. MADISON

par Th. F. Geraets

Je suis étonné de voir que Madison déclare que son étude de Merleau-Ponty « n'est pas 'historique' dans le sens habituel du terme ». N'est-ce pas vouloir faire un travail d'historien que « de surprendre et de suivre la genèse de l'ontologie de Merleau-Ponty... » (p. 18) ? En effet, je ne pense pas que Madison, quand il qualifie son livre de « reprise interprétative » l'entend dans le sens où le livre de Heidegger sur Kant peut être appelé ainsi. Le sens que prend le terme dans le cas de Madison semble plus proche de ce qu'on appelle normalement « historique », même s'il s'agit surtout de l'histoire intérieure de l'oeuvre, plutôt que des facteurs extérieurs qui ont influencé son développement.

Madison a raison d'insister sur la nécessité de ne pas s'en tenir à l'interprétation explicite que Merleau-Ponty donne lui-

même de son oeuvre, à ses intentions exprimées de façon grammaticale. Il faut étudier ce que l'auteur « a effectivement réalisé », c'est-à-dire ce qu'il a réussi à exprimer. Selon moi, ce que Merleau-Ponty a effectivement exprimé dans la *Phénoménologie de la perception* constitue un dépassement véritable de la philosophie transcendantale traditionnelle. Mais en rompant avec la présupposition traditionnelle du primat du sujet, et en commençant ainsi à développer une nouvelle philosophie, il tenait encore à la qualifier de transcendantale. Ce n'est pas en mon propre nom que j'ai écrit que « depuis Kant on ne saurait plus concevoir une philosophie, digne de ce nom, qui ne serait plus transcendantale » (mon livre, p. 87). C'est ce que pensait Merleau-Ponty en écrivant *La structure du comportement* (Ibid., n. 46), et ce que, dans un sens nouveau qui commençait à s'affirmer dans la *Phénoménologie de la perception*, il a maintenu jusqu'à la fin (cf. VI 226, cf. ici p. 110).

Je n'entends nullement opposer intention et expression effective, dans le sens où je serais intéressé davantage par les intentions de l'auteur que par son oeuvre même. Mais il me semble que la signification réelle de la *Phénoménologie* recouvre déjà l'intention anti-idéaliste : la décentration de la langue husserlienne, — décentration que Madison admet, — est telle qu'elle brise déjà « les cadres du transcendantalisme et de l'immanence », qu'il s'y dégage une nouvelle notion de l'expérience qui ne résulte pas d'une simple désintellectualisation de la conscience.

Peut-on dire que « cette déformation finit par tout remettre en question » ? Il conviendrait de distinguer entre les aspects de la pensée husserlienne que Merleau-Ponty a effectivement mis en question et d'autres dont il s'est inspiré jusqu'à la fin. Et il faudrait déterminer le moment de la mise en question. Faire ceci est impossible dans le cadre de cette brève discussion. Revenons, toutefois, un instant à la notion d'intentionnalité. Ou bien la thèse de Madison que cette « notion husserlienne... est finalement l'expression d'une philosophie idéaliste » vaut pour toute intentionnalité, et dans ce cas le dernier Merleau-Ponty est encore idéaliste. Ou bien elle ne s'applique pas à l'intentionnalité opérante, et alors le Merleau-Ponty de la *Phénoménologie* n'est déjà plus idéaliste.

Que le dépassement de la philosophie transcendantale traditionnelle se fait d'abord (et, dans une certaine mesure jusqu'à la fin) par une parole qui décentre la langue husserlienne, — est-ce que cela nous autorise à parler d'échec ? Il me semble que c'est un pas très réel dans la bonne direction, appelant des explicitations ultérieures, mais qui est beaucoup plus qu'une simple déclaration d'intention. Je ne crois pas que l'on peut opposer, dans la mesure où Madison semble le faire, ce que Merleau-Ponty croyait faire et ce qu'il a fait réellement.

Introduction à l'histoire du concept de réflexion : position d'une recherche et matériaux bibliographiques

Robert Hébert

Volume 2, numéro 1, avril 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203027ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203027ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hébert, R. (1975). Introduction à l'histoire du concept de réflexion : position d'une recherche et matériaux bibliographiques. *Philosophiques*, 2 (1), 131–153. <https://doi.org/10.7202/203027ar>

BULLETIN

INTRODUCTION À L'HISTOIRE DU CONCEPT DE RÉFLEXION :

POSITION D'UNE RECHERCHE ET MATÉRIAUX BIBLIOGRAPHIQUES

par Robert Hébert

à R. H.
ce long vagabondage
dans les écritures

Philosophie, histoire de la philosophie et philosophie de l'histoire de la philosophie constituent aujourd'hui une matrice privilégiée, offrant à l'analyse critique contemporaine, un vaste terrain de travail. *Terrain* matériel où l'image culturelle de l'homme compose un paysage habité, serein, souvent glorifié mais dont les failles singulières du non-dit, du refoulé et du conflictuel commencent à surgir dans leur irréductibilité. Quel travail ? *Travail* manipulateur de ce qui demeure le point commun et le lieu commun de la production philosophique, *les signes* ; signes de croyances, signes de savoirs, signes d'illusions qui maintiennent culturellement une *indéfatigable involution vers l'intelligible*. Si l'exercice de la raison (d'une *certaine* raison) s'est diversifié de mille et une façons, utilisant la ruse des ruptures, des différenciations scolaires, des subversions sémantiques et des partis-pris culturels, il n'en a pas moins perpétué une même logique, entretenue dans les rapports continus entre l'élaboration des systèmes de pensée, la pratique institutionnelle de la philosophie et la diffusion culturelle de cet exercice de la raison. Ce qu'il faut maintenant nommer, interroger et radicaliser, c'est cette involution vers l'intelligible en tant que telle.

Réactiver pour eux-mêmes les textes et les projets originaires que les auteurs philosophiques nous ont légués ne satisfait

plus. Un voyage lectoriel dans les archives philosophiques conserve encore son sens dans la mesure où il fait voir *comment s'est constitué (et se constitue encore) le lexique culturel de la philosophie*, lexique qui systématise dans la langue une image millénaire du *zôon noëton*, une volonté de savoir bien spécifique, un comportement social transmissible qui nécessairement doit prendre le détour du masque institutionnel pour se réaliser. Le voyage se fait donc là où se pratique, se communique et se définit l'exercice de la raison, c'est-à-dire *là où fonctionnent* l'idée, le concept et la catégorie dans le discours philosophique.

Je me suis ainsi intéressé au concept de réflexion pour des raisons stratégiques, dans la mesure où ces « raisons » incitaient à faire le travail d'une *lecture méta-réflexive*. 1) Dans la conversation quotidienne de l'institution philosophique, le concept de réflexion occupe une position ambiguë, ne serait-ce qu'au niveau de sa fréquence d'emploi, de son utilisation pédagogique et de son apparente neutralité : ambiguïté symptomatique qu'il faut pouvoir interpréter. 2) Le concept de réflexion participe avant tout à l'ordre de l'instauration (et non à l'ordre de la représentation) ; autrement dit, l'analyse critique nous amène à cerner les conditions de production-apparition du discours philosophique. 3) Il est possible de retracer l'histoire du concept de réflexion et d'y déceler une *dénivellation de moments* riche en perspectives théoriques ; par exemple, du concept de réflexion comme signifié par le discours philosophique (la « réflexion » dans les théories de la connaissance) au concept de réflexion comme *signifiant* dans le discours philosophique (les méthodes réflexives explicites). 4) En tant que valeur d'usage, le concept de réflexion inscrit le discours philosophique dans une perspective technologique, technologie dont il est nécessaire maintenant de re-penser l'origine, les articulations, la finalité et peut-être même son effet d'impouvoir. Paradigme de ce qui se constitue et se transmet dans le lexique culturel de la philosophie, le concept de réflexion est un concept clé à partir duquel une dérive radicale est possible.

* * *

Quelques remarques s'imposent sur l'organisation de ces matériaux bibliographiques. Organisation *déjà signifiante*, car le détour bibliographique désigne ici une manière stratégique de

travailler le concept de réflexion dans sa densité historique. A travers les problèmes de source et de formation, mettre en cause une conception monographiste de l'histoire des idées ; à travers le fait de la transmission, mettre en cause la permanence de l'institution philosophique ; à travers les variations d'usage, mettre en cause le système des effets idéologiques de tout concept.

A. Cette bibliographie présente un système de renvois entre la littérature « seconde » (au double sens de littérature d'accès et de littérature non classique) traitant spécifiquement du concept de réflexion et les textes d'auteurs classiques dispersés dans les archives philosophiques. Au lieu donc de nommer les lieux d'apparition de la « réflexion » dans ces textes, nous les avons signifiés par l'ensemble des instruments de travail qui constituent eux aussi le territoire de la pratique philosophique : lexiques, indexations d'ouvrages, articles thématiques, bibliographies d'auteurs. Par exemple, le *Hegel-Lexikon* de Glockner qui inscrit à l'entrée *Reflexion* les usages multiples de ce terme chez Hegel. Quant aux commentaires, gloses ou recherches parallèles, nous avons retenu ceux qui, par surenrichissement ou par originalité, accentuent soit une interprétation réflexive des textes classiques, soit une problématique réflexive renouvelée. A chaque ouvrage cité, nous avons pris soin de mentionner le titre et la pagination du chapitre (ou de la section) concernant le problème de la réflexion.

Les présupposés qui ont présidé à cette décision sont simples ; ils déterminent d'ailleurs la position de notre recherche. 1) L'importance d'un concept en philosophie ne tient pas seulement à son utilisation dans les textes classiques mais aussi à sa *résonnance* dans le corpus philosophique institutionnel. 2) Il y a bien des signatures en philosophie, mais celles-ci ne fonctionnent que comme repères singuliers dans cet échange social de signes valorisés qui s'appelle le discours philosophique. Le système de renvois entre la littérature « seconde » et les sources « premières » vient en quelque sorte attester le sens de ces présupposés.

B. Nous avons orienté nos recherches vers les textes du corpus philosophique qui font du mot 'réflexion' un *usage strict*, c'est-à-dire que nous avons réduit au minimum l'ensemble des notions connexes et des problèmes classiques liés à l'idée de

réflexion. Par exemple : abstraction-intuition intellectuelle, dialectique, jugement-vérité-certitude, constitution transcendantale de l'idéalisme, immédiateté-médiation, subjectivité, conscience de soi-connaissance de soi dont la littérature philosophique abonde. Si les textes parlant du concept de réflexion renvoient très souvent à ce vocabulaire (inclus par conséquent dans ces matériaux), l'inverse ne se vérifie pas toujours. Une telle bibliographie couvrirait alors toute l'histoire de la philosophie. A la limite, elle ne serait plus intéressante, car le blocage par profusion viendrait neutraliser la pertinence même d'une enquête sur le concept de réflexion.

C. Le découpage de ces matériaux vise avant tout à retracer l'histoire du concept de réflexion et à dégager des problématiques bien identifiées, permettant ainsi l'*analyse fonctionnelle de ses idéologies*. Ajoutons également une visée pédagogique : expliciter les articulations du détour bibliographique afin qu'il se reproduise ailleurs, différemment sans doute, avec d'autres concepts du lexique philosophique.

Section I : éléments d'historiographie et de lexicographie — *découpage bibliotechnique*. Cette section signale quelques instruments de travail dans la littérature philosophique ou extra-philosophique (lexiques, dictionnaires, vocabulaires, encyclopédies). A partir des définitions de la réflexion données par leurs auteurs, des citations de textes classiques, des informations historiques et des matériaux bibliographiques (très réduits dans tous les cas), il devient possible de broser une esquisse historique du concept de réflexion. Cependant, la perspective théorique critique est généralement absente de ces instruments de travail.

Deux manques à signaler. Le premier, parce qu'il est symptomatique d'une culture philosophique différente : il s'agit de *The Encyclopedia of Philosophy* (Paul Edwards editor in chief, New York-London, Macmillan Co. & Free Press, 1967) où le terme *reflection* n'a pas d'entrée. Le deuxième, parce qu'il est en voie de publication : il s'agit de la réédition enrichie et augmentée du *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe* de Rudolf Eisler, sous le titre de *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (hrsg. von J. Ritter, Basel-Stuttgart, Schwabe & Co., 1971), qui comprendra neuf volumes en tout (dont trois sont déjà parus).

Sections II-IV : connotations réflexives dans la philosophie antique et médiévale, concept de réflexion et vocabulaire philosophique du XVII^e-XVIII^e siècle — *découpage selon des périodes historiques*.

Par-delà le problème des équivalents sémantiques, la deuxième section suggère quelques analogies : le *gnôti seauton*, *noiësis* et *dianoia* chez Platon, *koinè aisthësis* et *noiësis noiëseos* chez Aristote, le vocabulaire de la conscience chez Plotin (*synaisthësis*, *parakolouthësis*, *antilepsis*), *epistrophè*, relation *noiësis-noëton* et *au'hypostaton* dans le néo-platonisme, le principe d'intériorisation chez Augustin et dans la tradition du socratisme chrétien médiéval. Ces connotations réflexives sont importantes à plus d'un titre. 1) Certaines d'entre elles ont contribué à la formation de la *reflexio* chez Thomas d'Aquin, notion inscrite par conséquent dans la terminologie scolastique. 2) Plusieurs représentants de la tradition réflexive française ont retrouvé dans l'augustinisme le fondement historique de leur projet et de leurs discours. 3) Certains historiens de la philosophie en Allemagne (K.-H. Volkmann-Schluck, H.J. Krämer, W. Beierwaltes, K. Oehler) interprètent l'avènement de ces connotations comme la découverte de la *structure réflexive* de l'esprit humain.

La quatrième section regroupe les usages non systématiques du concept de réflexion dans la philosophie pré-kantienne.

Sections III-V-VI-VII : concept de réflexion et tradition thomiste, concept de réflexion et tradition de l'idéalisme allemand, concept de réflexion et tradition réflexive française, concept de réflexion et tradition phénoménologique — *découpage selon des traditions philosophiques classiques*.

Mise à part la troisième section qui se rapporte au vocabulaire de la réflexion chez Thomas d'Aquin (*reflexio*, *reditio completa*, *intentio secunda*) et à la reprise néo-scholastique de sa problématique réflexive depuis les années 1920, les autres sections concernent trois pratiques réflexives différentes où le concept de réflexion s'identifie à des *méthodes philosophiques globales*. L'élaboration d'une méthodologie comparée peut donc permettre d'analyser les *types* de fonctionnement et de finalité que le concept de réflexion s'attribue dans le discours philosophique :

la réflexion comme élaboration systématique du Savoir, la réflexion comme expression libre de l'Agir, la réflexion comme explicitation du Vécu originaire.

Sections VIII-IX : théories générales de la réflexion, divers — *découpage thématique dans la production philosophique en général*. La huitième section rassemble des textes qui explicitent une philosophie de la réflexion, soit avec des références culturelles à l'histoire de la philosophie, soit sans référence, comme développement d'une pensée originale. La perspective critique (par rapport à la formation et à l'usage du concept de réflexion) est généralement absente de ces textes. Bien que sa portée soit plus restreinte, la dernière section conserve la même fonction ; elle contient aussi des textes qui n'ont pu prendre place dans le schéma de notre détour bibliographique.

I. ÉLÉMENTS D'HISTORIOGRAPHIE ET DE LEXICOGRAPHIE

(a) Sources principales :

- Abbagnano, N., *Dizionario di filosofia*, Torino, Unione Tipografico-Editrice torinese, 1964 (nouvelle édition). Voir « riflessione » et « riflettente e determinante », 732-4. On trouvera d'autres éléments à « astrazione », 75-7 ; « autocoscienza », 87-8 et « coscienza », 178-87.
- Eisler, R., *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, Berlin, E.S. Mittler u. Sohn, 1927-1930 (4e édition). Voir « Reflexion », II, 657-60 et « Überlegung », III, 287-90. On trouvera aussi d'autres éléments à « Apperzeption », I, 77-84 ; « Selbstbewusstsein », III, 48-58 et « Wahrnehmung (innere) », III, 483-91.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario di filosofía*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965 (5e édition). Voir « reflexión », II, 544-6.
- Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico, 1953. Voir « riflessione » (V. Viglino), X, 902-4.
- Enciclopedia filosofica*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1957. Voir « Riflessione » (A. Fossati et F. Viscidi), IV, 119-22 ; « Psicologia riflessiva » (E. Cattonaro), III, 1741-2 et « Filosofia della riflessione » (A. Lantrua), III, 424.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau, Verl. Herder, 1963. Voir « Reflexion » (J.B. Lotz), VIII, 1067-9.
- New Catholic Encyclopaedia*, New-York, McGraw-Hill Book Co., 1967. Voir « reflection » (R.N. Schmidt), XII, 166-8.

(b) Sources secondaires :

- Foulquié, P., *Dictionnaire de la langue philosophique*, avec la collaboration de R. Saint-Jean, Paris, P.U.F., 1962. Voir « réflexion » et « réflexif », 620-2.
- Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1968 (10^e édition). Voir à la suite « réfléchi », « réfléchissant », « réflexif » et « réflexion », 902-6.

(c) Divers :

- Von Wartburg, W., *Französisches Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, Basel, R.G. Zbinden & Co., Cf. « reflectere » et « reflexio », X, 1962, 190-2.
- The Great Books : A Syntopicon of Great Books of the Western World*, M.J. Adler Ed. in Chief, W. Gorman General Ed., Chicago-London-Toronto, Encyclopaedia Britannica, 1952. Cf. « Reflection (psychol.) » et « Reflexivity of mind » à l'inventaire des termes, II, 1336.

II. CONNOTATIONS RÉFLEXIVES DANS LA PHILOSOPHIE ANTIQUE ET MÉDIÉVALE.

(a) Platon et Aristote :

- Oehler, K., *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*, München, Verl. C.H. Beck, 1962. Avec une importante bibliographie sur le sujet, 265-80 ; cf. « Reflexion » à l'index, 282. Voir aussi :
- Ballard, E.G., *Socratic Ignorance. An Essay on Platonic Self-Knowledge*, The Hague, M. Nijhoff, 1965.
- Drew, A.H., « Self-reflexion and Knowing in Aristotle », *Giornale di Metafisica*, 23 (1968), 49-61.
- Gadamer, H.-G., « Vorgestalten der Reflexion », *Subjektivität und Metaphysik* (= Festschrift für Wolfgang Cramer), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1966, 128-43.

(b) Le néo-platonisme :

- Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1965. Cf. « Rückgang (Rückkehr, Reflexion, Inwendigkeit der Seele und des Geistes, Innerlichkeit. *Epistrophè* — noologisch und kosmologisch) » à l'index, 433.
- Huber, G., *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der Ontologischen Problematik in der spätantiker Philosophie*, Basel, Verl. für Recht und Gesellschaft (= *Studia Philosophica*, supp. 6), 1955. Cf. 1^{ère} partie, sec. 1 : « Die Wandlung des Seinsbegriffs », 20-48.
- Krämer, H.J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, Verl. P. Schippers, 1964. Cf. « Reflexion a) metaphysisch ... b) philosophisch » à l'index, 470.

Volkman-Schluck, K.-H., *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1941. Cf. ch. V, sec. b) : « Der Weg zum 'Einung' als Rückzug des Geistes in die Reflexivität », 85-95.

Voir aussi :

Armstrong, A.H., « The background of the doctrine 'that the intelligibles are not outside the intellect' », *Les sources de Plotin* (= Entretiens sur l'Antiquité classique, V), Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1960, 391-425.

Aubin, P., *Le problème de la « conversion ». Etude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 1963. Avec une importante note bibliographique, 15-6 ; cf. index des *epistrophein* et *epistrophè* relevés dans l'Ancien et le Nouveau Testament, dans la tradition philosophique grecque et dans la tradition patristique, 207-31.

Baladi, N., *La pensée de Plotin*, Paris, P.U.F., 1970. Cf. ch. 1, sec. 1 : « La réflexion sur l'intelligible », 19-25.

Beierwaltes, W., « Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins », *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 15 (1961), 334-62.

Courcelle, P., « Le 'Connais-toi toi-même' chez les Néo-platoniciens grecs », *Le Néoplatonisme* (= Colloques internationaux du C.N.R.S.), Paris, Editions du C.N.R.S., 1971, 153-66.

Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, Paris, Etudes augustinienes, 1968. Cf. remarques sur la notion de réflexion : I, 220, 236-8, 246, 293.

Pépin, J., « Eléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Plotin et dans le néo-platonisme », *Revue philosophique*, 146 (1956), 39-64.

Schwyzler, H.-R., « 'Bewusst' und 'Unbewusst' bei Plotin », *Les sources de Plotin, op. cit.*, 343-78.

(c) Le socratisme chrétien :

De Bazelaire, L., « Connaissance de soi », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1950, XII, 1511-43.

Gilson, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1969 (2e édition). Cf. ch. X : « La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien », 214-33.

Ricard, R., « Notes et matériaux pour l'étude du 'socratisme chrétien' chez sainte Thérèse et les spirituels espagnols », *Bulletin hispanique*, 49 (1947), 5-37, 170-204 ; 50 (1948), 5-26 ; 51 (1949), 407-22.

Voir aussi :

Schöpf, A., *Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin*, München, Verl. A. Pustet, 1965. Cf. 80-4, 89-91, 147-60, 163-71, 172-80, 185, 192-4.

Augustinus Magister (= Congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954), Paris, Etudes augustinienes, 1954, vol. I. Sur les éléments susceptibles de fournir une interprétation réflexive de l'augustinisme (*l'imago Dei*, la structure de la mémoire, les fonctions de l'intériorité, les trois « trini-

tés » psychologiques, etc...), cf. les sections suivantes : « Philosophie augustinienne », 335-424 (9 articles) ; « Illumination », 425-519 (8 articles) et « L'homme », 521-67 (5 articles).

(d) Divers :

- Beierwaltes, W., « Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena », *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von W. Beierwaltes, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, 484-516.
- Forest, A., « L'argument de saint Anselme dans la philosophie réflexive », *Actes du Congrès international du IXe Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Paris, Vrin, 1959, 273-94.
- Malingrey, A.-M., *'Philosophia'. Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, Paris, C. Klincksieck, 1961.
- North, H., *'Sophrosyne'. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1966.
- Schurr, A., « Vie et réflexion selon Saint Anselme », *Archives de Philosophie*, 35 (1972), 111-26.
- Thévenaz, P., « La notion de transcendance vers l'intérieur », *Annuaire de la Société suisse de philosophie*, 4 (1944), 194-217. Repris dans *L'homme et sa raison* (VIF).
- Volkman-Schluck, K.-H., « Reflexion und Denken », *Praxis*, 5 (1969), 572-8.

III. CONCEPT DE RÉFLEXION ET TRADITION THOMISTE

(a) Thomas d'Aquin :

- Beierwaltes, W., « Der Kommentar zum 'liber de causis' als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin », *Philosophische Rundschau*, 11 (1963), 192-215.
- Deferrari, R.J. et al., *A Lexicon of St. Thomas Aquinas Based on the 'Summa Theologica' and Selected Passages of his Other Works*, Baltimore, J.D. Lucas Printing Co., 1948-1949. Cf. « reflecto » et « reflexio », 952-3 ; « intentio... » 5), 586.
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, qu. 84-89 : *La pensée humaine*, tr. par J. Webert, Paris-Tournai-Rome, Desclée de Brouwer, 1954. Cf. la note du traducteur : « La réflexion », 283-8.
- Webert, J., « 'Reflexio', étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas d'Aquin », *Mélanges Mandonnet*, Paris, Vrin, 1930, I, 285-325.

(b) Sur les travaux néo-scolastiques :

- Van Riet G., *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, Louvain, Bibliothèque philo-

sophique de Louvain, 1946. On lira surtout le ch. IV, art. II : « Le recours à la réflexion de l'intelligence sur sa nature », 432-92 (avec références aux commentaires de C. Boyer, M.-D. Roland-Gosselin et B. Romeyer). Cf. « réflexion de l'intelligence sur sa nature » et « réflexion transcendante » à l'index, 669.

Voir aussi :

De Tollenaere, M., « Méthodologie d'une cosmologie réflexive », *Archives de philosophie*, 25 (1962), 229-59.

Hayen, A., *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Louvain, Desclée de Brouwer, 1957, 2 volumes. Sur le concept de réflexion, cf. la table méthodique des matières, sec. XII-XVI, 340-2 et sec. XXIV, 346-7.

—, « La réflexion est dialogue », *Congrès Bergson* (= *Actes du Xe Congrès des sociétés de Philosophie de langue française*), Paris, Colin, 1959, 145-7.

Hoenen, P., *La théorie du jugement d'après St-Thomas d'Aquin*, Romae, Apud Aedes Universatis Gregorianae, 1946. Cf. ch. V : « La réflexion précédant le jugement », 157-91 : ch. VI : « La justification des premiers jugements », 192-216 et ch. XII : « Le 'cogito ergo sum' de St-Thomas », 330-44.

Isaye, G., « Métaphysique réflexive et philosophie de la nature », *Revue internationale de philosophie*, 10 (1956), 174-202.

Lonergan (B.J.), *'Verbum'. Word and Idea in Aquinas*, ed. by D.B. Burrell, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1967. Cf. ch. II : « Verbum : Reflection and Judgment », 47-95.

—, *Insight. A Study of Human Understanding*, New York, Philosophical Library, 1957. Cf. ch. X : « Reflective Understanding », 279-316 et « Reflection » à l'index, 776.

Lotz J.B., *Le jugement et l'être. Les fondements de la métaphysique*, tr. par R. Givord, Paris, Beauchesne, 1963. Cf. ch. XI, sec. 2 et surtout ch. XIII : « La réflexion parfaite en particulier, au point de vue de sa possibilité métaphysique », 143-61.

Marc, A., *Dialectique et affirmation. Essai de métaphysique réflexive*, Paris-Tournai, Desclée de Brouwer, 1952. Cf. « réflexive (analyse) » à l'index, 728.

—, *L'être et l'esprit*, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1958. Cf. ch. I : « L'Idée de l'Être : son élaboration », 17-52.

Pruche, B., « Réflexions sur la connaissance. Pour une critique existentielle d'inspiration thomiste », *Revue philosophique de Louvain*, 54 (1959), 141-83.

Régis, L.-M., *Epistemology*, tr. by I. Choquette Byrne, New York, Macmillan Co., 1959. Cf. « reflection » à l'index, 548.

(c) Sur quelques problèmes de méthodologie comparée :

De Finance, J., *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, Paris, Beauchesne, 1946.

Etcheverry, A., *L'homme dans le monde. La connaissance humaine et sa valeur*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1963. Cf. ch. VIII : « La Méthode réflexive », 220-49.

Söhngen, G., *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom 'ens et verum convertuntur' als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation*, Münster, Verl. der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1930. Cf. la section intitulée : « Zur Metaphysik der Selbsterkenntnis », 279-97.

IV. CONCEPT DE RÉFLEXION ET VOCABULAIRE PHILOSOPHIQUE DU XVII^e-XVIII^e SIÈCLE.

(a) Descartes :

Sebba, G., *Bibliographia cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature 1800-1960*, The Hague, M. Nijhoff, 1964. Cf. à l'index : « cogito », 445-6 ; « 'conscience' », 447 ; « pensée... », 479 et « self (ego-moi) », 492.
Voir aussi :

Beck, L.J., *The Method of Descartes. A Study of the 'Regulae'*, Oxford, Clarendon Press, 1964. Cf. ch. III, sec. I : « Reflection », 31-6.

Gabaude, J.-M., *Philosophie réflexive de la volonté (= Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz, 1)*, Toulouse, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Toulouse, 1970.

Krüger, G., « Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins », *Logos*, 22 (1933), 225-72.

Lewis, G., *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, P.U.F., 1950. Cf. ch. II, sec. I : « Conscience immédiate et conscience réflexive », 107-23.

(b) Locke :

Aaron, R.I., *John Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1955 (2^e édition). Cf. « reflection » à l'index, 319.

Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, Verl. Bruno Cassirer, 1922 (3^e édition). Cf. sec. intitulée : « Sensation und Reflexion », II, 232-53.

Klemmt, A., *John Locke. Theoretische Philosophie*, Meisenheim-Glan, Verl. A. Hain, 1967 (2^e édition). Cf. ch. I, sec. 2-B : « Erfahrung, Sensation und Reflexion », 46-57.

(c) Spinoza :

Schuhmann, K., « Le concept de réflexion dans l'Éthique de Spinoza », *Revue philosophique de Louvain*, 65 (1967), 449-66.

Voir aussi :

Alain, *Spinoza*, Paris, Gallimard, 1949. Cf. sec. intitulée : « La méthode réflexive », 31-54.

Cramer, W., *Spinozas Philosophie des Absoluten (= Die absolute Reflexion, I)*, Frankfurt am Main. V. Klostermann. 1966.

Misrahi, R., *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris-London-New York, Gordon and Breach, 1972.

Parkinson, G.H.R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1954. Cf. « reflexive knowledge » à l'index, 197.

(d) Leibniz :

Belaval, Y., « Le Problème de la Réflexion chez Leibniz », *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses* (Hannover, 14-19 November 1966), Wiesbaden, F. Steiner Verl., 1969, III, 1-19.

(e) Condillac :

Condillac, *Oeuvres philosophiques*, éd. par G. Le Roy, Paris, P.U.F., 1947-1950. Cf. « réflexion » à l'index, III, 602.

Madinier, G., *Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Paris-Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, 1967 (2e édition). Cf. ch. I : « Les orientations psychologiques et réflexives de la philosophie de Condillac », 1-38.

V. CONCEPT DE RÉFLEXION ET TRADITION DE L'IDÉALISME ALLEMAND.

(a) Généralités :

Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1921-1924. Nous avons nous-mêmes indexé cet important ouvrage. Sur le concept de réflexion et ses diverses problématiques, cf. I, 42-5, 85-6, 111, 139-46, 228-36, 238-56, 268-76, 282-4, 291-8, 364-74, 393-4, 400-1, 405-6, 414-6, 424-9, 435-6, 460-9, 479, 482-3, 496, 502, 507-13, 520, 524-34, 541-5, 576-7, 589-92, 604-6 et II ; 13-4, 85-7, 95-6, 111-6, 138, 150-61, 163-71, 179-85, 192-3, 208-9, 231, 266, 273-82, 289, 302-12, 317-9, 326-43, 350-61, 363-4, 391, 439, 443-8, 460-7, 470, 472-7, 499, 508-13.

Schulz, W., « Das Problem der absoluten Reflexion. Zur Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus », *Einsichten* (= Festschrift für G. Krüger), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1962, 334-60.

(b) Kant :

Eisler, R., *Kant-Lexikon*, Berlin, E.S. Mittler u. Sohn, 1930. Cf. « Reflexionsbegriffe », 458-9.

Genova, A.C., « Kant's complex problem of reflective judgment », *Review of Metaphysics*, 23 (1969), 452-80.

Liedtke, M., « Der Begriff der Reflexion bei Kant », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48 (1966), 207-16.

Trotignon, P., « Les antinomies de la Raison pure et le problème de la réflexion », *Revue de l'enseignement philosophique*, 14 (1964), n° 4, 1-22 ; n° 5, 1-6. Voir aussi :

De Muralt, A., *La conscience transcendante dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Paris, Aubier, 1958.

Julia, D., « Problématique et systématique kantienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64 (1959), 428-56.

Lachize-Rey, P., *L'idéalisme kantien*, Paris, Vrin, 1950 (2^e édition). Cf. « réflexion » à l'index, 494.

Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la 'Critique de la faculté de juger'*, Paris, Colin, 1970. Cf. ch. X : « L'éclatement de la finalité technique. B) La réflexion comme méthode de la philosophie », 263-95.

(c) Fichte :

Baumgartner H.M. u. Jacobs, W.G., *J.G. Fichte Bibliographie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verl., 1968. Cf. sec. consacrée à la *Wissenschaftslehre*, B 4.1, 109-15.

Fichtes Werke, hrsg. von F. Medicus, Leipzig, F. Meiner, 1912. Cf. « Reflexion », « Reflexionsform » et autres dérivés à l'index, VI, 667.

Horn, J.C., *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*, Wien-München, Verl. R. Oldenbourg, 1965. Cf. ch. III, sec. B : « Reflexion », 106-13.
Voir aussi :

Bourgeois, B., *L'idéalisme de Fichte*, Paris, P.U.F., 1968.

Julia, D., « Le savoir absolu chez Fichte et le problème de la philosophie », *Archives de philosophie*, 25 (1962), 345-70.

— , *La question de l'homme et le fondement de la philosophie. Réflexion sur la philosophie pratique de Kant et la philosophie spéculative de Fichte*, Paris, Aubier, 1964. Sur l'utilisation du concept de réflexion, cf. 59-68, 118-41, 193-230 et 231-316.

Reiner, P., *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969.

Schindler, I., *Reflexion und Bildung in Fichtes Wissenschaftslehre. Versuch einer Herausarbeitung systematischer Grundstrukturen der Pädagogik*, Bonn, 1962.

Schuhmann, K., *Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umriss. Zu Fichtes 'Wissenschaftslehren' von 1794 und 1810*, Den Haag, M. Nijhoff, 1968. Cf. ch. II, sec. D : « Die Reflexionsform und das Dasein », 66-70.

(d) Schelling :

F.W.J. Schellings Werke, hrsg. von Otto Weiss, Leipzig, F. Eckardt Verl., 1907. Cette édition partielle des œuvres de Schelling a le mérite de contenir un index. Cf. « Reflexion » et « Reflexionsphilosophie » à l'index, III, 913.

Schelling, System des transzendentalen Idealismus, mit einer Einleitung von W. Schulz, Hamburg, Felix Meiner Verl., 1957. Sur le problème de la réflexion, cf. introduction, IX-XLIV.

Voir aussi :

Jaspers, K., *Schelling. Grösse und Verhängnis*, München, R. Piper Verl., 1955. Cf. ch. IV, sec. I : « Reflexivität », 222-35.

Wild, C., *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings*, Freiburg-München, K. Alber, 1968.

(e) Hegel :

Glockner, H., *Hegel-Lexikon*, Stuttgart, F. Frommanns Verl., 1957. Cf. « Reflexion », 11, 1991-9.

Haering, T., *Hegel, sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Berlin-Leipzig, Teubner, 1929-1938. Cf. « Reflexion » aux index des deux tomes, I, 782-3 et II, 523.

Parmi les innombrables commentaires relatifs au problème de la réflexion, voir :

Belaval, Y., « La doctrine de l'essence chez Hegel et Leibniz », *Archives de philosophie*, 33 (1970), 547-78.

Dubarle, D., « La Logique de la réflexion et la transition de la Logique de l'Être à celle de l'Essence », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 56 (1972), 193-222.

Düsing, K., « Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena », *Hegel-Studien*, 5 (1969), 95-128.

Fleischmann, E., *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968. Cf. ch. VI, sec. I : « La nature de la réflexion », 134-60.

Hartmann, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin-Leipzig, W. de Gruyter, 1929. Cf. II. *Hegel*, ch. III, sec. 7 ; « Reflexion und Wesen », 230-51.

Hypolite, J., *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, P.U.F., 1953. Cf. 2e partie : « La pensée spéculative et la réflexion », 69-163.

Kopper, J., « Reflexion und Identität in der hegelschen Philosophie », *Kant-Studien*, 58 (1967), 33-53.

Marx, W., « Absolute Reflexion und Sprache », *Natur und Geschichte* (= Karl Löwith zum 70. Geburtstag), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, W. Kohlhammer Verl., 1967, 237-56.

Schulz, W., « Hegel und das Problem der Aufhebung der Metaphysik », *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag Festschrifts*, Pfullingen, Verl. G. Neske, 1959, 67-92.

(f) Divers :

Heintz, S. *Über die Reflexion bei Sören Aabye Kierkegaard*, Saarbrücken, Saarländische Verlagsanstalt, 1954 (Thèse). Cf. aussi l'indexation de « Reflexion » dans les *Nachschriften*, 87.

McKinnon, A., *Fundamental Polyglot Konkordans til Kierkegaards Samlede Vaerker* (= *Kierkegaard Indices*, II), Leiden, Brill, 1971 (en danois). Cf. « Reflexion », pp. 798-804.

Voir aussi :

Apel, K.-O., « Reflexion und materielle Praxis », *Hegel-Studien*, Beiheft 1 (1964), 151-66.

— , « Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion », *Man and World : an International Philosophical Review*, 3 (1970), 323-37.

Marx, W., « Zur Präsenz der transzendentalen Differenz in der dialektischen Vernunft », *Subjektivität und Metaphysik*, op. cit. (IIa), 233-52.

Radermacher, H., « Zum Verhältnis von Faktizität und Reflexion in der Transzendentalphilosophie », *id.*, 253-76.

Schwarz, J., « Die cartesianische Reflexion und die Methode der Denken des deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) », *Congrès Descartes* (= *Actes du IXe Congrès international de Philosophie*), Paris, Hermann, 1937. Cf. III. *Etudes cartésiennes*, 63-9.

VI. CONCEPT DE RÉFLEXION ET TRADITION RÉFLEXIVE FRANÇAISE.

(a) Généralités :

Lacroix, J., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, P.U.F., 1968 (2e édition). Cf. 1ère partie : « Les philosophies de la réflexion », 13-96 (J. Nabert, G. Madinier, A. Ponceau, P. Ricoeur, L. Lavelle, Alain, F. Alquié, P. Lachière - Rey, A. Marc, E. Weil, H. Duméry).

Robberechts, L., *Essai sur la philosophie réflexive*, Namur-Gembloux, Secrétariat des Publications — Ed. Duculot (= Publications de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur), 1971. Vol. I : *De Biran à Brunschvicg*.

Encyclopédie française, Paris, Société nouvelle de l'Encyclopédie française, 1957. Cf. XIX, *Philosophie et religion*, 1ère partie, sec. A, ch. II : « Les philosophies de la réflexion ». Ce chapitre contient les articles de J. Nabert, « La philosophie réflexive », 19.04-14 à 19.06-3 et de G. Bastide, « La conversion spirituelle », 19.06-3 à 19.06-8. Voir aussi au ch. III, l'article de A. Forest, « Signification et recueillement », 19.08-10 à 19.08-14 et les éléments bibliographiques à la fin du volume, 19.B-1.

Congrès Descartes, op. cit. (Vf), VIII-IX. *Analyse réflexive et transcendance* (34 articles). Signalons les contributions originales de P. Decoster, « De l'analyse réflexive à l'expérience métaphysique », 32-8 ; C. Sganzi, « Analyse réflexive et catégories », 68-74 et J. Laird, « Reflexive and transcendent Cognition », 188-94.

Les Sciences et la Sagesse (= *Actes du Ve Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*), Paris, P.U.F., 1950. Cf. 1ère sec. : « Sagesse et réflexion » (8 articles), 5-36.

(b) Sur l'utilisation de la méthode réflexive au XIXe siècle :

Brunschvicg, L., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, P.U.F., 1953 (2e édition). Cf. II, ch. XX : « L'analyse réflexive », 555-605.

Canivez, A., *Jules Lagneau, professeur de philosophie. Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin du XIXe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1965. Cf. II, ch. VII : « Le méthode réflexive de J. Lagneau », 447-96.

Fessard, G., *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, Paris, Bloud et Gay, 1938.

Janicaud, D., *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources de bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*, La Haye, M. Nijhoff, 1969. Cf. « réflexion » à l'index, 276.

Madinier, G., *Conscience et mouvement*, op. cit. (IVe), Cf. ch. X : « L'effort moteur et l'analyse réflexive chez Lachelier », 317-50 et ch. XI : « L'effort et la réflexion dans la philosophie de Lagneau », 351-66.

Millet, L., *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, Paris, P.U.F., 1959. Cf. ch. III, sec. I : « L'analyse réflexive de la conscience », 69-82.

Moore, F.C.T., *The Psychology of Maine de Biran*, Oxford, Clarendon Press, 1970. Cf. 1ère partie, sec. 4 : « Reflection », 54-76.

(c) Bergson, Blondel, Brunschvicg :

Alexander, D.W., *Bergson, Philosopher of Reflection*, London, Bowes and Bowes, 1957.

Brunschvicg, L., *Le progrès de la conscience...*, op. cit. (VIb), Cf. ch. XXIII, sec. 3 : « L'immanence de la réflexion », 736-56.

Duméry, H., « Blondel et la méthode réflexive », *Etudes philosophiques*, 7 (1952), 390-5.

Husson, L., *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, P.U.F., 1947. Cf. « réflexion » à l'index, 235.

Jouhaud M., « E. Le Roy, le bergsonisme et la philosophie réflexive : l'Essai d'une philosophie première », *Etudes bergsoniennes*, Paris, P.U.F., 1960, V, 85-139.

Troignon P., *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris, P.U.F., 1968. Cf. 3e partie : « La vie et la subjectivité intelligente de l'être réflexif », 285-428 et 4e partie : « Vie et savoir : la critique de la conscience réflexive et la conscience vivante », 431-520.

(d) Sur quelques systématisations du principe de réflexion (J. Paliard, J. Nabert, G. Madinier) :

Duméry, H., « Aspiration et réflexion », *Etudes philosophiques* (= Jacques Paliard), 9 (1954), 420-7.

Franck, R., « Les traits fondamentaux de la méthode de Jean Nabert », *Revue philosophique de Louvain*, 63 (1965), 97-115.

—, « Deux interprétations de la méthode de Jean Nabert », *id.*, 64 (1966), 416-35.

Madinier, G., *Conscience et signification. Essai sur la réflexion*, Paris, P.P.F., 1953.

—, *Vers une philosophie réflexive*, avec une préface d'A. Forest, Neuchâtel, La Baconnière, 1960.

Masset, P., *La dialectique de la conscience chez Jacques Paliard. Introduction à la pensée de Jacques Paliard*, Paris, P.U.F., s.d. (1959). Cf. 1ère partie : « Principe Général. Nature réflexive de la conscience humaine », 23-100.

- Nabert, J., *Eléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1962 (2e édition). Cf. livre I : « Les données de la réflexion », 19-57 et la préface de P. Ricoeur, 5-16.
- , *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier, 1966. Cf. livre I : « Désir de Dieu et structures de la conscience de soi », 21-117.
- Naulin, P., *L'itinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier, 1963. Cf. 1ère partie, ch. II : « La méthode réflexive », 61-80.
- Paliard, J., *Intuition et réflexion. Esquisse d'une dialectique de la conscience*, Paris, Alcan, 1925.
- , *La pensée et la vie. Recherche sur la logique de la perception*, Paris, P.U.F., 1951. Cf. 2e partie : « Principe », 55-88.
- Robberechts, L., « Réflexion phénoménologique et réflexion éthique », *Etudes philosophiques* (= Jean Nabert), 17 (1962), 403-20.

(e) Autour de la Philosophie de l'Esprit :

- Bastide, G., *Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale*, Paris, Bordas, 1958. Cf. ch. I, sec 3 : « La sagesse réflexive », 16-21.
- , *Traité de l'action morale*, Paris, P.U.F., 1961. 1. *Analytique de l'action morale*. Cf. livre I, ch. IV : « La provocation réflexive » 87-107. On lira aussi le compte-rendu de A. Voelke, « Action morale et analyse réflexive selon G. Bastide », *Studia philosophica*, 23 (1963), 212-29.
- , « Naturalisme et spiritualité. Le statut de la réflexion dans la pensée de Teilhard de Chardin », *Etudes philosophiques*, 20 (1965), 409-47.
- Forest, A., *Consentement et création*, Paris, Aubier, 1943. Parmi les études annexes, cf. sec. I : « Nature et rôle de la réflexion » 95-116 et sec. II : « L'attention et la philosophie réflexive », 117-25.
- Lachize-Rey, P., *Le moi, le monde et Dieu*, Paris, Aubier, 1950 (nouvelle édition). Cf. essai III : « Réflexion sur la portée ontologique de la méthode de régression analytique », 183-91.
- Lavelle, L., *De l'acte*, Paris, Aubier, 1937. Cf. 1ère partie : « La méthode » 9-57.
- , « Acte réflexif et acte créateur », *Bulletin de la Société française de philosophie* 36 (1936), n° 4. Avec discussion.
- , *Manuel de méthodologie dialectique*, Paris, P.U.F., 1962. Cf. livre I : « La réflexion », 3-55.
- Le Senne, R., *Obstacle et valeur*, Paris, 1934. Cf. ch. III : « Le passage de la spontanéité à la réflexion », 117-60.
- Nédoncelle, M., *Conscience et Logos*, Paris, Editions de l'Epi, 1961. Cf. sec. intitulée : « Les équivoques de la réflexion philosophique », 157-76.

(f) Philosophies réflexives et méthodologie comparée : (P. Ricoeur, P. Thévenaz) :

- Ricoeur, P., *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955. Cf. 2e partie, sec. IV : « Puissance de l'affirmation », 289-332.

- , *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, I. *L'homme faillible*. Cf. ch. II : « La synthèse transcendantale », 35-63.
 - , *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965. Cf. livre I, ch. III : « Méthode herméneutique et philosophie réflexive », 45-63.
 - , *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969. Cf. en particulier les deux sec. intitulées : « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique » (1-2), 283-329.
 - Thévenaz, P., *L'homme et sa raison*, Neuchâtel, La Baconnière, 1956. I. *Raison et conscience de soi*. Cf. sec. 1 : « Réflexion et conscience de soi », 29-121. Voir aussi la préface de P. Ricoeur, 9-26.
 - , « L'expérience réflexive de la liberté », *La liberté* (= *Actes du IV^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*), Neuchâtel, La Baconnière, 1949, 52-7.
 - Tilliette, X., « Réflexion et symboles. L'entreprise philosophique de Paul Ricoeur », *Archives de philosophie*, 24 (1961), 574-88.
- (g) Sur l'utilisation particulière du concept de réflexion dans les « introductions à la philosophie » et dans la tradition scolaire :
- Flam, L., *Passé et avenir de la philosophie*, Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie (U.L.B.), 1970. Cf. ch. XI : « La réflexion philosophique », 197-219.
 - Sauvage, M., *L'aventure philosophique*, Paris, Buchet-Chastel, 1966, Cf. sec. 1 : « Réflexions sur la réflexion », 123-38.
 - Vialatoux, J., *L'intention philosophique*, Paris, P.U.F., 1969 (8^e édition). Cf. ch. III, sec. 2 : « La méthode philosophique : méthode réflexive », 59-93. Voir aussi :
 - Balmès, R., *Leçons de philosophie*, Paris, Editions de l'Ecole, 1965. Cf. I, sec. 1 de l'introduction : « La réflexion », 26-32.
 - Foulquié, P., *La connaissance*, Paris, Editions de l'Ecole, 1962 (nouvelle édition). Cf. sec. intitulée : « La philosophie comme réflexion », 43-8.
 - Meynard, C., *La connaissance* (Terminales A), Paris, Librairie classique E. Belin, 1963. Cf. sec. intitulée : « La réflexion philosophique », 23-4.
- (h) Divers :
- Blanché, R., *Les attitudes idéalistes*, Paris, P.U.F., 1949. Cf. ch. II : « Réflexion », 26-67.
 - Chabal, R., *Vers une anthropologie philosophique*, Paris, P.U.F., 1964, I. *Conscience et savoir*. Cf. sec. intitulée : « Quel est le pouvoir de la réflexion ? », 15-33.
 - Duméry, H., *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, Sedes, 1957. Cf. ch. VI : « L'analyse réflexive et critique (méthode de discrimination) », 161-77.
 - , *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, Paris, P.U.F., 1957. Cf. I, 1^{ère} partie, ch. II : « Le Moi spirituel », 35-49.

- Lacroix, J., *Le sens du dialogue*, Neuchâtel, La Baconnière, 1965 (4e édition). Cf. sec. intitulée : « La réflexion », 128-33.
- Laporte, J., *La conscience de la liberté*, Paris, Flammarion, 1947. Cf. livre III, ch. III : « La réflexion », 161-81.
- Lechat J., *Analyse et synthèse*, Paris, P.U.F., 1962. Cf. ch. VII : « L'analyse réflexive », 85-98.
- Piguet, J.-C., « Analyse réflexive et langage », *Studia philosophica*, 19 (1959), 193-213.

VII. CONCEPT DE RÉFLEXION ET TRADITION PHÉNOMÉNOLOGIQUE.

(a) Généralités :

- Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague, M. Nijhoff, 1965. (2e édition). Cf. « reflection » à l'index, II, 724-5.

(b) Husserl :

- Brand, G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1955. Sur la relation entre réflexion et temporalité, cf. sec. 12-14, 61-75.
- Broekman, J.M., *Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff, 1963. Cf. ch. IV : « Edmund Husserls Subjektivitätsanalyse ; egologische Strukturen », 109-37.
- Farber, M., « Modes of Reflection. Inscribed to the Memory of Edmund Husserl », *Philosophy and Phenomenological Research*, 8 (1947-48), 588-600.
- Hoeres, W., « Zur Dialektik der Reflexion bei Husserl », *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie*, 2 (1958), 211-30.
- Lévinas, E., *La théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl*, Paris, Vrin, 1963 (nouvelle édition). Cf. ch. VII : « L'intuition philosophique » 175-215.
- Murphy, R.T., « Husserl and Pre-reflexive constitution », *Philosophy and Phenomenological Research*, 26 (1965-66), 100-5.
- Vuillemin, J., « Le problème phénoménologique : intentionnalité et réflexion », *Etudes philosophiques*, 14 (1959), 462-70.
- Voir aussi :
- Asemisen, H.U., « Egologische Reflexion », *Kant-Studien*, 50 (1958-58), 262-72.
- Berger, G., *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941.
- Bernarski, J., « Deux aspects de la réduction husserlienne : abstention et retour », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64 (1959), 337-55. Cf. en particulier la 2e partie : « La réduction comme réflexion », 346-55.
- Farber, M., *The Foundation of Phenomenology. Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1943. Cf. « reflection » et « reflexive predicament » à l'index, 584.

—, *Phenomenology and Existence. Toward a Philosophy within Nature*, New York-Evanston-London, Harper Torchbooks, 1967. Cf. ch. I : « The Role of Reflection in Phenomenology », 1-13.

Fink, E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966. Cf. 121-3, 218-23.

Funke, G., « Bewusstseinswissenschaft. Evidenz und Reflexion als implikate der Verifikation », *Kant-Studien*, 61 (1970), 433-66.

Sokolowski, R., *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague, M. Nijhoff, 1964. Cf. « reflection » à l'index, 248.

(c) Heidegger, Jaspers, Scheler :

Heidegger, M., *Qu'appelle-t-on penser ?*, tr. par A. Becker et G. Granel, Paris, P.U.F., 1959. Cf. 34-8, 97.

Jaspers K., *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verl., 1953 (6e édition). Cf. livre II, ch. I, sec. 4 : « Selbstreflexion », 289-96. Voir aussi « Reflexion » et « Reflexivität » à l'index, 741.

—, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer Verl., 1922. Cf. ch. I, sec. 2 : « Selbstreflektierte Einstellungen », 90-117.

—, *Philosophie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verl., 1948 (2e édition). Cf. « Reflexion » à l'index, 902.

—, *Von der Wahrheit*, München, R. Piper Co. Verl., 1947. Cf. « Reflexion » et « Selbstreflexion » à l'index, 1088.

Scheler, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, tr. par M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955 (7e édition). Cf. « Réflexion (ou Connaissance réflexive) », à l'index, 629.

(d) Sur le concept de réflexion et la phénoménologie existentielle pratiquée en France :

Bannan, J.F., « Philosophical Reflection and the Phenomenology of Merleau-Ponty », *Review of Metaphysics*, 8 (1954), 418-42.

Caillois, R., « Note sur l'analyse réflexive et la réflexion phénoménologique. A propos de la 'Phénoménologie de la perception' de Maurice Merleau-Ponty », *Deucalion*, n° 1 (1946), 127-39.

De Greef, J., « Ethique, réflexion et histoire chez Lévinas », *Revue philosophique de Louvain*, 67 (1969), 431-60.

Dufrenne, M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, P.U.F., 1966 (2e édition). II. *La perception esthétique*. Cf. 3e partie, ch. III : « Réflexion et sentiment dans la perception en général » et ch. IV : « Le sentiment et la profondeur de l'objet esthétique », 462-526.

Gusdorf, G., *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1953.

- Kwant, R.C., *From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life*, Pittsburgh, Duquesne Univ. Press, 1966. Cf. ch. III, sec. 2 : « Merleau-Ponty's Criticism of Reflection », 114-29.
- Pax, C.V., « Philosophical Reflection : Gabriel Marcel » *New Schoolman*, 38 (1964) 159-77.
- Thévenaz, P., *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Neuchâtel, La Baconnière, 1966. Cf. ch. IV, sec. 1 : « La 'réflexion radicale' ou la 'phénoménologie de la phénoménologie' », 103-10.
- Troisfontaines, R., *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris-Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, 1968. Cf. t. I, ch. VII, sec. 2 : « Réflexion », 199-210.
- Varet, G., *L'ontologie de Sartre*, Paris, P.U.F., 1948. Cf. 2e partie : « La dialectique réflexive », 75-179.

VIII. THÉORIES GÉNÉRALES DE LA RÉFLEXION.

- D'Arcy P., *La réflexion*, Paris, P.U.F., 1972.
- Grue-Sorensen, K., *Studier over refleksivitet. En filosofisk afhandling*, Kobenhavn, J.H. Schultz Forlag, 1950 (en danois). Cf. « refleksivitet (refleksiv) » à l'index, 238.
- Günther, G., « Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion », *Archiv für Philosophie*, 7 (1957), 1-44.
- , « Die aristotelische Logik des Seins und die nicht-aristotelische Logik der Reflexion », *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 12 (1958), 360-407.
- Hodgson, S.H., *The Philosophy of Reflection*, London, Longmans Green Co., 1878, 2 volumes.
- Hoeres, W., *Sein und Reflexion*, Würzburg, K. Triltsch, 1956.
- Misrahi, R., *Lumière, Commencement, Liberté*, Paris, Plon, 1969. Cf. la recension de M.B. Madaule : « Lumière, Commencement, Liberté », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 75 (1970), 96-105.
- Robef, E., *De l'analyse réflexive*, Paris, Jouve, 1925.
- Varet, G., *La Réflexion. Esquisse d'une problématique*, Paris, Université de Paris, 1956 (Thèse).
- Wagner, H., *Philosophie und Reflexion*, München-Basel, E. Reinhardt Verl., 1959. Cf. les recensions de W. Cramer : « Hans Wagner, Philosophie und Reflexion », *Philosophische Rundschau*, 11 (1963), 68-90 et G.A. Schrader : « Philosophy and Reflection : Beyond Phenomenology », *Review of Metaphysics*, 15 (1961), 81-107 ; voir aussi celles de W. Brugger dans *Scholastik*, 35 (1960), 562-6 et de H. Kunz dans *Studia philosophica*, 21 (1961), 266-71.

IX. DIVERS.

- Ambacher, M., *Méthode de la philosophie de la nature*, Paris, P.U.F., 1961. Cf. ch. IV : « De l'intelligibilité abstraite à l'intelligibilité réflexive » 119-40. Voir aussi ch. V, 141-70.
- Branshard, B., *The Nature of Thought*, London, Allen and Unwin, 1955. Cf. II, livre III ; « The movement of reflection », en particulier ch. XIX, 37-63.
- Cassirer, E., *The Philosophy of Symbolic Forms*, tr. by R. Manheim, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1953-1957. Vol. I : *Language*, 147-55 ; vol. II : *The Phenomenology of Knowledge*, cf. « Reflection » à l'index, 496.
- Dempf, A., *Theoretische Anthropologie*, Bern, A. Francke Ag. Verl., 1950. Cf. ch. VI : « Selbstbewusstseinstheorie », 165-91.
- Dewey, J., *The Quest for Certainty : A Study of the Relation of Knowledge and Action*, New York, Minton, Balch & Co., 1929. Cf. « Reflective Thinking » à l'index, 317.
- , *How We Think. A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process*, Chicago, Gateway Ed., 1971 (nouvelle édition).
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965 (2e édition). Cf. « Reflexion » et « Reflexionsphilosophie » à l'index, 521.
- Giorgi, R., *La riflessione simbolica*, Roma, Lerici Editore, 1968.
- Guzzo, A., *L'io e la ragione*, Brescia, Morcelliana, 1947. Cf. 3e partie, ch. V : « La riflessione », 152-66. Voir aussi « Riflessione » et « Riflettere » à l'index, 377.
- Mead, G.H., *The Philosophy of the Act*, ed. with an Introduction by C.W. Morris and others, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1938. Cf. la sec. intitulée : « Fragments on the Process of Reflection », 79-91. Voir aussi « Reflection » et « Reflective experience » à l'index, 689.
- , *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. with an Introduction by C.W. Morris and others, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1934. Cf. sec. 13 : « The Nature of Reflective Intelligence », 90-100 et l'essai supplémentaire III : « The Self and the Process of Reflection », 354-78.
- Schulz, W., *Wittgenstein. Die Negation der Philosophie*, Pfullingen, G. Neske, 1967. Cf. sec. intitulée : « Die Destruktion des denkend-reflektierenden Subjekts », 29-39.
- Teilhard de Chardin, P., *Le phénomène humain* (= *Oeuvres*, 1), Paris, Seuil, 1955. Cf. 3e partie, ch. I, sec. 1 : « Le Pas de la Réflexion », 180-203.
- , *L'activation de l'énergie* (= *Oeuvres*, 7), Paris, Seuil, 1963. Cf. sec. intitulée : « La Réflexion de l'Energie », 335-53. Voir aussi, 397-406, 419-29.
- Trotignon, P., *Réflexion et immédiat. Introduction à une théorie générale de la subjectivité*, Paris, Université de Paris, 1969 (Thèse).
- Von Hartmann, E., *Kategorienlehre*, Leipzig, F. Meiner, 1923 (2e édition).

II. *Die Kategorien des Reflektierenden Denkens.*

Voir aussi :

Child, A., « Reflection : Its Nature and its Philosophic Import », *Philosophy and Phenomenological Research*, 19 (1958-1959), 1-15.

Dray, W., « R.G. Collingwood on reflective Thought », *Journal of Philosophy*, 57 (1960), 157-63.

Grant, N.J., « Ryle and Reflection », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1 (1970), 24-9.

Henrich, D., « Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie », *Hermeneutik und Dialektik*, op. cit. (Ve). I, 257-84. Cf. pour l'ensemble du *Festschrift*, « Reflexion », « Reflexionsphilosophie » et « Reflexionstheorie » à l'index, II, 377.

Montréal, décembre 1973

La fonction critique de l'Université

Marcel Patry

Volume 2, numéro 1, avril 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203028ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203028ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Patry, M. (1975). La fonction critique de l'Université. *Philosophiques*, 2 (1), 155–167. <https://doi.org/10.7202/203028ar>

INTERVENTIONS

LA FONCTION CRITIQUE DE L'UNIVERSITÉ *

par Marcel Patry, recteur de l'Université Saint-Paul

Il y a de ces mots qui portent le fardeau des années : ils ont vieilli, ils sont usés, ils ont participé à tous les conflits. Ainsi en est-il du mot « critique » qui, depuis plus de quatre siècles, est ballotté entre le substantif et l'adjectif, entre les arts et la « raison pure », entre le positif et le négatif, entre le « pour » et le « contre », entre les personnes et les oeuvres, entre l'encouragement et la censure, etc.

Pour limiter le débat linguistique et attaquer de front les propos qui nous concernent, j'ai intentionnellement retenu la seule forme adjectivale du mot, espérant ainsi éviter le chapitre classique des définitions. Incidemment, il fallait nous rendre compte que nous ne pouvions pas éliminer complètement la question, puisque le terme « critique » est un nouveau venu parmi les qualificatifs qui s'appliquent aux fonctions importantes de l'université. Qui plus est, il semble que ce nouveau venu s'est introduit sans présentation.

Il nous sera donc nécessaire, dans un premier temps, de répondre à la question : que faut-il entendre par « critique » lorsque l'on parle de « fonction critique » de l'université ? Puis nous proposerons quelques réflexions sur l'exercice de la fonction critique, ses possibilités et ses difficultés.

I. FONCTION CRITIQUE DE L'UNIVERSITÉ

Il n'y a pas très longtemps, quiconque s'aventurait à parler de l'université pouvait se limiter à citer quelques rares auteurs, dont Newman, ou à se référer à la longue tradition qui l'a faite.

* Conférence donnée à la Société de Philosophie de l'Outaouais le 16 janvier 1975.

Peu d'institutions, en effet, étaient restées aussi fidèles à leur passé que l'université. Pour répondre à de nouvelles exigences, elle savait s'ajouter des fonctions et des structures sans avoir à modifier ses conceptions fondamentales.

Depuis une dizaine d'années, des interrogations sérieuses, d'abord éparses puis collectives, ont succédé à cette sécurité séculaire : prise de conscience des conséquences d'une accumulation de fonctions souvent hétéroclites, prise de conscience de la profonde inadéquation des structures de l'université pour répondre aux transformations rapides de la société, conscience plus vive de la nécessité d'îlots de pensée « libres » où la société verrait ses objectifs, ses valeurs et ses moyens soumis à une vérification et à un examen critique.

Les événements de mai 1968, en France, ne sont pas à l'origine de cette remise en question, mais ont sans doute permis de l'accentuer et de faire aboutir plus rapidement certaines transformations radicales. Bien que nos propos tireraient avantage d'une étude historique assez développée de ce qui s'est passé depuis environ dix ans, les limites de cet exposé m'obligent à brûler les étapes qui ne sont pas absolument essentielles.

A travers les grandes réformes universitaires qui se sont effectuées depuis 1968 et les nombreuses commissions d'enquête et d'études dont l'enseignement supérieur a fait l'objet tout récemment, une question de fond me semble revenir constamment : comment resituer l'université dans son nouveau contexte social de manière que ses visées soient intégrées aux obligations présentes ?

Dans les formules qui ont été proposées, une constante semble rallier tous les efforts, malgré la diversité des épithètes : les universités prennent conscience de l'importance de leur responsabilité non plus seulement vis-à-vis les individus, mais par rapport à la collectivité. Elles découvrent ou redécouvrent leur mission sociale et les exigences de leur insertion dans une collectivité vivante en continuelle évolution.

Je vous fais grâce de l'exercice de vocabulaire auquel j'ai dû m'adonner pour dépouiller un bon nombre de documents

officiels concernant les universités, et je vous propose une terminologie unique que j'utiliserai tout au long de cet exposé et à laquelle tous les auteurs pourraient facilement se rallier.

Je vous suggère d'abord que nous appelions « *finalité* » la double mission fondamentale de toute université : 1° le développement (la production, l'élaboration) du savoir, et 2° la diffusion (la transmission) des connaissances. Les « *moyens* » dont dispose l'université pour réaliser cette finalité s'appellent 1° l'enseignement, et 2° la recherche. La « *qualité* » qui caractérise ou spécifie le travail universitaire, c'est la « *rationalité* ». Nous aurons à développer cette question un peu plus loin.

Cette terminologie n'a rien d'original et n'importe quel type d'université pourrait s'en prévaloir. La difficulté naît à partir du moment où l'on commence à parler de « fonctions de l'université », parce que la tentation est forte, à la suite de certains auteurs, de chercher à assimiler la « fonction » à la finalité ou aux moyens tels que définis, ou encore parce que l'adjonction du mot « critique » au mot « fonction » est de date récente.

Or, il m'apparaît qu'il s'agit ici d'une autre dimension de l'université, une sorte de « manière de faire », englobante de toute la réalité universitaire, laquelle « manière de faire » caractérise vraiment un type d'université par rapport à un autre. C'est dans ce sens que je parlerai de « fonction » et de « fonction critique ».

Les « fonctions » ou « manières de faire » des universités sont commandées par les circonstances et les conditions qui accompagnent l'interaction de l'université et de son milieu. Cette assertion m'apparaît fondamentale pour comprendre l'effort de rattrapage qu'ont entrepris les institutions universitaires durant ces dernières années.

Habituées à évoluer lentement, dans un monde qui avait à peu près le même *tempo*, elles en sont venues à accuser de plus en plus de retard par rapport au mouvement constant et rapide des connaissances et de la société, jusqu'au moment où une prise de conscience profonde les projetait dans le tourbillon des mutations accélérées du savoir et des sérieuses remises en question. L'université redécouvrait, comme d'un coup, sa vieille

vocation sociale et sa nécessaire participation aux projets des hommes et aux inquiétudes du monde dans lequel et pour lequel elle existe. En même temps, elle se voyait d'une façon plus consciente au point de jonction entre les richesses d'un passé à conserver et les incertitudes d'un avenir à construire, entre le phénomène de la continuité et celui de la discontinuité.

Pour « fonctionner », dans ce contexte, l'université devait prendre des attitudes et adopter des « manières de faire » correspondantes aux exigences de ce double phénomène. C'est alors que le mot « fonction » a commencé à faire timidement partie du vocabulaire apte à décrire des tâches universitaires, accompagné ordinairement du mot « critique » pour situer l'université face aux forces de rupture, de discontinuité et de changements.

Comme les rapports avec les forces de continuité n'étaient pas remis en question, il est facile de comprendre que peu d'efforts ont été faits pour qualifier cette autre fonction plus conservatrice, ou plus traditionnelle. Pour les besoins de cet exposé, je crois légitime d'utiliser un néologisme très récent, celui de « systémique », pour signifier cette autre dimension de l'université. En résumé, la fonction « systémique » serait associée aux forces d'intégration, de continuité et aux tendances à perpétuer le « système », alors que la fonction critique référerait aux forces de changement et de rupture.

Ce préambule n'est pas superflu : il nous permettra de saisir que ces deux fonctions font partie intégrante de la vie des universités depuis leur origine, et que la prédominance de l'une ou de l'autre à travers les siècles est une question de conditions et de circonstances reliées au contexte social qu'elles ont rencontré.

Essayons ensemble de pousser cette analyse.

La fonction critique et la fonction systémique ne peuvent se passer l'une de l'autre, même si le besoin peut avoir été ressenti différemment selon les étapes de l'histoire. Il s'avère en effet que l'exercice de la fonction systémique seule conduit à une intégration parfaite à la culture passée et existante et aux objectifs sociaux existants, tandis que l'exercice de la fonction critique seule risque un manque de réalisme qui engendre facilement une obstruction inopérante et par conséquent un conser-

vatisme encore plus rigide. Le véritable problème en est un d'équilibre entre ces deux fonctions. Nous y reviendrons après avoir mieux décrit l'exercice de chacune d'elles.

La fonction systémique inclut toute action qui poursuit et renforce la transmission des modèles établis et du savoir acquis. Elle vise à la conformité et développe le respect de l'ordre en magnifiant les qualités sociales de l'individu qui l'accepte. De son côté, la fonction critique cherche à élucider les idéologies qui président aux décisions de la société afin que la raison et l'humain aient toujours la priorité sur toutes les autres motivations qui les inspirent. Elle n'hésite pas devant la remise en question et cherche les solutions de rechange.

Certains ont eu la tentation d'identifier la fonction systémique à l'enseignement et la fonction critique à la recherche, ou encore la première à la diffusion du savoir et l'autre à sa production. Ceci m'apparaît une fausse piste de recherche, car ces deux fonctions caractérisent une manière de faire et dans l'enseignement et dans la recherche. Ce qui est en cause ici, c'est une conception du savoir où s'ajoute à l'acquis, le souci du constant renouvellement et l'appréciation juste des fondements de toutes les connaissances.

Il s'agit vraiment de deux fonctions complémentaires dont l'équilibre maximal n'est pas facile à déterminer. On pourrait proposer trois modèles, sans exclure la possibilité de modèles intermédiaires :

- 1° Le modèle isolationniste où les deux fonctions n'ont pas de rapport et sont exercées par deux groupes distincts d'individus ; on pourrait penser, par exemple, au groupe des chercheurs et à celui des enseignants. Ce modèle risque de susciter des divisions irréconciliables au sein d'une communauté de penseurs.
- 2° Le modèle intégrateur où les deux fonctions sont deux dimensions d'une même fonction, la fonction scolaire, et se complètent l'une l'autre, très souvent dans la même personne ou dans les mêmes groupes. Dans ce cas, la fonction critique tend à céder la place à l'avantage de la fonction systémique.

3° Le modèle dialectique où les deux fonctions expriment des tendances différentes qui demeurent cependant en dialogue dans un milieu donné :

- i) la tendance qui favorise l'intégration ou l'identification au système existant et donc contribue à le perpétuer ;
- ii) celle des leaderships intellectuels et culturels qui émergent pour questionner les lignes d'évolution de la collectivité et pour éveiller chez les individus le sens de leur autonomie.

Ces trois modèles possèdent chacun une logique propre. Il nous apparaît toutefois que seul le modèle dialectique a des chances d'assurer l'équilibre souhaité. C'est pourquoi il s'avère important que l'université favorise et encourage l'expression de ces deux tendances par des « espaces libres » où les échanges et les confrontations seraient vus comme partie intégrante de la vie universitaire.

Permettons-nous une dernière réflexion sur cette question. Il est assez étonnant que pour décrire les nouvelles attitudes que l'université doit adopter, le mot « fonction critique » soit apparu si tard. L'expression semble avoir été employée pour la première fois par Pedro Arrupe, supérieur général des jésuites, dans un discours prononcé à l'occasion du 125ième anniversaire de l'Université de Fordham, le 5 avril 1966. « Cette fonction critique, disait-il, l'université doit l'exercer avec compétence, sens de sa responsabilité, mais aussi avec franchise et honnêteté. Une telle liberté d'étude et d'analyse, l'université l'exige en tant qu'université. Là où cette liberté fait défaut, des secteurs sans prix de l'expérience humaine sont inévitablement laissés de côté... Alors, l'université en question n'est plus digne d'être appelée université ». (Pedro Arrupe, S.J., « Address at Fordham University ». *Woodstock Letters*, 96 (1967), p. 73).

Ce n'est qu'en 1972, avec le Rapport Faure de l'U.N.E.S.-C.O., *Apprendre à être*, qu'un texte officiel reprend une expression un peu similaire : « L'avenir est à qui saura réunir, dans l'éducation, les forces critiques... » (p. 165). Pendant ce temps se préparait le congrès des universités catholiques qui devait se tenir à Salamanque du 26 août au 1er septembre 1973, sur le

thème de la « fonction critique et spirituelle de l'université catholique ». Ce fut certes une exploration valable, mais difficile à cause de la nouveauté d'une telle étude.¹

Au total, nous restons avec très peu de déclarations explicites et de recherches poussées sur la question. Je crois toutefois pouvoir résumer notre point de vue en citant un extrait de discours de monsieur Deutsch, prononcé à l'Université Queen's, au printemps 1973, sur « l'université d'aujourd'hui et de demain » :

Les universités jouent un rôle essentiel en aidant à maintenir la vitalité d'une société libre. Elles le font en fournissant les conditions et les moyens par lesquels universitaires et étudiants sont aptes à examiner, à analyser et à critiquer les opérations et les objectifs de la société et à poursuivre la recherche de la vérité là où elle se trouve, sans crainte de représailles. Ainsi, la société devient capable de s'adapter au changement et d'accomplir la réforme sans laquelle elle ne demeurerait pas longtemps ni libre, ni juste.

Cette réflexion nous introduit à la deuxième partie de notre étude où nous essayerons de considérer les conditions d'exercice de cette fonction critique.

II. EXERCICE DE LA FONCTION CRITIQUE

En un temps où les universités prennent conscience qu'elles ont, à l'intérieur de leur finalité spécifique d'université, un rôle à jouer par rapport à la société, poser le problème de la fonction critique de l'université, c'est nous situer au coeur de cette responsabilité.

Pour aller plus loin dans notre sujet, il faudrait analyser ensemble quelques caractéristiques de l'université qui la rendent apte à exercer cette responsabilité et également quelques résistances qui se présentent dans l'accomplissement de cette fonction.

1. *Quelques aptitudes propres à l'université par rapport à l'exercice de la fonction critique.*

1. Il faut mentionner 4 pages de l'étude Daoust-Bélanger expressément consacrées à la « fonction critique de l'université » « L'université dans une société éducative », Presses universitaires de Montréal, 1974, p. 158-162.

a. Parmi toutes les institutions dont la mission est de produire et de transmettre un savoir, l'université se définit par la « *rationalité* » de ce savoir. Vouée à la recherche des postulats fondamentaux sous-jacents aux problèmes et aux questions, il lui revient de juger de la valeur des solutions et de rejoindre les données épistémologiques et humaines qui les justifient. C'est cette recherche de rationalité qui la rend responsable des choix que font les hommes et la société. Non pas que l'université est un organisme de décisions sociales et communautaires ou un agent de transformation directe de la société, mais elle est comme la lampe qui éclaire, la vigie qui surveille, un laboratoire de pensée où s'élabore la réflexion profonde sur les raisons fondamentales. En un mot, nous pourrions dire que l'université est caractérisée spécifiquement par la mise en lumière de l'explication rationnelle. Je ne veux pas m'attarder sur les exigences de ce critère de rationalité, mais je ne peux m'empêcher de souligner un aspect particulier sur lequel on n'a peut-être pas encore beaucoup réfléchi, c'est celui d'une éthique de la démarche rationnelle. La connaissance scientifique requiert des enseignants et des chercheurs qu'ils cultivent avec rigueur une éthique de la raison, une éthique de la liberté personnelle, une éthique de la critique et de la mise en question, une éthique de la rationalité et de la confrontation.

b. En plus de ce caractère fondamental de l'université et des moyens dont elle dispose pour le réaliser, la responsabilité de l'université s'enracine également dans les forces vives qu'elle prépare pour la société.

L'université n'est plus ce sanctuaire consacré à une élite restreinte ; c'est la masse, c'est la société tout entière qui a de plus en plus accès à ses ressources. Elle n'a plus uniquement sous la main les futurs grands de l'affaire publique, sociale ou économique, mais elle est aux prises avec tous ceux qui doivent

apprendre à devenir humainement, raisonnablement et professionnellement responsables.

Il se crée, à côté d'elle, d'autres organismes qui veulent rehausser le statut professionnel de leurs membres, leur fournir des moyens de se développer et promouvoir une recherche valable. Il ne s'agit pas ici de douter de la valeur des recherches qui se font en dehors de l'université. Ce qu'il faut comprendre, c'est que l'université, étant finalisée par le savoir, est encore assez indépendante par rapport à l'efficacité, la productivité, les succès militaires, etc., pour affirmer les droits de la raison et de la personne humaine à travers et même contre tous les intérêts particuliers qui président à une foule de décisions.

- c. L'université est probablement la seule institution qui a conservé une *liberté* suffisante pour juger des décisions et des orientations que l'humanité prend par ses responsables ou par les individus. C'est au nom de cette liberté que lui assure la recherche de la rationalité que l'université peut encore s'exprimer et avoir la confiance des auditeurs. On pourrait même se demander si la présence de l'université dans notre monde n'est pas justifiée uniquement par le besoin de rationalité et par l'exercice d'une fonction critique libre.

Soulignons en passant que l'éthique même de la critique à laquelle peut s'adonner l'université exige qu'elle ait le courage et la liberté de se critiquer elle-même. Cette requête fait partie de la fonction critique qui lui est dévolue. Elle suscitera par là, non seulement une plus grande crédibilité, mais aussi et surtout le constant renouvellement exigé par l'accélération du mouvement intellectuel et social dont nous sommes témoins.

2. *Les résistances à l'exercice de la fonction critique*

L'exercice de cette fonction ne va pas de soi. Nous verrons rapidement quelques-unes des difficultés que rencontre la

réalisation d'un équilibre harmonieux entre fonction systémique et fonction critique à l'université.

a. *Nos schèmes personnels.*

Qu'on le veuille ou non, un certain nombre de scripteurs ont gravé dans notre personne ou notre pensée des *modus agendi* qui nous relient peut-être plus facilement à l'ordre établi qu'à la critique de cet ordre. Il y a certainement du bon dans ces schèmes mentaux, mais il peut y avoir des sources d'inaction ; d'où la dialectique nécessaire entre fonction systémique et fonction critique. De toute façon, ce contexte peut rendre difficile l'auto-critique parce qu'elle invite à contredire ce que nous sommes, ce qui nous a faits. L'auto-critique apparaît alors comme une négation de soi. Nous restons ainsi préjugés contre le changement.

b. *Les exigences de l'interdisciplinarité.*

L'émiettement des disciplines dont tout philosophe est conscient fait toucher du doigt que le savoir, dans son état actuel, est de moins en moins capable de porter des jugements sur les situations humaines telles qu'elles sont vécues.

L'exercice de la fonction critique, si elle veut être réaliste, doit avoir recours à l'interdisciplinarité. Le réel, global de sa nature, souffre mal qu'une analyse trop restrictive lui impose son point de vue. Or, on n'est pas sans se rendre compte que ce domaine est encore en recherche et qu'il est loin d'être prêt à appuyer l'idéal d'une fonction critique valable. Pourtant, il faut être conscient que l'université ne pourra remplir ce rôle si elle n'a pas découvert pour elle-même des mécanismes de décloisonnement, des sources de dialogue entre les disciplines, des moyens de rejoindre le réel vécu, analysé déjà partiellement par chacune des sciences. Le monde extra-universitaire est probablement plus avancé sur ces questions lorsqu'il aborde

les problèmes du développement, de l'environnement, de la pollution, de la population, etc.

c. *Les contraintes à la liberté et à l'autonomie.*

Pour accomplir sa fonction critique, l'université doit évoluer dans un contexte de très grande liberté, tant sur le plan conceptuel et idéologique que sur le plan politique et économique. Tout ce qui pourrait diminuer cette liberté devient une entrave à l'exercice d'une fonction critique valable. Nous pourrions penser ici spécialement à une sorte de domestication engendrée par l'économie, ou encore à l'enlissement provoqué par l'information massive des *mass media*. Il y a aussi un ensemble de circonstances, plus ou moins conscientes, qui conditionnent nécessairement la liberté des universités et qui, par conséquent, peuvent ralentir l'exercice de sa fonction critique.

Pour ne pas prolonger indûment l'exposé, je me limiterai à une énumération rapide de quelques-unes de ces contraintes.

— *Le pouvoir économique*

Les universités pourraient avoir l'impression d'être protégées pour la sauvegarde d'un pouvoir, d'un ordre établi, ou pour répondre à des « designs » planifiés assez précis et bien organisés. Elles auraient à remplir une fonction systémique. A tort ou à raison, cette impression pourrait limiter la liberté.

— *L'information massive*

Les universitaires ne peuvent éviter, dans notre monde électronique, d'être envahi par les *mass media*. En considérant le nombre extraordinaire de valeurs humaines fondamentales qui y sont engagées, on pourrait avoir l'impression que, le flot étant trop abondant, les universitaires éprouvent de la difficulté à relever le défi d'y introduire la rationalité.

— *L'existence et l'ampleur de la fonction systémique.*

La prédominance à l'université d'une manière de faire de type systémique peut parfois rendre difficile l'émergence du questionnement propre à la fonction critique.

— *Les liens de l'université avec la société.*

Lorsque l'université a très peu de rapport avec la société, les chances sont minces qu'une véritable fonction critique puisse s'exercer; et si elle s'exerce, il y a encore moins de chances qu'elle puisse avoir une portée réelle.

— *Les modèles culturels dominants.*

Il se peut qu'une situation donnée favorise pour longtemps une fonction systémique qui a déjà acquis des droits presque exclusifs.

— *Les types de rapports existants à l'intérieur.*

Si la communauté universitaire est déjà fractionnée au point qu'elle ne forme plus que des îlots imperméables, la dialectique des fonctions critique et systémique peut demeurer longtemps impuissante et inefficace.

— *Les ressources humaines et la liberté intérieure d'expression de toutes les forces présentes dans l'université.*

En somme, ce ne sont pas les cadres ni les structures qui créeront à eux seuls l'équilibre et l'harmonie entre les fonctions systémique et critique de l'université. Le poids principal dans cette aventure provient de la qualité des ressources humaines et de la liberté intérieure des membres de la communauté universitaire.

CONCLUSION

Il faut terminer. Je suis bien conscient des limites de ce rapport. J'ose espérer cependant qu'il suscitera des échanges valables qui le compléteront et qu'il permettra de mieux nous situer, comme universitaires, face à la fonction critique de l'université, i.e. à son devoir d'aller au fond des questions et de prendre posi-

tion, comme individus ou comme collectivité, sur les choix qui s'opèrent autour de nous.

Ce service, nous le devons à la société et à ses membres.

Vous avez certainement saisi, au cours de cet exposé, la place qui revient au philosophe dans l'exercice de cette fonction critique. Elle ne nie pas le droit du médecin, du scientifique, du psychologue, de l'avocat, etc., d'intervenir et de porter des jugements ; mais un rôle particulier à remplir revient au philosophe lorsqu'il s'agit de l'avenir de l'homme et du sens des valeurs impliquées dans les mutations de la société, lorsqu'il est question d'unification des forces intellectuelles, de réalisation d'idéal interdisciplinaire, de la recherche des sous-jacents rationnels et de la formulation des valeurs dont l'humain a encore besoin.

Université Saint-Paul

Chronique de la vie philosophique

Volume 2, numéro 1, avril 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203029ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203029ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1975). Chronique de la vie philosophique. *Philosophiques*, 2 (1), 169–183.
<https://doi.org/10.7202/203029ar>

CHRONIQUE

de la vie philosophique

LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DU QUÉBEC

La Société de Philosophie du Québec a publié son premier Bulletin, le numéro d'octobre 1974. Le directeur du Bulletin est M. Raymond Brouillet et le comité de rédaction est composé de MM. Yvon Cloutier, Paul Germain, Pierre Gravel, Claude Pannaccio, P.-A. Quintin. Le Conseil d'administration du bulletin est constitué par le Conseil d'administration de la Société de Philosophie du Québec.

Les trois rubriques retenues pour le Bulletin rejoignent les objectifs de la SPQ. La première rubrique : *Informations*, fournira tout renseignement pertinent de nature à intéresser les différents membres de la SPQ. La deuxième rubrique : *Documents*, publiera des textes officiels, rapports, mémoires se rapportant à la discipline ou à la profession. La troisième rubrique : *Contributions*, sera réservée à des articles concernant la situation institutionnelle, politique, pédagogique... de la philosophie au Québec et à des articles d'analyse philosophique de toute question d'actualité.

On trouvera dans ce premier numéro du Bulletin le « Mémoire de la S.P.Q. sur le projet de loi 22 » ainsi que le rapport sur « La Philosophie dans l'enseignement collégial » soumis par la Coordination provinciale de la philosophie au Conseil Supérieur de l'Éducation du Québec. La version définitive du rapport a été rédigée par un groupe de professeurs du Collège de Maisonneuve. Le bulletin de la SPQ paraîtra quatre fois par année.

Toute correspondance avec le Bulletin doit être envoyée à Raymond Brouillet, Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec G1K 7P4, P. Qué.

En collaboration avec l'Université du Québec à Trois-Rivières, la S.P.Q. organisait les 1er et 2 mars un colloque sur « L'histoire de la philosophie au Québec 1800-1950 ». Ce colloque réunissait des historiens, philosophes, politicologues et sociologues des diverses universités du Québec qui examinèrent les principaux courants de pensée qui ont marqué l'histoire du Québec de 1800 à 1950. Quatre tables-rondes furent organisées autour des thèmes suivants : *Ultramontanisme et classes sociales*, avec Nadia Eid (Histoire, UQAM), Yvan Lamonde (Études québécoises, McGill) et Pierre Thibault (Sciences de l'éducation, Laval) ; *La pensée nationaliste au Québec*, avec Gilles Bourque (Sociologie, UQAM), Marc Chabot (Philosophie, UQTR), Gaëtan Holmes (Philosophie, UQAM) et Yves Lamarche (Sociologie, U. de Montréal) ; *La pensée libérale et sa signification sociale*, avec Jean-Paul Bernard (Histoire, UQAM), Jean-Pierre Tusseau (Lettres, UQTR) et André Vachet (Sciences politiques, Un. d'Ottawa) ; *Conclusions théoriques*, avec Jean-Paul Brodeur (Philosophie, UQAM), Fernand Dumont (Inst. Sup. des Sciences humaines, Laval) et Paul Gagné (Philosophie, UQTR). En plus de ces tables-rondes, les communications suivantes furent données : Louise Marcil-Lacoste (Philosophie, McGill), *Philosophie du sens commun et pensée québécoise au XXe siècle*, Marcel Fournier (Sociologie, Un. de Montréal), *Le conflit des disciplines : philosophie et sciences humaines (1900-1950)*, Roland Houde (Philosophie, Un. de Montréal), *Bordel Borduas* !

La S.P.Q. tiendra à l'automne prochain un congrès d'orientation consacré à « La situation institutionnelle de la philosophie au Québec en 1975 ». Il y sera notamment question du rapport Nadeau sur l'enseignement dans les CEGEP et du dossier « Philosophie » du Conseil des Universités.

La S.P.Q. déléguera un représentant au congrès de l'*American Philosophical Association* (Chicago, printemps 1975) pour participer à une table-ronde sur l'enseignement de la philosophie au niveau collégial.

LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DE MONTRÉAL

La Société de Philosophie de Montréal a mis au programme de ses activités, pour le second trimestre 1974-1975, les confé-

rences suivantes : M. Dufresne (Paris) : *Art et Politique*, L. Brisson (Un. de Montréal) : *Sémantique de la métaphore*, M. Dufour : *De Jean-Paul Sartre à l'Antipsychiatrie*, M. Rota (Un. d'Harvard) : *Heidegger et la logique*, F. Duchesneau (Un. d'Ottawa) : *La définition de l'organisation comme problème circonscrit d'épistémologie biologique*, C. Limoges (Un. de Montréal) : *Organisme et Société : la circulation à double sens (le cas de la division du travail)*, J. Molino (Un. d'Aix, Marseille) : *Cassirer et la philosophie*, R. Nadeau (UQAM) : *Philosophie et Révolutions scientifiques : le modèle de T. S. Kuhn*. En plus de ces conférences, la Société de Philosophie de Montréal a tenu deux colloques sur les sujets suivants : *Droits de l'homme — Néo-capitalisme et Littérature et Philosophie*.

LE CERCLE DE PHILOSOPHIE DE TROIS-RIVIÈRES

Le Cercle de Philosophie de Trois-Rivières, fondé en 1965, a fêté cette année son dixième anniversaire par une soirée placée sous la présidence d'honneur de M. Gilles Boulet, recteur de l'Université du Québec à Trois-Rivières ; elle eut lieu le 6 novembre 1974. Pour l'occasion, le président-fondateur du Cercle, le Prof. A. Klimov, a publié une brochure sur l'histoire du Cercle ; nous y apprenons que celui-ci a reçu jusqu'à date environ deux cent cinquante conférenciers.

Pour le second semestre de l'année scolaire 1974-1975, le Cercle a présenté au public de Trois-Rivières les conférenciers suivants : M. Mikel Dufresne (Paris) ; *La perception esthétique comme retour à l'originnaire*, M. Maurice Lagueux (Université de Montréal) : *Le « sujet » traqué*, Mme Chake Minassian (UQAM) : *Les politiques littéraires en U.R.S.S.*, M. Yvon Lafrance (Université d'Ottawa) : *La critique marxienne de la conception hégélienne de l'Etat*, M. Roger Garaudy (Paris) : *Le Sacré et la Révolution*.

LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DE L'OUTAOUAIS

Une Société de Philosophie a été fondée pour la région de l'Outaouais lors d'une réunion tenue au CEGEP de Hull le 6 novembre 1974. La Société de Philosophie de l'Outaouais de-

meure autonome selon ses statuts, mais reliée à la Société de Philosophie du Québec par les buts qu'elle poursuit : la promotion et la diffusion des activités philosophiques, l'amélioration des relations entre philosophes oeuvrant dans des milieux différents et enfin l'occasion pour le philosophe de faire acte de présence dans les grands débats de notre société, débats où il aurait souvent, sinon des solutions à offrir, du moins des positions à prendre.

L'assemblée de fondation a adopté le projet de constitution qui lui a été soumis, et a procédé à l'élection de son comité exécutif. Les membres du Comité exécutif sont les suivants :

Président :	M. Léon Charette (Université d'Ottawa)
Vice-Président :	M. Bernard Ouellet (CEGEP de Hull)
Trésorier :	M. Paul Lemaire (Université Saint-Paul)
Secrétaire :	M. Denis Dion (Collège Dominicain)
Conseiller :	M. Maurice Carignan (Université d'Ottawa)

La Société a présenté une conférence du Prof. Roger Lapointe, de l'Université Saint-Paul, sous le titre : *A la recherche d'une nouvelle rationalité philosophique* et une autre conférence du Recteur de l'Université Saint-Paul, le P. Marcel Patry, sous le titre : *La fonction critique de l'Université*. C'est le texte de cette conférence que nous publions dans la rubrique « Interventions » de ce numéro.

ACTIVITÉS DES DÉPARTEMENTS

a) Université Laval

M. Thomas De Koninck a été élu récemment doyen de la Faculté et M. Henri-Paul Cunningham a été nommé au poste de secrétaire.

MM. John R. Gallup et Martin Blais jouissent de leur congé sabbatique en cette année scolaire 1974-1975.

M. Jules Vuillemin, du Collège de France, professeur invité à la Faculté, au trimestre d'automne 1974, fut le titulaire des

« Conférences Charles De Koninck ». Il a traité du sujet suivant : *Conditionnement au signal et compréhension du signe*.

M. Henri-Paul Cunningham a participé, en octobre 1974, au Congrès international de Calgary, à l'occasion du VIIe centenaire de la mort de saint Thomas d'Aquin ; M. Warren Murray a donné une conférence, le 18 décembre 1974, au Centre international de Cambridge (Angleterre) ; sa conférence avait pour titre : *Aristotelian Philosophy as a Basis for the Philosophy of Science* ; M. John R. Gallup a assisté au Congrès de l'*American Philosophical Association* à Washington, D.C., du 27 au 29 décembre 1974.

Sur l'invitation de la Société internationale pour l'étude de Husserl et de la phénoménologie, M. Jaromir Danek s'est rendu à Fribourg (Suisse) au Colloque international « Soi et Autrui », qui avait lieu du 24 au 28 janvier 1975. Il a présenté une communication intitulée : *L'aliénation monadisée et la totalité monadique*.

M. Martin Blais publiait en 1974, aux Editions Beauchemin, un ouvrage de 200 pages, intitulé *L'échelle des valeurs humaines*.

Dans la collection « L'Univers de la Philosophie », publiée aux Editions Bellarmin, M. Jaromir Danek présente un article intitulé : *L'horizon du monde. Initiation à la phénoménologie de Husserl*. M. Danek est aussi l'auteur d'un ouvrage : *Les projets de Leibniz et de Bolzano, deux sources de la logique contemporaine*, actuellement sous presse aux Presses de l'Université Laval.

Pour commémorer le VIIe centenaire de la mort de saint Thomas d'Aquin, le *Laval théologique et philosophique* a publié en octobre 1974 un numéro spécial. MM. les professeurs Albert F. Hamel, Lionel Ponton, Alphonse Saint-Jacques et Emmanuel Trépanier collaborèrent à ce numéro de la revue.

La Faculté déplore le décès subit de M. Jasmin Boulay, survenu le 3 novembre 1974, à l'âge de 55 ans. M. Boulay était professeur de philosophie de l'art depuis 1952.

M. Carlos A. Sacheri, docteur en philosophie de Laval et professeur invité, de 1965 à 1971, a été assassiné le 22 décembre

1974 à Buenos Aires. Le recteur de l'Université de Buenos Aires a déclaré que la mort du professeur Sacheri est « le prix d'un apostolat permanent exercé au service de Dieu et de la Patrie ».

b) Université du Québec à Trois-Rivières

Le département de philosophie de l'Université du Québec à Trois-Rivières a reçu, au cours de l'année 1974, les conférenciers suivants : J.P. Brodeur (UQAM) : *Développement de la philosophie au Québec*, P. Véronneau, G. Saint-Pierre, F. Charron de la revue *Stratégie : Orientation de cette revue et de leurs travaux*, M. Lagueux (Un. de Montréal), *Valeur scientifique de la théorie économique de Marx dans Le Capital*, P. Vadeboncoeur, (CSN), *Rôle de l'intellectuel dans la société québécoise*, C. Pannaccio, (UQTR) : *La morale comme idéologie*, J.H. Tchao (Un. de Sherbrooke) : *L'application du marxisme en Chine et les apports originaux de Mao Tsé-Toung*, A.J. Greimas (Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris) : *Une nouvelle approche des sciences humaines : la sémiotique*, E. Jeaneau (CNRS, Paris) : *La transmission de la philosophie antique du VII^e au XII^e siècle, notamment l'histoire du Timée (Platon) et des oeuvres de Boèce*, M. Dufour (CEGEP Maisonneuve) : *De Sartre à l'anti-psychiatrie*, R. Nadeau (UQAM), *Analyse critique de la théorie de l'énoncé de Michel Foucault*, R. Dessureault (CEGEP F.-X. Garneau) : *Introduction à une lecture de l'« Anti-Oedipe » : Gilles Deleuze et la philosophie*.

A la Séance Publique de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, à Montréal, en octobre 1974, monsieur Renault a présenté une communication ayant pour titre : *L'argument 'ex pietate' et la métaphysique : S. Bonaventure*.

En février, les Presses de l'Université du Québec ont publié le livre de monsieur Alexis Klimov : *Dostoïevski : Miroir*.

c) Université du Québec à Montréal

Dans le cadre du colloque interdisciplinaire « Recherches sur le contrat de véridiction » tenu à l'Université de Montréal et subventionné par le Conseil des Arts du Canada, Monsieur Jean-Paul Brodeur, directeur du programme de maîtrise du département de philosophie, a présenté une communication intitulée :

Critique et instauration dans le texte de philosophie.

Le département de philosophie de l'UQTR a été l'hôte de deux professeurs du département de philosophie de l'UQAM en novembre et décembre derniers. En effet, à l'intérieur d'un cours portant sur la philosophie analytique, Monsieur Jean-Paul Brodeur a présenté : *La philosophie anglo-saxonne du langage ordinaire* et Monsieur Normand Lacharité, directeur du département de philosophie, a présenté une étude : *Carnap et la tradition logico-empiriste*. L'un et l'autre ont développé leur sujet pendant trois semaines (neuf heures de cours).

Monsieur Jean-Guy Meunier a reçu du Conseil des Arts du Canada une subvention de \$29,100. pour mener à bien une recherche sur « l'analyse lexicale de textes philosophiques par ordinateur ». L'équipe de recherche réunie autour de Monsieur Meunier comprend les *chercheurs* Simon Curry (Département de mathématiques, UQAM), Normand Lacharité (Département de philosophie, UQAM) et François-Michel Denis (Département de philosophie, CEGEP de Maisonneuve). Elle compte aussi, entre autres *consultants*, Monsieur André Vidricaire (Département de philosophie, UQAM), les *assistants de recherche* Pierre Plante (ancien étudiant de maîtrise en philosophie à l'UQAM) et Michel Paquette (actuellement inscrit à ce programme d'études de maîtrise), et un technicien, Monsieur François Daoust du Service de l'informatique de l'UQAM. La recherche se poursuivra pendant un an et demi.

Le département de philosophie a mis sur pied un « Séminaire d'épistémologie et d'histoire des sciences », au semestre d'hiver. Dans le cadre de ce séminaire, Monsieur Luc Brisson a traité de la *Sémantique de la métaphore* (30 janvier) ; Monsieur François Duchesneau de *La définition de l'organisation comme problème circonscrit d'épistémologie biologique* (18 février). Le sujet de Monsieur Camille Limoges s'intitulait : *Organisme et société : la circulation à double sens (le cas de la division du travail)* (4 mars) et celui de Monsieur Robert Nadeau : *Philosophie et Révolutions scientifiques : le modèle de T.S. Kuhn* (25 mars).

Monsieur Gilbert Dionne, anciennement directeur du Module de philosophie, a été nommé Vice-doyen de la Faculté des Lettres. Son mandat s'est exercé à compter de juin 1974.

Monsieur Bernard Carnois a participé au Symposium sur *L'éthique : problématique et méthodes* organisé conjointement par les quatre départements de sciences religieuses de l'Université du Québec. Ce Symposium eut lieu, en novembre 1974, à l'Université du Québec à Rimouski.

Monsieur Fernand Couturier a participé, au cours du printemps et de l'été derniers, au « Panel des consultants » mis sur pied par le Comité des programmes du Conseil des Universités. Dans ce cadre, il a travaillé à l'élaboration du « Dossier Philosophie » qui servira de point de départ à l'opération d'auto-planification de la philosophie dans les différentes universités de la province de Québec.

Monsieur André Vidricaire dirige, conjointement avec Monsieur G. Godin de la Faculté de Philosophie de l'Université Laval, une recherche sur « l'évolution des Facultés de philosophie de 1940 à 1971 ». Cette recherche s'inscrit dans le cadre plus global de la recherche menée par l'Institut Supérieur des Sciences Humaines (Université Laval) sur « Les mutations récentes de la société québécoise (1940-71) ». L'équipe de recherche inter-universitaire que dirigent MM. Godin et Vidricaire a déjà mis au point un premier document destiné à l'usage interne.

Madame Lise Monette a participé au Colloque sur « La représentation » organisé par le Module d'Études Littéraires, en novembre dernier. Elle fut co-animatrice, avec Michel Van Schendel du Département d'Études Littéraires de l'UQAM, de la séance de travail qui suivit les conférences de Louis Marin et de Jean-François Lyotard. Madame Monette a également participé au « Colloque sur l'analyse du discours », tenu à l'Université de Toronto en novembre dernier.

Monsieur André Paradis a reçu une subvention du Secrétariat de la recherche de l'UQAM pour poursuivre avec son équipe une recherche sur « l'histoire de la folie au Québec et en Ontario au XIXe et XXe siècle ».

d) Université du Québec à Rimouski

« La morale, les gens n'en veulent peut-être plus et c'est pour ça que l'on veut en faire une science. » Cette boutade a été lancée par le sociologue Fernand Dumont, de l'Université Laval, à l'occasion du symposium en éthique qui s'est tenu les 15 et 16 novembre à l'Université du Québec à Rimouski.

Parmi les spécialistes présents, préoccupés de morale ou d'éthique, plusieurs ont proposé que l'on parle maintenant d'éthicologie, c'est-à-dire de la science de l'éthique. Pour d'autres chaque science, chaque domaine de l'activité humaine a des préoccupations morales et l'éthique ne doit pas devenir un simple objet d'études abstraites.

Ces spécialistes, au nombre d'une soixantaine, appartiennent aux quatre universités constitutives de l'Université du Québec, à Chicoutimi, Montréal, Trois-Rivières et Rimouski, qui ont organisé en commun cette manifestation, ainsi qu'à l'Université Laval, à l'Université de Sherbrooke, à l'Université Concordia et à l'Université Saint-Paul d'Ottawa.

Ces assises ont permis aux participants de mieux connaître le point de vue des éthiciens d'autres universités. Au total neuf communications ont été préparées par autant de spécialistes pour cette occasion. Ces textes, qui totalisent près de deux cents pages, avaient préalablement été polycopiés et expédiés aux participants inscrits.

Les pistes de recherche dans le domaine de l'éthique sont à peine déblayées. Comment peut-on songer à construire une éthique universelle, alors qu'il y a tant de sociétés et de cultures différentes? Doit-on perpétuer le système des deux morales: la morale privée et la morale publique? En éthique, doit-on privilégier la raison ou l'imaginaire? Comment doit-on définir la vision de l'homme, nécessaire pour établir les règles de l'éthique? Pourquoi la morale ne serait-elle pas un peu plus joyeuse? Voilà quelques-unes des questions que se sont posées les éthiciens en fin de semaine dernière.

La discussion n'est pas terminée, puisque des comptes rendus des ateliers, qui ne regroupaient chacun qu'une partie des parti-

cipants, seront publiés prochainement afin d'alimenter le débat. Plusieurs spécialistes pourront apporter d'autres contributions à la suite de cet éclairage nouveau. Le département des sciences religieuses de l'UQAR a commencé en juin dernier la publication d'une collection appelée *Les cahiers éthicologiques de l'UQAR*; c'est notamment dans les prochains numéros de cette collection que le débat entre les éthiciens se continuera. Les départements de sciences religieuses de l'Université du Québec songent aussi à organiser un autre symposium semblable l'an prochain.

A l'occasion de la réunion plénière qui a clôturé le symposium, on a pu constater que les voies ouvertes par l'UQAR dans le domaine de l'éthique répondaient aux attentes et aux besoins d'autres chercheurs dans d'autres universités. Ces participants ont aussi promis aux chercheurs de l'UQAR leur collaboration dans leurs travaux de recherche. Le directeur du département de sciences religieuses de l'université rimouskoise, monsieur Rodrigue Bélanger, estime que ce symposium a été un succès et qu'il constitue un vif encouragement pour son département à poursuivre le travail entrepris dans le domaine de l'éthique.

e) Université de Sherbrooke

Le mardi, 15 octobre 1974, le professeur Jules Vuillemin, du Collège de France, donnait à des étudiants inscrits au Diplôme d'études supérieures en service social, une conférence intitulée *La falsifiabilité des hypothèses isolées dans les sciences (À propos de la thèse Duhem-Quine)*. Comme prolongement de cette conférence, les professeurs G. Dandenault et J. Plamondon animèrent un atelier consacré à une discussion sur les fondements de l'activité scientifique. Il s'agissait d'une seconde expérience de collaboration entre les Départements de philosophie et de Service Social de l'Université. Les résultats sont prometteurs et les deux départements prévoient des échanges mutuels plus intenses dans un proche avenir.

Quant à M. Vuillemin, il répondait à une seconde invitation du Département de philosophie en inaugurant, le 27 novembre, les activités de la Société de philosophie de Sherbrooke. Sa confé-

rence s'intitulait : *De l'utilité de l'analyse logique pour poser les problèmes de la philosophie ; un exemple : les universaux.*

Les deuxième et troisième séances de la Société de philosophie furent animées respectivement (les 12 décembre et 23 janvier) par MM. Benoit Pruche, Germain Dandenault et Pierre Germain (ce dernier, de la Faculté de Droit), avec la collaboration de MM. Jean-Paul Laprise et Daniel Berthold, professeurs au Collège de Sherbrooke. La conférence du professeur Pruche avait pour titre : *Jean Bazaine, peintre et philosophe de l'art.* Après avoir situé la philosophie de l'art devant les « esthétiques », le conférencier a procédé à une introduction à l'art abstrait tel que Bazaine l'a défini pour l'École des « jeunes peintres français ».

Les professeurs Dandenault et Germain, pour leur part, ont animé un débat sur « La partie cachée du droit ». S'inspirant en partie de la pensée de Julien Freund, G. Dandenault s'est attaché principalement à démontrer pourquoi on peut dire qu'il n'y a pas, à proprement parler, de définition univoque du droit, mais tout au plus une médiation de ce dernier reliant l'éthique et le politique ; cette médiation suppose alors qu'on cherche à établir, à maintenir ou à rétablir une certaine égalité entre des personnes ou groupes de personnes. C'est ce que Me Pierre Germain a aussi reconnu et illustré à son tour, de multiples façons, par des exemples empruntés à sa pratique professionnelle.

f) Université d'Ottawa

M. François Duchesneau a été nommé vice-doyen de l'École des Études Supérieures. M. Théodore Geraets le remplace comme vice-doyen de la Faculté de Philosophie.

Le nouveau comité de direction de la collection « Philosophica » se compose des professeurs Jean-Louis Allard, Jean Theau et François Duchesneau. La prochaine publication dans la collection sera un ouvrage du Prof. L. Paquet sur les Cyniques grecs ; l'impression en est déjà très avancée.

Le Sénat de l'Université vient d'approuver un programme de spécialisation conjointe « Psychologie-Philosophie » que lui a présenté la Faculté de Philosophie ; il entre en vigueur en l'année 1975-1976.

M. Yvon Lafrance a donné au Cercle de Philosophie de Trois-Rivières, une conférence sur *La critique marxienne de la conception hégélienne de l'État*. Il a fait paraître aux Éditions Bellarmin le troisième tome de la collection « L'Univers de la Philosophie », sous le titre : *Philosophies de la Cité* ; l'ouvrage réunit un ensemble d'études consacrées à la philosophie sociale et politique. Il publie dans ce tome une étude ayant pour titre : *La Philosophie du Droit de Hegel*. Ont collaboré à cet ouvrage le Prof. Guy Lafrance, par une étude intitulée : *Jean-Jacques Rousseau et l'idéal républicain*, et le Prof. Léon Charette avec une étude sur : *L'homme : fondement et but de la Cité selon Aristote*.

Dans le cadre du Séminaire d'épistémologie et d'histoire des sciences, organisé conjointement par le Département de Philosophie de l'UQAM et la Société de philosophie de Montréal, M. François Duchesneau a donné une conférence : *La définition de l'organisation comme problème circonscrit d'épistémologie biologiste*. Il a aussi donné une conférence à l'Université McMaster sous le titre : *Analysis of Ideas and Knowledge of Phenomena in Locke's Essay*.

A la Biennale de Futurologie à San Remo (Italie), M. Jerzy A. Wojciechowski a donné une communication intitulée : *Ecologie de la connaissance*. Au congrès des Sociétés de Philosophie de langue française (Reims, septembre 1974), il a donné également une communication sous le titre : *Écologie de la connaissance comme facteur de la culture de demain*. Enfin, il a publié, dans la revue mensuelle « Impact », de Genève (n. 72, juin 1974), un article intitulé : *La dévaluation du passé et le progrès*.

Le Prof. Kai Nielsen a publié une série d'articles sur le thème général de la rationalité. Il s'agit de : *Principles of Rationality* (Philosophical Papers, III, 1974), *Rationality and Relativism* (Philosophy of Social Sciences, IV, 4, 1974), *Rationality and Universality*, (The Monist, 59, 3, 1975), *A Condition of Rationality* (Philosophia, 1975), *Rationality, Intelligibility and Alasdair MacIntyre's Talk of God* (The Philosophical Forum, 1975, et *On the Diversity of Moral Beliefs* (Cultural Hermeneu-

tics, 1975). Le Prof. Nielsen a aussi donné les conférences suivantes : *Our Considered Judgements* (Queens University, le 13 mars), *Radical Philosophy and Critical Theory* (Center for Philosophical Exchange at the State University of New York at Brockport, le 20 et 21 mars), *Marxism and Radical Philosophy* (Pacific Division of the American Philosophical Association, le 28 mars), *Rationality and the Moral Sentiments* (Oberlin Colloquium, le 11 avril). Il a participé aussi à un symposium sur *Rawl's Theory of Justice* tenu à New Orleans sous les auspices de « The Southern Society for Philosophy and Psychology ».

La Faculté a reçu les conférenciers suivants : P. Ricoeur (Paris-Nanterre) : *Le Concept d'idéologie*, J. Vuillemin (Collège de France) : *De l'utilité de l'analyse logique pour poser les problèmes philosophiques, un exemple : les universaux*, R. Nadeau (UQAM) : *Cassirer et le Structuralisme*, P. Hanson (Princeton) : *On the Causal Theory of Knowledge : a Perspective and a Problem*, Mlle N. Scheman (Harvard) : *On being a particular Sort of Person*.

PUBLICATIONS

Le Prof. Jerzy A. Wojciechowski vient de faire paraître, à la Verlag Dokumentation, Pullach/München, les Actes du Colloque d'Ottawa sur *Les Fondements de la classification des savoirs*. Ce colloque avait eu lieu à Ottawa du 1er au 5 octobre 1971. Les Actes comprennent les études suivantes : Jerzy A. Wojciechowski : *The philosophical relevance of the problem of the classification of knowledge*, Eric de Grolier : *Le système des sciences et l'évolution du savoir*, Ganesh Bhattacharyya/S.R. Ranganathan : *From knowledge classification to library classification*, Alwin Diemer : *L'ordre (classification) universel des savoirs comme problème de philosophie et d'organisation*, R. Mølgaard-Hansen : *On the problem of universality in knowledge classification*, William R. Shea : *The classification of scientific terms as « theoretical » and « observational » in contemporary philosophy of science*, Zygmunt Dobrowolski : *Secteurs scientifiques autonomes et leur rôle dans la classification des sciences*, Frederick Suppe : *Some philosophical problems in biological speciation and taxonomy*, Réjane Bernier : *Comments upon Prof.*

Suppe's paper on « Some philosophical problems in biological taxonomy and speciation », Guy Lafrance : Le problème épistémologique de la classification dans les sciences humaines sociales, Patrick A. Heelan : The logic of changing classificatory frameworks, E.J. Ashworth : Classification schemes and the history of logic, C.A. Hooker : The impact of quantum theory on the conceptual bases for the classification of knowledge, Suman Datta/Jason E.L. Farradane : A psychological basis for general classification, Phyllis A. Richmond : Review of : Suman Datta and Jason E.L. Farradane. A psychological basis for general classification, J.L. Jolley : The Holotheme : A paper submitted to the First Ottawa Conference on the Conceptual Basis of the Classification of Knowledge, Robert Fairthorne : Addendum to « The Holotheme » : Presentation, Derek Austin : A conceptual approach to the organisation of machine-held files for subject retrieval, J.M. Perreault : Commentary, Robert A. Fairthorne : Temporal structure in bibliographical classification, Phyllis A. Richmond : Review of : R.A. Fairthorne, Temporal structure in bibliographical classification, Ejnar Wählin : The AR Complex — Adapted systems used in combination with a common reference system, Ingetraut Dahlberg : Principles for the construction of a universal classification system. A Proposal, Normand Lacharité : Questions about « Classifiables » and « Classifiers » submitted as a commentary to various papers.

Ceux qui sont intéressés à recevoir cet ouvrage peuvent s'adresser directement au Prof. J.A. Wojciechowski à l'adresse suivante : 145, rue des Blains, 92220 Bagneux, France, ou, après le mois d'août, à la Faculté de Philosophie, 90 rue Wilbrod, Ottawa K1N 6N5, Ontario, Canada.

Le Prof. Olivier Reboul, de l'Université de Montréal, vient de publier, aux Presses Universitaires de France, un ouvrage sous le titre : *Nietzsche, critique de Kant* dans la collection « Le Philosophe », dirigée par Jean Lacroix.

Le Prof. Rosaire Bergeron, de Cap-Rouge, a publié aux Éditions Universitaires de Fribourg et aux Éditions Bellarmin un ouvrage qui s'intitule : *La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricoeur*.

Le troisième tome de la collection « L'Univers de la Philosophie », dirigée par MM. Yvon Lafrance (Un. d'Ottawa) et J. King-Farlow (Un. d'Alberta) vient de paraître aux Éditions Bellarmin sous le titre : *Philosophies de la Cité*. Ce tome comprend les études suivantes en philosophie sociale et politique : G. Leroux (UQAM) : *Métaphysique et politique chez Platon*, L. Charette (Un. d'Ottawa) : *L'homme : fondement et but de la cité selon Aristote*, G.H. Allard (Un. de Montréal) : *La cité de Dieu : un nouveau centre du monde*, A. D'Andrea (McGill University) : *Le problème du succès politique dans la pensée de Machiavel*, M.J. Silverthorne (McGill University) : *Montesquieu et l'esprit des lois*, P. Gagné (UQTR) : *La république de Hobbes*, G. Lafrance (Un. d'Ottawa) : *Jean-Jacques Rousseau et l'idéal républicain*, Y. Lafrance (Un. d'Ottawa) : *La philosophie du droit de Hegel*, J.-G. Meunier (UQAM) : *Marx : d'une philosophie de la cité à une théorie de la formation sociale*, Y. Filippini : *Jacques Maritain : éléments d'une politique humaniste*, J. Roy (Un. de Montréal) : *La « Philosophie politique » d'Eric Weil*.

Les Cahiers d'Études Médiévales dirigés par MM. Guy-H. Allard et Jacques Ménard viennent de publier le deuxième Cahier sous le titre de : *La Science de la nature : théories et pratiques*. Ce Cahier comprend les études suivantes : J.E. MURDOCH : *Naissance et développement de l'atomisme au bas moyen-âge latin*, C.A. RIBEIRO DO NASCIMENTO : *Le statut épistémologique des « sciences intermédiaires » selon Saint Thomas d'Aquin*, G.H. ALLARD, *Réactions de trois penseurs du XIII^e siècle vis-à-vis de l'Alchimie*. On y trouvera aussi un document : J.B. FRIEDMAN, *Thomas of Cantimpré, De Naturis Rerum* et une bibliographie : C. GAGNON, *Recherche bibliographique sur l'Alchimie médiévale occidentale*.