

Structure et causalité

J. N. Kaufmann

Volume 3, numéro 1, avril 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203041ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203041ar>

[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

Kaufmann, J. N. (1976). Structure et causalité. *Philosophiques*, 3 (1), 3–32.
<https://doi.org/10.7202/203041ar>

STRUCTURE ET CAUSALITÉ

par J.N. Kaufmann

Depuis un demi-siècle, les logiciens des sciences sociales s'interrogent sur la légitimité et la portée de l'analyse causale dans les sciences de l'homme. Ce travail veut s'inscrire dans cette ligne. Les arguments qui y sont exposés soutiennent la thèse que l'analyse structurale est susceptible de remplacer l'analyse causale, à condition que le structuralisme réussisse à produire un type d'explication qui satisfasse les exigences de la « *H-D-Explanation* » de Hempel.

Dans la première partie seront résumées les diverses raisons des défenseurs et les multiples objections des adversaires de l'analyse causale. Ceci a pour but de montrer pourquoi l'usage du concept de « cause » est devenu problématique et est même tombé en discrédit. La deuxième partie contient un cas paradigmatique de l'analyse structurale. Il s'agit d'une reformulation de l'esquisse que fournit Lévi-Strauss pour une théorie générale de la parenté et pour un traitement structural de tous les phénomènes sociaux. On examinera dans une troisième partie le schéma structural de Lévi-Strauss par rapport à l'explication hempelienne, en vue d'établir s'il constitue une explication adéquate des problèmes (théoriques) et des faits qu'observent l'ethnologue et le sociologue, et si le schéma structural rejoint la réalité sociale dans la dimension qui rend l'analyse causale superflue.

1. *L'analyse causale en sciences sociales*

La réticence de Newton à l'égard des « causes de la gravité », le discrédit que jette Hume sur la notion de « cause » comme concept empirique, son rejet radical par Wittgenstein dans le *Tractatus* et des raisons internes au développement des sciences ont contribué à éliminer le terme de « cause » du

vocabulaire théorique de la physique contemporaine¹. Il fallait par conséquent lui trouver un autre « lieu » que les sciences sociales allaient offrir. Mais son introduction a aussitôt soulevé des débats fort connus² qui devaient néanmoins rester sans issue aussi longtemps qu'on ne distinguait pas clairement les questions relatives au statut des *propositions causales* des questions ayant trait au *principe de causalité*. C'est finalement Durkheim qui accorde, au nom du déterminisme sociologique qu'il défend dans les *Règles* et le *Suicide*, un rôle clef au concept de « cause » dans l'analyse des faits sociaux, et c'est de lui, entre autres, que se réclameront les chercheurs contemporains³.

Boudon est de l'avis qu'il est possible en sociologie d'assigner au concept de « cause » un sens empirique défini. Il maintiendrait aussi que les propositions causales sont vérifiables en principe, affirmation qui est discutable et effectivement discutée par plusieurs auteurs dont Simon qui soulèvera de nombreuses difficultés. Boudon va plus loin. Il prétend que le recours à la causalité est *indispensable*. Il affirme qu'une corrélation statistique, la forme de relation de dépendance fonctionnelle la plus fréquente en sociologie, ne constitue pas, si elle n'est pas interprétée en termes de causalité, un énoncé empirique utile pour la sociologie, mais reste une proposition métathéorique⁴. De plus, les relations fonctionnelles étant parfaitement symétriques, elles ne sont d'aucune utilité dans des stratégies d'intervention puisqu'elles ne nous renseignent en rien sur le sens ou la *direction* de la dépendance des variables en jeu aussi longtemps qu'on ne

-
1. Cf. HEYDE, J.E., *Entwertung der Kausalität*, Für und wider den Positivismus, Stuttgart (Kohlhammer), 1957. Il est à remarquer que « causalité », « cause » ou des termes semblables ne figurent pas dans l'index de *Physics Abstracts*. Mais l'élimination du concept sur le plan théorique ne présume en rien du rôle heuristique du schéma causal dans un langage pré-scientifique, dans le contexte de l'application d'une théorie ou dans celui des stratégies d'intervention.
 2. Tandis que Rickert résiste à son usage dans les « Geisteswissenschaften » (RICKERT, H., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen (Mohr), 1913), Weber plaide en faveur de l'explication causale dans les sciences sociales (WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen (Mohr), 1968, 3. Aufl.).
 3. Voir BOUDON, R., *L'analyse mathématique des faits sociaux*, Paris (Plon), 1967, ch. II ; et BOUDON, R., LAZARSFELD, P., (eds.) *L'analyse empirique de la causalité*, Paris — LaHaye (Mouton & Co.), 1966.
 4. BOUDON, R., *L'analyse mathématique des faits sociaux*, *op. cit.*, p. 22.

donne pas une interprétation causale. En effet la question, à propos d'une corrélation statistique observée entre p.ex. « marginalité » et « apparition de symptômes dépressifs », est de savoir si la marginalité est la cause de l'apparition des symptômes ou l'inverse. La corrélation statistique comme telle ne l'indique pas. De là la nécessité, selon Boudon, d'une interprétation causale. (On soulèvera plus loin les difficultés inhérentes à une telle procédure.)

Boudon ne donne aucune définition du concept de « cause ». Mais Simon, autre défenseur de l'analyse causale, en fournit une analyse⁵. La notion de « cause » appartiendrait à un métalangage à l'aide duquel on définit un ordre partiel sur les membres d'un ensemble de propositions atomiques, de sorte qu'une description d'état (proposition atomique) appartenant à un sous-ensemble qui est inclus dans un autre sous-ensemble a une priorité causale sur une description d'état appartenant au second sous-ensemble. Il est à remarquer que les sous-ensembles des propositions atomiques sont censés être des lois d'une théorie et on peut alors se poser la question si l'analyse causale en sociologie se réclame bien de lois qui vérifient la propriété formelle de s'inclure.

Simon est naturellement convaincu de l'importance et du rôle positif des propositions causales dans la recherche empirique. Mais il remarque qu'il est difficile d'assurer l'établissement d'un ordre causal *unique* sur les éléments (descriptions d'états). L'unicité reposerait finalement sur la distinction entre des propositions qui sont de simples « observations » et des propositions qui sont tenues pour des « conditions », classification qui semble, même

5. Voir SIMON, H.A., *Models of Man. Social and Rational. Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting*, New York (John Wiley & Sons, Inc.), 1957, notamment « On the Definition of the Causal Relation », pp. 50-62. Des analyses plus poussées peuvent être trouvées dans KIM, J., « Causation Nomic Subsumption and the Concept of Event », in : *The Journal of Philosophy*, vol. LXX, no 8, 1973, pp. 217-236 où on discute implicitement la définition que reprend Simon de Carnap et de Pap. Également chez MACKIE, J.L., « Causes and Conditions », in : *American Philosophical Quarterly*, vol. 2 no 4, 1965, pp. 245-264, texte qui examine principalement les propositions causales singulières où le concept de cause est analysé en termes de « inus-conditions » c'est-à-dire « an *insufficient* but *necessary* part of a condition which is itself *unnecessary* but *sufficient* for the result », (p. 245).

pour Simon, purement conventionnelle et par conséquent arbitraire. La distinction dépend de ce qui dans une situation expérimentale est considéré comme manipulation ou contrôle de l'expérimentateur (condition ou variable *indépendante*) et de ce qui n'est pas manipulé (proposition d'observation ou variable *dépendante*). Simon a tenté de résoudre ce problème de l'asymétrie arbitraire en définissant axiomatiquement, sur un système d'équations linéaires (où figurent les variables des supposées relations causales), des « *self-contained structures* »⁶, c'est-à-dire un ordre dans les équations, dont la hiérarchie indique l'ordre causal des variables. Il s'agit d'une situation où l'information à propos des données empiriques peut être représentée par un ensemble d'équations algébriques linéaires qui forment un système à structure linéaire. Simon propose alors une façon de résoudre ces équations qui, du point de vue de l'algèbre au moins, ne fasse pas appel à la distinction entre variables dépendantes et variables indépendantes, car toutes les variables sont interdépendantes. Il s'agit dans cette solution d'isoler des sous-ensembles d'équations, allant du plus petit (« degré 0 ») au plus grand (« degré n »), qui puissent être résolus pour chaque degré sans recourir à des équations d'un degré supérieur. Les degrés indiquent la hiérarchie des variables et celle-ci livre l'ordre de causalité, ordre qui garantit l'asymétrie des variables, ceci sans recourir à de l'information supplémentaire concernant p.ex. la séquence temporelle. Pour Simon, un tel système d'équations possède des propriétés structurelles en vertu desquelles les variables forment une hiérarchie. C'est donc à ce type de structure formelle qu'est ramenée l'idée de causalité.

Le plus nuancé des défenseurs de la causalité dans les sciences sociales est certes Blalock⁷. Ses réflexions critiques touchent moins le problème de la *signification*, (que signifie l'expression : « a cause b » ?), que le problème de la *vérification* des propositions causales, surtout dans des situations non expérimentales où l'influence des variables exogènes ne peut pas être

6. SIMON, H.A., *op. cit.*, « Causal Ordering and Identifiability », pp. 10-37.

7. BLALOCK, H.M., Jr. *Causal Inferences in Non-Experimental Research*, Chapel Hill (The University of North Carolina Press), 1964 ; et BLALOCK, H.M., Jr. (ed.), *Causal Models in the Social Sciences*, Chicago (Aldine-Atherton), 1971.

neutralisée et où l'expérimentateur manque d'information, p.ex. au sujet de la séquence temporelle. Blalock tient les propositions causales pour des hypothèses de travail qui lui paraissent très utiles dans une optique pragmatique de la science ; mais elles ne pourraient pas être soumises à un contrôle empirique. D'une part, il existe, d'après Blalock, un écart trop grand entre les instruments formels permettant d'exprimer mathématiquement les résultats de l'expérience et de l'observation et le langage causal qui implique, d'une manière ou d'une autre, la notion de « production » qui n'est guère formalisable ou traduisible dans ce langage formel. D'autre part, l'asymétrie que sous-entend l'idée de production connote plus que l'asymétrie temporelle.

Blalock aborde aussi le problème de la contingence. Si l'on interprète une corrélation positive entre deux variables, soit la « densité de la population » (a) et le « taux de criminalité » (b), comme une relation de cause à effet, il peut toujours s'agir d'une relation contingente ou accidentelle (« *spurious* ») qui disparaît dès qu'on introduit une troisième variable, par.ex. « niveau de revenu » (c) ⁸. Mais si on définit l'expression : [r(a,b) si non accidentelle avec r(a,b ; c) → « a est cause de b »] ⁹, on peut toujours invoquer de nouvelles variables qui rendront, le cas échéant, la (ou les) relation(s) précédente(s) contingente(s), de sorte qu'une hypothèse causale ne pourrait jamais être réfutée et se trouverait être en principe non falsifiable ; elle est donc une affirmation dogmatique, ce que Glock et Hyman avouent sans ambages : « ... *actually, there is no way with survey data guarantee that a relationship is causal* » ¹⁰ et « ... *all explanations are spurious ... ; ... in practice one can*

8. Dans ce cas on obtient soit une *interprétation*, c'est-à-dire que a n'est pas la cause directe de b mais agit par l'intermédiaire de c (a ← c → b), soit une « *explication* » (« *explication* » en anglais), à savoir que c'est la cause de a et de b sans aucune relation entre a et b (a ← c → b). Le problème de la « *spuriousness* » a surgi au moment où on a constaté en Angleterre une corrélation positive très élevée entre « *taxe de téléphone* » et « *niveau d'imbécilité* », ce qui ne pouvait signifier : « plus vous téléphonez, plus vous avez la chance de devenir imbécile ».

9. LAZARSFELD, P., PASANELLA, A.K., ROSENBERG, M., (eds.), *Continuities in the Language of Social Research*. New York (The Free Press), 1972, p. 121.

10. GLOCK, Ch. Y., *Survey Research in the Social Sciences*, New York (Russell Sage), 1967, p. 21.

never reach the original cause in the developmental sequence . . . , the logic of spuriousness becomes an absurdity »¹¹. Et Lazarsfeld conclut : « *Empirically, we will never definitively establish a causal relation* »¹². L'analyse causale reste un programme. Le mieux qu'on puisse faire c'est construire des modèles « *which make use of a whole serie of untestable simplifying assumptions* »¹³ »

Trois groupes de sociologues s'opposent à l'analyse causale : les néo-fonctionnalistes, les ethnométhodologistes et certains structuralistes. Le fonctionnalisme, devenu classique dans les sciences sociales avec Radcliff-Brown, Durkheim et Talcott Parsons, qui opèrent dans les limites de l'analyse causale, ramène le concept de « cause » soit à celui de « cause efficiente », soit à celui de « cause finale », concepts qui ont des connotations proprement philosophiques. Mais la reformulation de quelques principes du fonctionnalisme par Luhmann¹⁴ semble prendre ses distances vis-à-vis une telle réduction. Dans l'optique classique, une composante d'un système d'action remplit une fonction dans la mesure où elle contribue au maintien d'un état de système, au maintien d'un processus dans un état d'équilibre ou à la restauration d'un état de système. Ces « effets » s'obtiennent grâce à des dispositions latentes que tout système social est censé posséder, dispositions qui, dans le cas de perturbations, sont activées et contribuent, en tant que « causes » ou combinaisons complexes de relations causales, au maintien du système. Ce schéma causal inhérent à l'analyse fonctionnelle n'a pas résisté à la critique¹⁵. Ceci a amené les néo-fonctionnalistes,

-
11. HYMAN, H., *Survey Design and Analysis, Principles Cases Procedures*, Illinois (The Free Press), 1955, p. 255.
 12. LAZARSFELD, P. et al., *op. cit.*, p. 121.
 13. BLALOCK, H., *Causal Inferences, op. cit.*, p. 6.
 14. LUHMANN, N., « Funktion und Kausalität » et « Funktionale Methode und Systemtheorie » in : LUHMANN, N., *Soziologische Aufklärung, Aufsätze zur Theorie sozialer System*, Köln/Opladen (West deutscher Verlag) 1970 ; LUHMANN, N., *Zweckbegriff und System rationalität*, Tübingen (Mohr), 1968.
 15. Notamment les critiques de NAGEL, E., *Logic Without Metaphysics*, Glencoe III, (The Free Press), 1958, pp. 247 ss. NAGEL, E., *The Structure of Science, Problems in the Logic of Scientific Explanation*, New York (Harcourt, Brace and World Inc.), 1961, pp. 520 ss. HEMPEL, C., « The Logic of Functional Analysis », in : GROSS, L. (ed.) *Symposium on Sociological Theory*, Evanston III — White Plains New York (Row, Peterson), 1959, pp. 271-307.

dont Luhmann, à déplacer la question. Au lieu de s'intéresser à des fonctions comme des causes déterminées qui entraînent des effets déterminés, on s'intéresse aux « équivalences fonctionnelles », c'est-à-dire à des solutions alternatives pour un même problème du système. Le terme de « cause » désignera un ensemble d'événements (actions) fonctionnellement équivalents pour la réalisation d'une conséquence déterminée, et le terme « effet » désignera un ensemble d'événements (conséquences) fonctionnellement équivalents par rapport à une action déterminée¹⁶. De ce fait, les questions concernant la causalité sont subordonnées aux questions relatives aux structures des équivalences fonctionnelles.

Ceux qui s'opposent le plus violemment au concept de « cause » dans les sciences sociales sont les tenants de la sociologie compréhensive ou de l'ethnométhodologie¹⁷. Il est trop simple de récuser leur point de vue en déclarant que la « méthode » de compréhension ne fournit qu'un contenu de connaissance trivial. Leur argument paraît plus solide. Il repose sur des différences touchant la nature des relations entre les phénomènes sociaux, c'est-à-dire entre les actions. Puisque l'action est un comportement doué de sens, un système d'action est un ensemble de relations significatives et non pas un ensemble de relations causales. L'analyse interprétative ou herméneutique se propose d'explicitier la structure intentionnelle de la signification d'une action. Les herméneuticiens reprochent aux « causalistes » de manquer les propriétés clefs d'une action aussi longtemps qu'ils écartent, au nom de la nature de la relation causale, l'aspect intentionnel de l'action.

Le troisième groupe qui s'oppose à l'analyse causale est formé par les structuralistes. Mais ceux-ci ne font pas l'unanimité dans leur camp. Les althussériens, d'une part, rejettent la causalité linéaire au profit d'une nouvelle forme de causalité qui serait requise pour rendre compte des phénomènes économiques, à savoir la « causalité structurale ». Dans cette optique,

16. LUHMANN, N., *Zweckbegriff und Systemrationalität*, op. cit., ch. 1, pp. 9-36.

17. Les représentants principaux sont : SCHÜTZ, A., *Collected Papers*, 3 volumes, The Hague (Martinus Nijhoff), 1962-1966. HABERMAS, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt (Suhrkamp) 1970 ; et GARFINKEL, H., *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey (Prentice-Hall, Inc.), 1968.

la structure est elle-même prise pour une cause ; elle a une efficace, elle exerce une action sur ses propres éléments. Cette efficace de la totalité sur les parties est paradoxalement une cause absente, puisque l'existence de la structure qu'il faut postuler consiste dans ses effets ; mais en tant qu'articulation même de ses effets, elle ne peut être elle-même située parmi ces effets ; elle est donc absente¹⁸. Les structuralistes moins spéculatifs, d'autre part, ne peuvent pas se résigner à ce statut paradoxal et à l'« *ontological commitment* » quant à l'existence d'une structure et quant à son pouvoir causal. Ces structuralistes semblent présenter un type d'analyse de la réalité sociale, qui prétend appréhender celle-ci dans des aspects fondamentaux, qui prétend atteindre le niveau des structures profondes par opposition à ces manifestations superficielles. À ce niveau-là, il n'y aurait plus de place pour des « causes » et la catégorie de la causalité deviendrait tout simplement superflue.

C'est dans cette dernière optique que nous pourrions interroger les travaux de Lévi-Strauss dont l'analyse structurale des systèmes de parenté peut être considérée comme paradigmatique. La question qui va nous guider est la suivante : si on réussit à exhiber une structure convenable ou à fournir une explication structurale des phénomènes sociaux, ne reste-t-il effectivement plus aucune question plus fondamentale, qui concernerait, p.ex. les « causes » de l'évolution des structures ? Le traitement structural permet-il de résorber l'analyse causale et rend-il celle-ci redondante ?

2. *Le structuralisme de Lévi-Strauss*

L'analyse de système peut être menée sur deux plans, celui des processus et celui des architectures. L'étude des systèmes de parenté de Lévi-Strauss¹⁹ s'en tient au dernier. Pour Lévi-Strauss, les systèmes de parenté constituent un univers formé d'ensembles organisés conformément à des lois de nature combinatoire. Cette façon de traiter des systèmes de parenté n'exclut pas absolument l'aspect de processus puisqu'on peut également envi-

18. ALTHUSSER, L., BALIBAR, E., *Pour lire le Capital II*, Paris, (Maspero, Petite Collection), pp. 56-71.

19. LÉVI-STRAUSS, CL., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/ La Haye (Mouton), 1968.

sager le passage d'une configuration de système à une autre configuration. Mais il semble que ces « processus » soient d'une autre nature que les simples changements d'état. Il ne s'agit pas de processus évolutifs (où il y aurait éventuellement place pour la causalité) en tant que succession réglée d'états de système dans le temps, mais de processus métamorphiques en tant qu'autostructuration d'une structure, processus qui pourrait lui-même obéir à des lois de structure. Le langage approprié pour se représenter les architectures est l'algèbre, notamment l'algèbre des matrices moyennant laquelle Weil²⁰, Bush²¹, Kemeny, Snell et Thompson²² ont reformulé les hypothèses centrales des travaux de Lévi-Strauss. L'algèbre des matrices donne à l'étude structurale une forme plus rigoureuse. Elle est utilisée dans bien d'autres domaines de la sociologie où l'approche structurale s'est avérée féconde²³. Il s'agit de toute une série de travaux fort significatifs qui procèdent par la méthode structurale et qui n'ont apparemment pas besoin du concept de « cause ».

20. Appendice à la première partie de *Structures élémentaires de la parenté*, pp. 257-270.

21. Extension de l'appendice de WEIL: « An Algebraic Treatment of Rules of Marriage and Descent », in: WHITE, H.C., *An Analysis of Kinship*, New Jersey (Prentice-Hall, Inc.), 1963, pp. 159-173. (Pour la date de publication de l'article de Bush voir KORN, F., *Elementary Structures Reconsidered*, Lévi-Strauss on Kinship, Berkeley/Los Angeles (University of California Press), 1973, p. 126, note 2.).

22. KEMENY, J.G., SNELL, J.L., THOMPSON, G.L., *Introduction to Finite Mathematics*, Englewood Cliffs, New Jersey (Prentice-Hall), 1957.

23. En sociométrie, HARARY, F., ROSS, I.C., « A Procedure for Clique Detection Using the Group Matrix », in: *Sociometry* 20, 1957, pp. 205-215; LUCE, R.D., PERRY, A.D., « A Method of Matrix Analysis of Group Structure », in: *Psychometrica* 15, 1950, pp. 169-190 et FESTINGER, L., « The Analysis of Sociograms Using Matrix Algebra », in: *Human Relations* 2, 1949, pp. 153-158, étudient les groupes en vue de détecter par l'analyse matricielle la structure de clique. BLAU, P., *Bureaucracy in Modern Society*, New York (Random House, Inc.), 1956; LUHMANN, N., *Funktionen und Folgen Formaler Organisation*, Berlin, (Dunker und Humblot), 1964, approchent les organisations formelles par les mêmes instruments et constatent, notamment Blau, une très grande analogie entre les arbres généalogiques et les « arbres de rôles » dans un système bureaucratique; BALES, R.F., et al. « Channels of Communications in Small Groups », in: *American Sociological Review* 15, 1951, pp. 461-468, et BAVELAS, A., « A Mathematical Model for Group Structures », in: *Applied Anthropology* 7, 1948, pp. 16-28 dégagent des propriétés formelles des systèmes ou des réseaux de communication, de même que FLAMENT, F., *Réseaux de communication et structures de groupe*, Paris (Dunod), 1965.

Quand on se place dans la perspective des recherches signalées ci-haut, on peut apprécier la portée des analyses de Lévi-Strauss. Il devient alors clair que la tentative de celui-ci fut de construire (de définir) des structures sur un ensemble d'éléments (les termes de parenté), et ceci moyennant un certain nombre d'axiomes qu'il n'a pourtant jamais explicitement formulés en vue d'un traitement formel. Pour une meilleure compréhension on les donnera ici *in extenso* en recoupant les formules de Bush²⁴, de White²⁵ et de Boudon²⁶. Ils forment les postulats d'une théorie générale de la parenté (avec certaines restrictions précises).

- Ax.1 La population de chaque système de parenté est considérée comme réductible à des clans mutuellement exclusifs. Plus formellement : est donné un ensemble K avec n sous-ensembles $F_1 \dots F_n$ de sorte que $F_1 \cap F_2 = \phi$, chaque élément (individu) appartenant à un et un seul sous-ensemble (clan).
- Ax.2 Dans chaque système de parenté (ensemble), il existe une *règle* permanente qui détermine le clan (sous-ensemble) unique où les membres d'un autre clan déterminé doivent trouver leurs partenaires. Plus formellement : il existe un opérateur de permutation qui transforme chaque point en un autre point.
- Ax.3 Les hommes de clans (sous-ensembles) différents ne peuvent pas prendre pour partenaires des femmes appartenant à un même clan (sous-ensemble).
- Ax.4 Tous les descendants d'un couple sont assignés à un clan (sous-ensemble) unique déterminé seulement par les clans (sous-ensembles) auxquels appartenaient leurs pères ou leurs mères.
- Ax.5 Les descendants dont les parents appartiennent à des clans différents appartiennent eux-mêmes à des clans (sous-ensembles) différents.

24. BUSH, R., *op. cit.*, pp. 159-72.

25. WHITE, H.C., *op. cit.*, ch. II.

26. BOUDON, R., *À quoi sert la notion de structure*, Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines, Paris (Gallimard), 1968.

Ax.6 Un homme ne peut jamais marier une femme de son propre clan. (Prohibition de l'inceste).

Ax.7 Chaque membre du système de parenté a un parent par alliance ou par descendance dans chaque autre clan (ce qui veut dire que le système ne peut pas se partager en groupes qui ne seraient pas liés à tous les autres).

Il semble que ces axiomes soient suffisants pour rendre compte de tous les systèmes *élémentaires*²⁷ de parenté. Il reste à remarquer que ces axiomes ont un statut ambigu, car certains constituent des règles dans le sens de normes ou de prescriptions, lesquels peuvent sûrement être traduits en termes de normes conscientes. Ce n'est pas le cas pour tous. Si, p.ex., Ax.1 stipule une partition en n sous-ensembles (clans), il n'est pas requis qu'on obtienne une évidence empirique pour ce nombre ou que les indigènes possèdent des prescriptions quant à cette répartition. Il arrive que la classification qu'effectuent les membres indigènes d'un système de parenté ne correspond pas à la classification qui est théoriquement requise pour rendre compte de l'intégralité des phénomènes observés²⁸.

Dans un système formel (ou « modèle » dans le langage de Lévi-Strauss), le terme de « structure » désigne une classe de conditions, exactement les conditions formelles qui déterminent la distribution des relations pour l'ensemble des combinaisons permises d'éléments ou de signes. Mais, comme ces relations sont le résultat d'un certain nombre d'opérations qu'on peut effectuer sur les éléments (qui peuvent rester indéterminés et dont la nature est elle-même sans importance pour l'analyse structurale), la notion de « structure » réfère aux conditions imposées aux opérations à effectuer dans le système. On a par conséquent pour le terme de « structure », pris au sens général, la définition suivante : « structure » = déf. « la classe de toutes les classes

27. Pour une définition de « système élémentaire », voir LÉVI-STRAUSS, Cl., *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, pp. IX ss. ou la discussion de KORN, F., *Elementary Structures*, *op. cit.*, ch. 2, ou de NEEDHAM, R., *Structures and Sentiment*, Chicago (University of Chicago Press), 1962, ch. 1.

28. Ceci est démontré par André WEIL, *op. cit.* à propos du système Murngin.

29. LÉVI-STRAUSS, Cl., *Anthropologie structurale*, Paris (Plon), 1958, pp. 284-285.

de conditions définies sur des opérations »³⁰. Il s'ensuit que le concept de « structure » doit être considéré comme un concept métathéorique. Cette définition de la structure veut clairement mettre en évidence le *caractère formel* du concept en question ; elle devrait nous tenir éloignés d'une interprétation ontologique qui hypostasie les entités formelles. Ce point sera discuté dans la troisième partie.

Quelles sont maintenant les *opérations* qu'on invoque quand on aborde les relations de parenté et de quelle manière les axiomes formulés ci-hauts constituent-ils les conditions imposées à ces opérations ? Si d'après Ax.1 la population est réductible à n clans, où $n = [1,2,3,4]$, la règle dans Ax.2 peut être représentée, comme le suggèrent Kemeny, Snell, Thompson, Bush et White, par un opérateur mathématique, *l'opérateur de permutation de côté n* , ce qui est une matrice carrée ; les rangs de cette matrice correspondent aux clans des hommes, les colonnes aux clans des femmes. Cette matrice carrée ne contient que des « I » et des « O » conformément aux restrictions qu'impose Ax.1 ; elle montre le clan dans lequel une femme de n importe quel clan donné peut chercher son partenaire, ou inversement le clan dans lequel un homme de n importe quel autre clan peut chercher sa partenaire³¹. Pour la société Kariera que Lévi-Strauss a étudiée, la matrice serait :

$$F = \begin{pmatrix} O & I & O & O \\ I & O & O & O \\ O & O & O & I \\ O & O & I & O \end{pmatrix}$$

Un opérateur analogue peut être donné pour représenter la règle de descendance (Ax.4). De nouveau, pour la société Kariera avec ses quatre clans, la matrice de descendance serait :

$$D = \begin{pmatrix} O & O & I & O \\ O & O & O & I \\ I & O & O & O \\ O & I & O & O \end{pmatrix}$$

30. La définition donnée correspond à celle de BOURBAKI, N., *Théorie des ensembles*, Paris (Hermann), 1964, 8.2 ; les structures d'une espèce déterminée appelées « anneaux », « groupes », « monoïdes », etc., réfèrent de nouveau à un nombre de propriétés — une classe déterminée de conditions — d'un nombre d'opérations à effectuer sur des éléments.

31. Voir WHITE, H.C., *op. cit.*, p. 35.

Par la matrice F on passe du clan de n'importe quel homme au clan de n'importe quelle femme et par la matrice D on passe du clan de n'importe quel parent au clan de n'importe quel enfant ³².

Comme on peut le voir aisément, pour une séquence donnée de N nombres, il existe N! possibilités d'opérateurs de permutation pour F seulement et (N!)² pour F et D combinés. Ceci met bien en évidence la puissance de cet instrument mathématique qui permet de générer, au moins sur le plan formel, un grand nombre de systèmes (de parenté en occurrence). Mais beaucoup de ces permutations possibles violent les axiomes donnés et ces opérateurs ne peuvent dès lors pas être retenus. Par exemple, une des N! matrices possibles pour F est l'« opérateur d'identité » qui transforme une séquence {1,4,3,2,} en une séquence identique ; un tel opérateur est exclu en vertu de Ax.6. En éliminant aussi des opérateurs qui sont structurellement analogues, on obtient finalement un nombre limité d'opérations admissibles qu'on fera correspondre aux règles d'alliance et de descendance des différentes sociétés à structure élémentaire de parenté.

Comme matrices, F et D peuvent également être combinées par la multiplication des matrices. Le produit de matrice F x D spécifie, en langage de parenté, pour un homme de chaque clan le clan auquel appartient l'enfant du frère de sa femme. Toute suite ordonnée et toute puissance de F et D donnent une nouvelle matrice de permutation spécifiant pour chaque clan possible d'un homme le clan d'un de ses parents. En d'autres termes, deux matrices et leurs combinaisons (applications successives) montrent comment on passe de n'importe quel point du système à n'importe quel autre point pour savoir quel sera le clan auquel appartient le second élément étant donné le clan du premier, et vice versa.

La question principale à poser maintenant est la suivante : pour une société déterminée avec F et D données (par hypothèse), quelle relation peut être une relation d'alliance ? En termes de l'anthropologue ou de l'ethnographe, les phénomènes simples qu'il faut expliquer adéquatement ou les questions clefs sont : pourquoi n'y a-t-il pas de lien d'alliance entre cousins parallèles

32. *Ibidem*, pp. 36-37.

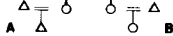
(de *Ego* avec la fille de la soeur de la mère ou du frère du père) ? Pourquoi y a-t-il alliance entre cousins croisés et de préférence entre cousins croisés matrilatéraux ? Ce sont ces faits *observés* qui doivent être expliqués, et les anthropologues semblent admettre que Lévi-Strauss ne fournit pas seulement une description cohérente des phénomènes en question, mais l'explication qu'ils cherchaient. Cette explication répond à la question : à partir de quelles lois et de quelles conditions initiales peut-on déduire les faits observés ? Dans ce sens elle satisfait les exigences d'une « *H-D-explanation* » de Hempel³³. En effet, le fait qu'il n'y a pas d'alliance, p.ex. entre cousins parallèles matrilatéraux, est strictement déductible des axiomes considérés comme des hypothèses nomologiques et de conditions initiales observées. Voici le schéma qu'on obtient en suivant White³⁴ :

- [1] $M = D^{-1}F \quad F^{-1}D$ M est une matrice correspondant à un produit de matrice, qui indique le chemin de A à B, c'est-à-dire le chemin entre les cousins en question³⁵.
- [2] $M = D^{-1}D \quad F^{-1}F$
- [3] $I = D^{-1}D \quad F^{-1}F$ Loi associative démontrée en algèbre des matrices, I étant une matrice d'identité.
- [4] $M = I$ de [2] et de [3].
- [5] $M = F$ On met par hypothèse que M est une matrice d'alliance, F.
- [6] $F = I$ De [4] et [5], ce qui contredit Ax.6 selon lequel un homme ne peut pas marier une femme de son propre clan. L'hypothèse [5] mène à une proposition contradictoire. Elle doit être rejetée et par conséquent il n'y a pas

33. HEMPEL, C.G., *Aspects of Scientific Explanation*, An other Essay in the Philosophy of Science, New York (The Free Press), 1968, Ch. IV.

34. WHITE, H.C., *op. cit.*, p. 40.

35. Schéma :



Du clan de l'enfant A on remonte au clan du père par l'inverse de la matrice D (matrice de descendance), donc D^{-1} ; du clan du père au clan de la mère par la matrice F qui spécifie aussi le clan de la soeur de la mère, et de là, par F^{-1} , on passe au clan du mari de la soeur de la mère et, finalement, par D au clan de l'enfant B.

d'alliance entre cousins parallèles matrilatéraux, fait qui est maintenant formellement expliqué, ou, comme Boudon le dit, « ... il se trouve que l'interdiction du mariage entre cousins parallèles est maintenant une conséquence générale de l'axiomatique »³⁶. On répond de la même manière aux autres questions.

3. *Le concept de cause est-il relayé par le concept de structure ?*

Certains pourraient croire que les « modèles » que construit Lévi-Strauss pour des systèmes de parenté sont une affaire de taxonomie ; il s'agirait par conséquent seulement d'une classification, d'une typologie des diverses sociétés, ou d'une description plus systématique qui codifierait la variété des observations ethnographiques fort hétérogènes. On peut admettre, avec la majorité des critiques récents qui examinent principalement l'aspect épistémologique du structuralisme, que Lévi-Strauss fait autre chose. Analogues à l'« *Idealtypus* » de Max Weber, dont Hempel a clarifié le statut³⁷, les « modèles » de Lévi-Strauss ne constituent pas des typologies classificatoires ou descriptives, mais ils représentent de véritables systèmes théoriques. Bien que construits à l'aide d'instruments mathématiques, — ce qui permet le passage à la « structure profonde », entité théorique pour laquelle on postule des propriétés non observables, — les « modèles » ne peuvent pas être considérés comme des systèmes purement formels, car les éléments qui y figurent sont interprétés en termes de « membre d'un clan », « alliance », « descendance », etc., qui doivent passer pour des termes d'observation. De la sorte on rend compte, moyennant la construction théorique, des phénomènes observables. Dans ce sens, les « modèles » ont une portée empirique³⁸. Ils ont en plus un pouvoir explicatif, comme le dit Lévi-Strauss tout au long de ses recherches, principalement dans un passage où il s'explique lui-même sur la portée explicative de ses « modèles »³⁹. Si une explication est une réponse à un « Pourquoi ? », c'est-à-dire une réponse à un « *well-formulat-*

36. BOUDON, R., *À quoi sert la notion de structure*, op. cit., p. 136.

37. HEMPEL, C.G., *Aspects of Scientific Explanation* op. cit., p. 161 ss.

38. Cf. LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, op. cit. ch. II et ch. XV et « Sens et usage de la notion de modèle », in : *Anthropologie structurale deux*, Paris (Plon) 1973, pp. 89-105.

39. LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 306 ss.

ed problem »⁴⁰ comme : « à partir de quelles lois et de quelles conditions initiales la proposition d'observation S peut-elle être déduite ? », c'est bien ce que fait Lévi-Strauss comme on l'a montré ci-haut. En effet, les phénomènes observés sont les conséquences qui découlent des hypothèses concernant les propriétés des structures sous-jacentes.

Mais, comme on l'a déjà noté, les hypothèses en question ont un statut ambigu. Toutes ne sont pas des hypothèses nomologiques et ne constituent dès lors pas de véritables lois ; certaines ont un caractère clairement normatif (cf. Ax.3, Ax.6, Ax.2). L'ensemble des axiomes pourrait être un système de règles qui seraient difficiles à réduire à des hypothèses, puisque l'existence et la contrainte propre à une règle sont contingentes tandis que la contrainte propre à une loi est (le plus souvent considérée comme) nécessaire. C'est exactement dans ce sens que Talcott Parsons entend définir la structure sociale quand il écrit : « La structure sociale d'un système social . . . consiste en un pattern institutionnalisé de culture normative »⁴¹. L'étude des systèmes de parenté peut porter sur des règles qui auraient un triple statut :

a) On peut les prendre pour des règles d'action explicites, s'adressant à des acteurs spécifiques, donnant ainsi lieu à des attentes mutuelles, justifiées par la conformité d'autres acteurs à l'égard de ces règles.

b) Elles peuvent être des régularités induites à partir des corrélations statistiques des mariages entre certaines catégories d'individus. Elles auraient dans ce cas à peu près le même statut que les règles de la « grammaire profonde » de Chomsky ; elles seraient des règles que personne ne promulgue, ni ne sait, ni ne suit consciemment.

c) Ou bien ce sont des règles qui président aux arrangements des termes de parenté, car ces arrangements peuvent contenir implicitement des « impératifs » ou des prescriptions pour un comportement déterminé. Les « modèles de

40. BUNGE, M., *Scientific Research II, The Search for Truth*, Berlin-Heidelberg-New York (Springer-Verlag), 1967, p. 12.

41. PARSONS, T., « An Outline of the Social System », in : PARSONS, T., SHILS, E., NAEGELE, K., PITTS, J.R., *Theories of Society*, New York (The Free Press), 1965, p. 36.

Lévi-Strauss sont probablement une combinaison, comme pense Korn⁴², de ces trois sortes de 'règles'. Ou, dans les termes de Braybrooke « *They may be rules that express the expectations of the people that they are ascribed to; and these people may in fact conform to them, but they may not be rules that those people had ever formulated for themselves* »⁴³.

Il semble donc que l'analyse des systèmes de parenté de Lévi-Strauss oscille⁴⁴ entre un ensemble d'axiomes formulés dans une *logique des normes* (au sens de von Wright), faisant intervenir expectation et conformité, et un ensemble d'axiomes formulés dans une *logique de l'action*, énonçant la régularité de certaines actions sans faire appel à des expectations et à la conformité⁴⁵. La question est maintenant de savoir si les axiomes formulés dans une logique des normes peuvent figurer comme prémisses dans une explication hempelienne. Braybrooke le pense quand il affirme que les règles « *may reasonably serve in place of the lawlike premises called for in Hempel's basic nomological pattern of explanation* »⁴⁶. Mais pour cela Braybrooke devait tout d'abord, suivant von Wright, montrer qu'une règle admet une sorte de quantification, qu'elle a une certaine généralité eu égard aux occasions d'application possibles et eu égard à la classe d'acteurs visés par la règle. À cela on peut objecter que la généralité ne signifie pas l'universalité requise pour l'explication hempelienne, et qu'on ne peut pas conclure, à partir de l'existence d'une règle, que X exécute effectivement l'action prescrite (telle qu'elle pourrait être décrite par une proposition d'observation) mais que X devrait la faire, comme Stegmüller l'a analysé⁴⁷. Si, par contre, on traduit les prémisses normatives en lois empiriques (pseudo-empirique ?) concernant le comportement d'observance d'une règle, il restera toujours que de telles lois

42. KORN, F., *Elementary Structures Reconsidered*, op. cit., p. 144.

43. BRAYBROOKE, D., « Refinements of Culture in Large-Scale History », in : *Theory and History*, Beiheft 9, 1969, p. 56.

44. L'ambiguïté qu'on signale ici donne lieu chez Lévi-Strauss au dédoublement de « modèle conscient » et « modèle inconscient », cf. LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 308.

45. Notons que « conformité » est déjà un terme évaluatif.

46. BRAYBROOKE, D., « Refinements of Culture », op. cit., p. 61.

47. STEGMÜLLER, W., *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Band I Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, Kapitel VI. 7, « Rationale Erklärung », pp. 379-398. Berlin-Heidelberg-New York (Springer-Verlag), 1969.

contiendraient des restrictions quant aux occasions d'application de la règle ; elles ne seraient par conséquent pas strictement universelles et cela entraînerait des conséquences indésirables, notamment que l'explication ainsi obtenue ressemblerait étrangement à une explication *ad hoc*, comme Popper le signale ⁴⁸.

À supposer qu'on ait résolu les problèmes soulevés à propos de l'explication chez Lévi-Strauss, celle-ci constitue-t-elle une explication causale ? Certainement pas, à moins qu'on ne définisse l'expression « a cause b » par « b suit logiquement de a et de lois ». Mais dans ce cas, ou bien toute explication passera pour être causale, ou bien on exige que les lois en question soient des lois causales (dont la forme ne peut être précisée) et alors la définition est circulaire. De plus, le schéma hempelien que la définition résume est symétrique ; a et b sont interchangeables, ce qu'on ne peut guère admettre pour une relation causale. Voyons si la distinction de Hempel entre « lois de succession » et « lois de coexistence » nous permet de sortir de l'impasse ⁴⁹.

Une *explication causale requiert généralement des lois de processus*. Il est possible d'identifier dans les systèmes de parenté des états de systèmes qui se succèdent ; les états en question correspondraient aux générations qui se suivent. Il faut admettre que l'ordre dans les relations d'alliance d'une génération est fonction des alliances de la génération précédente, ce que Lévi-Strauss affirme pour des sociétés à « structure élémentaire ». La succession dont il est question est la transformation réglée d'une séquence initiale d'appartenance au clan :

$$x_1 \text{ (état initial)} = [x_1 \cdot x_2 \cdot x_3 \cdot \dots \cdot x_n]$$

$$x_2 \text{ (état suivant)} = \left. \begin{array}{c} x_1 \\ x_2 \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ x_n \end{array} \right\} = \left\{ \begin{array}{c} \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \end{array} \right.$$

etc.

48. POPPER, K.R., *The Logic of Scientific Discovery*, New York, (Harper Torchbooks), 1965, 13, pp. 62 ss.

49. HEMPEL, C.G., *Aspects of Scientific Explanation*, *op. cit.*, pp. 347-352, et « Deductive-Nomological Explanation vs Statistical Explanation », in : FEIGL, H., MAXWELL, G., (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. III, Minneapolis (University of Minnesota Press), 1962, p. 108.

(où F.D, ou tout autre produit ou puissance des deux matrices, est un opérateur de permutation). Il s'agit bien d'une suite d'espaces de configuration, d'une sorte de transmission « héréditaire », mais tous les états successivement réalisables (les générations) sont plutôt les manifestations d'une même loi de distribution. Les axiomes de Lévi-Strauss ne sont pas des lois de processus, ce sont des lois de coexistence ou de configuration ; à tout le moins ne décrivent-elles pas le passage d'une structure à une autre. Lévi-Strauss ne peut par conséquent pas considérer l'explication qu'il propose comme une explication causale. Il s'agit d'une explication structurale qui consiste à dégager des types de récurrences significatives qui sont plus générales que des causalités singulières ». ⁵⁰

Si on veut introduire des « causes » dans un tel schéma explicatif, on peut prendre les « modèles » que construit Lévi-Strauss pour des simulations d'une réalité, pour un ensemble d'opérations par lesquelles le savant tente de réeffectuer pour son propre compte une réalité particulière. Il est alors possible d'interpréter l'opérateur de permutation (FD) comme une cause qui effectuerait véritablement la distribution des partenaires d'une génération à l'autre. On pourrait faire correspondre l'opérateur en question à une opération inconsciente effectuée par l'« esprit indigène » et donnant lieu aux effets observés. Mais il faudrait alors expliquer en même temps comment cet « opérateur » se trouve dans l'inconscient des indigènes, comment il avait été intériorisé (pour le cas où on voudrait recourir à une théorie de l'apprentissage) et, avec lui, tout le système des axiomes qui constituent ses conditions limitatives. Il est également possible de considérer l'opérateur en question comme la simple formulation d'une règle d'action et de se demander si, le cas échéant, une règle agit comme une cause. D'habitude les règles constituent les raisons qu'on a pour agir dans un sens déterminé ; on les mentionne au moment où il faut justifier sa propre action. Prétendre que ces raisons agissent comme des causes (au sens de *INUS-conditions* de Mackie) ⁵¹, à condition que l'acteur

50. LÉVI-STRAUSS, Cl., « Philosophie et anthropologie », Interview de C. Lévi-Strauss, in : *Cahiers de Philosophie* 1, 1966, p. 55.

51. C'est la thèse de TOULMIN, S., « Reasons and Causes », in : BORGER, R., CIOFFI, F., *Explanation in the Behavioral Sciences*, Cambridge (The University Press), 1970, p. 17 ss.

y reconnaisse une « force », c'est éluder le fait qu'il est toujours possible, en dépit de la présence de supposées causes, de ne pas agir. Il reste finalement la possibilité de voir dans une règle l'expression d'un besoin de base et de tenir celui-ci pour la véritable cause. Mais s'il en était ainsi, les mêmes causes auraient des effets différents, puisque les « règles » des systèmes de parenté sont fort variées. Un tel état de choses est incompatible avec les caractéristiques d'une relation causale.

Une autre façon d'introduire la causalité dans l'analyse structurale est d'attribuer à la structure même une efficacité causale. Une telle causalité n'est plus une causalité mécanique à efficace transitive entre deux événements simples ; elle constitue une relation entre le tout (complexe) et ses parties (simples), relation qu'on se propose de définir d'une manière cohérente. Lévi-Strauss refuse explicitement une telle position, mais il postule indirectement l'existence d'un « inconscient structurel » qui est appelé à jouer un rôle semblable. Par contre, les pré-suppositions que met en jeu une telle « détermination des phénomènes d'une région donnée par la structure de cette région »⁵² sont à ses yeux très loin de satisfaire les exigences de l'analyse scientifique. Sans entrer dans les détails de la problématique althusserienne, retenons qu'invoquer la causalité structurale c'est, d'une part, postuler l'existence concrète d'une structure et, d'autre part, concevoir les rapports de cette « réalité » cachée, la cause, à ses manifestations visibles, les effets. Or, en dépit de la signification métathéorique ou formelle qu'on a reconnue au concept de structure, Lévi-Strauss ne semble pas se limiter à ce statut car il confère en outre au concept de « structure » — et ce malgré sa propre défense contre Radcliff-Brown — le pouvoir de désigner une réalité qui aurait une existence objective. En cela Lévi-Strauss prépare la route à Althusser, comme l'affirme Geucksmann : « *Althusser is the main theorist of structural causality, while Lévi-Strauss demonstrates it practically* »⁵³. Ceci devra conduire Lévi-Strauss dans une position contradictoire.

Bien sûr, il n'est pas question — Althusser le souligne à

52. ALTHUSSER, L., BALIBAR, E., *Lire le Capital II, op. cit.*, p. 61.

53. GLUCKSMANN, M., *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought, A Comparison of the Theorie of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser*, London and Boston (Routledge & Kegan Paul), 1974, p. 149.

maintes reprises — de postuler une structure qui existe à part ou à côté des éléments qu'elle détermine, à la manière des idées platoniciennes. En cela Althusser semble également suivre Lévi-Strauss, qui refuse de séparer « forme » (structure) et « contenu ». En effet, Lévi-Strauss maintient que la structure *est* le contenu dans le sens qu'elle représente une propriété (logique) qui est en même temps une propriété du réel⁵⁴. Par contre, pour être déterminante, pour exercer une action, une structure doit jouir d'une certaine autonomie. Elle doit donc être hors de ce qu'elle détermine. Être à la fois dans et hors de ce qu'elle détermine, voilà le statut paradoxal qui caractérise la causalité structurale.

L'interprétation ontologique de la structure, déjà problématique en elle-même, paraît être dans le contexte des recherches de Lévi-Strauss une position inconsistante. Pour se dissocier des anthropologues anglais, dont Radcliff-Brown, n'a-t-il pas répété que « quand on parle de structure sociale, on s'attache surtout aux aspects formels des phénomènes sociaux ; on sort donc du domaine de la description pour considérer des notions et des catégories qui n'appartiennent pas en propre à l'ethnologie »⁵⁵. Et plus loin : « Le principe fondamental est que la notion de structure sociale ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci. Ainsi apparaît la différence entre deux notions si voisines qu'on les a souvent confondues, je veux dire celle de *structure sociale* et celle de *relations sociales* »⁵⁶. La structure est donc avant tout la propriété d'un modèle, c'est-à-dire d'un schéma théorique. Elle ne représente ni une essence ni une substance, ni un événement complexe. S'il en est ainsi, on ne peut guère lui prêter une efficacité causale.

Mais l'usage que fait Lévi-Strauss du concept de modèle n'est pas aussi univoque que dans la citation précédente, où on lui reconnaît soit une fonction descriptive, soit une fonction théorique. En dehors de ce contexte, Lévi-Strauss utilise le terme « modèle » de manière peu orthodoxe, quand il distingue, p.ex.,

54. LÉVI-STRAUSS, C., « La structure et la forme, réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp », in : *Cahiers de l'Institut de Sciences Economiques et Appliquées* 99, p. 3 ss.

55. LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 304.

56. *Ibidem*, p. 305.

des « modèles conscients » des « modèles inconscients »⁵⁷, entendant par là des « représentations conscientes ou inconscientes » des relations ou des structures de parenté. De la sorte, il fait correspondre la structure d'un modèle à une réalité inconsciente. Les régularités qui caractérisent les phénomènes culturels, les régularités que les indigènes ignorent, auraient leurs racines dans leur propre inconscient⁵⁸. Cette activité inconsciente de l'esprit opère fondamentalement de la même manière dans toutes les cultures qui trouvent là leurs contraintes naturelles. Nous avons donc affaire à des facteurs objectifs et non à un principe d'interprétation⁵⁹ du comportement institutionnalisé, car, en tant que facteur, *l'inconscient structurel détermine* les actions des individus à la manière d'une cause. Mais pour défendre un tel point de vue avec la rigueur scientifique, il aurait fallu expliquer le rapport entre les deux niveaux, celui du comportement conscient et celui de la structure inconsciente. En plus, il aurait fallu justifier ce réductionnisme psychologique qui aboutit en fin de compte à des structures cérébrales, justification difficile pour Lévi-Strauss parce que le réductionnisme en question entre manifestement en conflit avec *Les structures élémentaires de la parenté* qui est expressément dirigé contre la réduction des phénomènes sociaux à des phénomènes biologiques ou psychologiques. Ceci veut dire qu'on chasse le réductionnisme naturaliste par la grande porte pour le réadmettre par la porte de service. Si Lévi-Strauss veut éviter une telle contradiction ou bien il renonce à l'analyse structurale ou bien il rejette l'existence de la structure sur le mode inconscient et par-delà renonce-t-il à la causalité structurale.

S'il est difficile d'introduire des « causes » au niveau de l'analyse structurale, on peut se demander si le plan des structures constitue une explication ultime ou s'il n'y a pas au-delà des structures d'autres principes qu'il faut invoquer pour répondre à des questions que l'analyse structurale est incapable de traiter, de sorte que le recours à des « causes » devienne nécessaire⁶⁰.

57. *Ibidem*, p. 308.

58. *Ibidem*, p. 26.

59. *Ibidem*, p. 28.

60. Rappelons que Mauss, précurseur de l'analyse structurale et source précieuse de Lévi-Strauss, donnait à son ouvrage *Essai sur le don* le sous-titre : *Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, comme s'il*

En examinant, du point de vue épistémologique, *Les structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss on peut, en effet, distinguer dans l'analyse des systèmes de parenté des questions et des problèmes qui appartiennent à deux plans différents : d'une part, il s'agit pour Lévi-Strauss de montrer « comment on peut engendrer toute la variété des structures (élémentaires) connues à partir de quelques composantes simples »⁶¹ et comment on peut, à partir des hypothèses concernant les structures, expliquer l'intégralité des faits problématiques et observés, relatifs à la parenté, notamment l'absence de mariage entre cousins parallèles. D'autre part, Lévi-Strauss s'efforce d'expliquer pourquoi parmi des structures théoriquement possibles certaines seulement sont empiriquement réalisées, et pourquoi certaines sont réalisées de préférence à d'autres⁶². Il faut en plus expliquer l'apparition, sur le fond de structures de « parenté biologique », des structures de parenté par alliance et le changement de ces dernières au cours du temps⁶³.

Les derniers problèmes demandent, comme on le verra, une explication qui dépasse le niveau des structures et qui se situe dans un contexte interprétatif, qui jettera une autre lumière sur l'analyse scientifique (structurale). De ce fait, le concept de « structure » sera pris dans un sens spéculatif également ; il aura des connotations nouvelles qui seront proprement philosophiques.

Quand Lévi-Strauss s'interroge sur la supériorité, à savoir sur la fréquence plus grande des systèmes à mariage matrilatéral par rapport aux systèmes à mariage patrilatéral, supériorité que l'analyse structurale comme telle n'explique pas, il doit avouer que la prédominance en question « ne semble comporter aucune solution »⁶⁴ du point de vue logique, c'est-à-dire si on

voulait indiquer par ces termes, qu'il n'est pas suffisant de décrire des structures de l'échange, mais qu'il faut également rendre raison de l'existence même de ces structures.

61. LADRIÈRE, J., « Le structuralisme entre la science et la philosophie », in : *Tijdschrift voor Filosofie* 33, 1971, p. 72. On suit ici pour l'essentiel la distinction que discute Ladrière dans son article.

62. LÉVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires*, op. cit., ch. XXVII, XXVIII, XXIX, pp. 505-570.

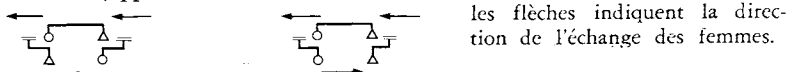
63. LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 342 ss.

64. LÉVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires*, op. cit., p. 507.

se limite au plan des structures. Mais l'étude structurale des deux systèmes de parenté met d'abord en relief leurs différences formelles. Ainsi constate-t-on que le premier présente une « meilleure » structure que le second, car il constitue le développement le plus complet du principe de croisement, de la relation formelle d'alternance des sexes, dont dépend l'existence des cousins croisés, tandis que le second, avec deux paires asymétriques dans un quatuor comprenant alliance et descendance de deux lignées et de deux générations n'est qu'à moitié conforme à l'ordretype⁶⁵. Cette différence formelle n'est pas vraiment explicative. On doit en plus la comprendre à partir d'un critère ou d'une exigence fondamentale gouvernant l'organisation des structures⁶⁶. Ce critère est, négativement, l'interdit de l'inceste (« renoncer à un lot de femmes immédiatement disponibles »), positivement, la loi de l'alliance (« assigner positivement un cercle de parenté »). La loi de l'alliance n'est pas elle-même de nature structurale, mais elle explique pourquoi les structures s'organisent de telle ou telle manière ; elle fournit la condition générale à laquelle doivent se soumettre les structures pour être admissibles. Elle n'exprime plus un schéma d'organisation, mais un canon selon lequel ces schémas peuvent et doivent être formés.

C'est donc par rapport à l'exigence fondamentale de réciprocité, énoncée dans la loi d'alliance, qu'on peut mesurer véritablement la différence de structure et de fonctionnement entre un système matrilatéral et un système patrilatéral et expliquer la prédominance du premier. En effet, lorsque le mariage se fait avec la cousine croisée patrilatérale, ceci représente un échange au comptant puisque la dette est rendue à la génération suivante (voir le schéma de la note 65) ; par conséquent, le mariage patrilatéral établit une réciprocité entre deux lignées seulement ; il instaure un cycle court et stérile du point de vue de l'alliance.

65. Ibidem, pp. 511-12. Les schémas des deux quatuors sont :



66. SIMONIS, Y., *Claude Lévi-Strauss ou la « Passion de l'inceste »* : Introduction au structuralisme, Paris (Aubier-Montagne), 1968, serait en désaccord avec cette interprétation. Dans son exposé, c'est la structure qui explique la prohibition de l'inceste (p. 55). Mais la suite de l'argument qu'on expose ici établira le contraire.

Ce mariage offre, par contre, une plus grande sécurité par rapport au mariage matrilatéral qui constitue un risque, car il instaure un cycle long et assure la réciprocité seulement au bout de plusieurs générations après avoir tissé des liens entre plusieurs lignées. Si l'inceste constitue la limite en deçà de laquelle il n'y a plus de réciprocité, la loi de l'alliance stipule la maximisation de la réciprocité dont les deux systèmes constituent les deux extrêmes : la structure patrilatérale (cycle court, stérilité, sécurité) représente un minimum, la structure matrilatérale (cycle long, fécondité, risque) recèle des virtualités inépuisables et vise vers un maximum. De ces considérations Ladrière tire la conclusion suivante : « La dominance du système matrilatéral signifie que, dans la majorité des cas, les groupes humains ont choisi la fécondité, c'est-à-dire l'extension des alliances, au détriment de la sécurité : ils ont préféré l'universalité à la stabilité. La préférence pour le système matrilatéral représente l'affirmation de la loi d'alliance. Celle-ci indique une finalité à laquelle se soumettent les structures »⁶⁷.

Homans et Schneider⁶⁸ voient dans le recours à la *finalité* qui est certainement présente chez Lévi-Strauss, quoiqu'il ait voulu se défendre contre cette interprétation philosophique⁶⁹, une *explication téléologique*. Elle fournirait les conditions spéciales dans lesquelles les sociétés adoptent l'un ou l'autre des deux systèmes discutés. Ces conditions seraient des *causes finales* dans le sens que différentes structures sont adoptées *en vue* d'augmenter la réciprocité et la solidarité organique dans le groupe. Certaines structures serviraient mieux cette finalité et par conséquent elles seraient plus fréquemment réalisées. Lévi-Strauss affirmerait donc qu'une institution est telle parce qu'elle est « bonne pour la société dans le sens qu'elle crée la solidarité organique, et de ce point de vue certaines institutions sont meilleures que d'autres »⁷⁰. Mais suivant la théorie aristotélicienne sur les causes,

67. LADRIÈRE, J., « Le structuralisme », *op. cit.*, p. 74.

68. HOMANS, G.C., SCHNEIDER, D.M., *Marriage, Authority, and Final Causes*, New York, (The Free Press), 1955, republicé dans : HOMANS, G.C., *Sentiments and Activities, Essays in Social Science*, New York (The Free Press), 1962, ch. 14, pp. 202-255, texte qu'on utilisera ici.

69. NEEDHAM, R., *Structures and Sentiment, op. cit.*, p. 27 ss.

70. HOMANS, G.C., *Sentiments and activities, op. cit.*, p. 213.

71. LÉVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires, op. cit.*, p. 116.

« la maison est là en vue de constituer un habitat pour l'homme ; mais elle est là aussi parce que les constructeurs ont mis pierre sur pierre ». Il s'ensuit qu'à toute cause finale correspond une cause efficiente qui est nécessaire pour compléter une explication téléologique. Mais chez Lévi-Strauss, il n'est *jamais question de causes efficientes* ; il n'est par exemple jamais question de faire des structures inférieures les causes des structures supérieures. Ne dit-il pas que l'institution du mariage « résulte d'une série d'accidents historiques pour eux-mêmes dépourvus de signification »⁷¹. Il se propose néanmoins d'expliquer le « passage de l'état de nature qui ne connaît que l'indivision et l'appropriation » à l'état de culture où il y a division et réciprocité ; il est pour lui question de reconstituer « scrupuleusement la séquence » de cette évolution⁷². Une explication diachronique saisirait, espère Lévi-Strauss, l'évolution qui dirige les structures « vers un but »⁷³. Il admet donc une finalité, mais sans causes efficientes que Homans et Schneider veulent introduire en guise de complément.

L'explication par des causes efficientes de Homans et Schneider s'appuie sur le bien connu « complexe patrilinéaire ». Ils posent l'hypothèse que tout système matrilatéral est en même temps patrilinéaire. Or, dans une filiation patrilinéaire, le père exerce le droit, l'autorité sur son fils ; de là résulte la distance de son fils à son égard et à l'égard de sa parenté. Selon Homans et Schneider, cet état de chose constituerait la motivation adéquate pour que le fils se range du côté de la mère et cherche une partenaire dans ce cercle de parenté, d'où la préférence matrilatérale. La motivation individuelle est par conséquent la cause (efficiente) qui détermine l'adoption d'une structure matrilatérale. Ce n'est pas le lieu ici de reprendre la critique que Lévi-Strauss a lui-même formulée quant à cette théorie du complexe patrilinéaire (concernant la fausseté de l'hypothèse de départ)⁷⁴, ni la réfutation point par point des arguments de Homans et Schneider par Needham qui aboutit à la conclusion que l'explication psychologique de Homans et Schneider n'est pas une explication en termes de causes efficientes et que ce n'est même

72. *Ibidem*, p. 562.

73. *Ibidem*, pp. 564-65.

74. LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 47 ss., 344-/45, note 1.

pas une véritable explication. Sans chercher du côté d'une éventuelle réduction à des causes psychologiques, il est possible d'envisager un autre usage de la catégorie de la finalité dont se réclame implicitement Lévi-Strauss. Il reste à voir par la suite si cet autre traitement de la *téléonomie des structures* de parenté laisse une place pour la causalité.

L'interprétation en question s'obtient en passant par la « théorie » cybernétique telle que Talcott Parsons l'esquise dans sa théorie générale de l'action⁷⁵. Parsons et les cybernéticiens se représentent la réalité faite d'architectures, de systèmes d'actions⁷⁶ qui se superposent hiérarchiquement suivant leur degré de complexité, allant des systèmes physiques, systèmes organiques, systèmes de personnalité, systèmes sociaux jusqu'aux systèmes culturels. Chaque système possède en vertu de ses propriétés structurelles une indépendance relative par rapport aux autres systèmes ; chaque niveau possède des mécanismes d'autocontrôle qui maintiennent la structure dans un équilibre oscillant à l'intérieur de limites relatives à un critère qui régit la structure en question. Pour les systèmes de parenté, c'est l'interdit de l'inceste qui dicte ces limites. Les systèmes entretiennent, d'une part, des rapports horizontaux (avec d'autres systèmes du même degré de complexité), d'autre part, des rapports verticaux (avec des systèmes d'un degré inférieur ou supérieur). Ces derniers rapports forment des circuits de rétroaction : une structure d'un niveau donné obtient son support (« *input* ») des structures d'un niveau inférieur, pourvu que celles-ci possèdent le degré de complexité approprié, et elle exerce en retour un contrôle (« *output* ») dirigé vers le système inférieur) sur les structures-support, mais dans les limites qui garantissent l'autonomie structurelle du niveau en question. Ces mécanismes de contrôle affectent la circulation de l'information (femmes, biens, paroles, etc.) à travers les réseaux d'échange.

Du point de vue strictement scientifique, on peut se représenter la nature comme un système total, lui-même fait d'un

75. PARSONS, T., « An Outline of the Social System », *op. cit.*, et « System Analysis : Social Systems », in : SILLS, D.L., (ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, (The Free Press), 1968, vol. 15, pp. 458-473.

76. Le terme « action » ne connote ici pas seulement des propriétés anthropologiques ; il est pris dans un sens très large incluant des « actions physiques ».

empilement de structures partielles ; et rien n'empêcherait de penser qu'une « structure de complexité donnée ne peut se réaliser que sur la base de structures appropriées supposées déjà réalisées » et que « le niveau inférieur figure comme condition nécessaire de l'apparition du niveau supérieur »⁷⁷ ; mais il n'est pas encore une condition suffisante. Si l'explication va ainsi, il faut forcément invoquer *l'émergence* de propriétés nouvelles, c'est-à-dire d'une complexité plus grande qui ne s'explique pas entièrement par le conditionnement (nécessaire mais pas suffisant) des structures d'un degré de complexité moindre⁷⁸. Si les rapports entre les niveaux de structures font intervenir des phénomènes d'émergence, celle-ci est irréductible à une cause dans un sens précis, p.ex. au sens de Mackie ou de Kim.

Mais par le biais de l'émergence on peut attribuer aux structures une dimension dynamique. *La hiérarchie* des structures, où les structures de niveau inférieur contribuent à rendre possibles des structures supérieures et contribuent ainsi à l'émergence d'une complexité croissante, peut être comprise comme transformation diachronique d'une structure qui subit un processus métamorphique. On peut s'arrêter au « constat » de la *complexité* croissante plus on monte dans l'échelle ; mais il y a moyen aussi de postuler un *processus de complexification* ou un processus de finalisation. Pour revenir aux structures de parenté de Lévi-Strauss, la question serait de savoir si les structures possèdent effectivement une dynamique interne qui les propulse au-delà d'elles-mêmes, et il faut s'interroger dans quelle mesure la loi de l'alliance est un principe explicatif (au sens spéculatif cependant) suffisamment adéquat, propre à rendre compte d'un tel processus sans recourir à la causalité.

Quand Lévi-Strauss traite de la prédominance du système matrilatéral sur le système patrilatéral, il nous montre que ce dernier, qui constitue un cycle d'échange court, a des propriétés

77. LADRIÈRE, J., « Le structuralisme », *op. cit.*, p. 99.

78. S'il est question ici d'émergence, ce n'est évidemment pas très précis aussi longtemps qu'on n'est pas en mesure de définir l'occurrence d'une propriété (W), dite « émergente », relativement à une théorie (T), à une relation partie-tout (Pt) et une classe de propriétés (G) de sorte que (W) n'est pas déductible à l'aide de (T) et d'une caractérisation de la relation partie-tout eu égard de toutes les propriétés de (G), cf. HEMPEL, C.G., *Aspects of Scientific Explanation, op. cit.*, pp. 259-64.

structurelles telles que le « système » ne peut jamais prétendre embrasser la totalité, qu'il engendre de ce fait une multitude de petits systèmes clos qui se juxtaposent, sans jamais réaliser une structure globale⁷⁹. Il montre que la stérilité du système patrilatéral tient au fait que le progrès dans le degré d'intégration est fonction d'un progrès mécanique, c'est-à-dire d'un accroissement numérique du nombre des participants, tandis que le système matrilatéral, qui constitue un cycle long, est fécond parce qu'il peut « augmenter la solidarité tout en gardant la même extension et la même constitution du groupe »⁸⁰. En disant cela n'affirme-t-on pas en même temps que toutes les structures partielles ne sont pas également appropriées pour permettre l'émergence d'une structure plus globale de réciprocité, et que certaines constituent un point terminal définitif (comme il y a du reste des lignées évolutives définitivement arrêtées) ? L'idée d'émergence ne signifie-t-elle pas *évolution* qui traverse, suivant la loi de l'alliance, les systèmes de parenté et qui les « projette » vers un but toujours plus loin que l'étape atteinte (pourvu que les conditions nécessaires soient réalisées) ? Il ne faut pas oublier que le problème majeur de Lévi-Strauss est de rendre compte du passage de la nature à la culture. Sur la base de structures génétiques — la famille biologique — appropriées émergent des structures d'alliance, et certaines de celles-ci sont aptes à générer des structures de plus en plus vastes⁸¹.

Dans un tel contexte, la notion d'émergence reste relativement vague. Elle peut sous-entendre qu'il y a des « causes » à l'oeuvre dans les structures qui les conduisent au-delà d'elles-mêmes vers un but qui est lui-même recommencement. De la sorte, la notion d'émergence semble embrasser à la fois l'idée d'une cause efficiente comme celle d'une cause finale. Mais il faut bien remarquer que nous nous trouvons maintenant sur le terrain de la spéculation où la causalité peut éventuellement retrouver la place qu'elle occupait avant d'être exportée dans les sciences empiriques. Et dans ce cas qu'est-ce qui nous empêcherait de postuler que ce qui émerge dans ce processus de finalisation est ce qui appartient proprement à l'homme et à la

79. LÉVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires*, op. cit., p. 512.

80. *Ibidem*, p. 509.

81. *Ibidem*, pp. 564-65.

culture, à savoir la *liberté*, cause par excellence puisqu'elle ne s'insère pas dans une série déjà commencée, mais qu'elle est, en tant que spontanéité, « une puissance de commencer absolument un état et par suite aussi une série de conséquences de cet état »⁸².

Université du Québec à Trois-Rivières.

82. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Verlag (Félix Meiner) 1956, p. 462.

Nouvel essai sur les sandales d'Empédocle

Marc Renault

Volume 3, numéro 1, avril 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203042ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203042ar>

[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

Renault, M. (1976). Nouvel essai sur les sandales d'Empédocle. *Philosophiques*, 3 (1), 33–54. <https://doi.org/10.7202/203042ar>

NOUVEL ESSAI SUR LES SANDALES D'EMPÉDOCLE

par Marc Renault

Même dans la subversion révolutionnaire, les changements de systèmes politique, scientifique, moral et religieux ne sont jamais une liquidation complète du passé. L'accélération des mutations culturelles ne supprime pas le fait que les générations successives héritent d'une tradition et n'ont pas à repartir à zéro pour inventer leur langage et négocier leurs formes de vie collective. L'éducation et l'enseignement ne peuvent donc se définir ni par la seule fonction critique, ni comme la seule fomentation de la créativité, et doivent commencer par transmettre simplement une tradition. Descartes s'en plaignait, déplorant qu'on doive être enfant avant que d'être homme, mais il conseillait aussi à des amis d'envoyer leurs fils à Laflèche, en vantant la qualité de l'instruction qu'il y avait reçue. La ruche à cadre augmente le rendement en dispensant les travailleuses de toujours recommencer la cimentation de tout le réseau de cire. Le temps gagné sur la construction des alvéoles est consacré à la production du miel. Or « le miel est seul nutritif : la *fin* de toute l'opération »¹. Ainsi, nous n'avons pas chacun à recommencer l'invention de notre humanité, mais toute cette cire ne sert à rien si nous n'arrivons pas à y mettre notre miel.

Cette tension entre l'autorité de la tradition, d'une part, et l'esprit d'invention et de critique, d'autre part, se retrouve dans tous les domaines de la culture, même dans la science. Pour être en mesure de fournir une contribution à la science, il faut un apprentissage. Plus la science en question est développée, plus cet apprentissage fera appel à l'autorité. Dans la physique, par exemple, il est impossible à l'apprenti de tout reprendre et de reconstruire à neuf lui-même ce qu'il apprend. Il doit faire

1. BLONDEL, Maurice, *Carnets intimes*, tome 2 (1894-1949), Paris, Cerf, 1966, p. 185.

confiance à ceux qui ont découvert et qui ont su. On se trouve ici devant une espèce de croyance dans la communauté des savants qui ont constitué la physique.

D'un autre côté, à l'intérieur de son propre domaine spécialisé de recherche, là où sa compétence lui permet d'apporter du nouveau à sa discipline, le physicien peut en arriver à contester la science officielle et proposer des réformes. Il n'est d'ailleurs intéressé à cette transformation du système du savoir qu'en raison de l'autorité de ce savoir sur lui et parce qu'il s'en fait une valeur. Mais si le chercheur en train de tester une hypothèse a l'intention de mettre en doute certains aspects de la science, il reste prêt à abandonner la chose sur manque de vérification. Ainsi l'hypothèse de recherche est-elle comme suspendue entre un peut-être bien que oui et un peut-être bien que non, mais cette suspension n'affecte pas la valeur accordée au système de la physique. Même des renversements comme la physique quantique et la relativité se sont faits à l'intérieur d'une confiance envers la tradition de la physico-mathématique.

Mais au moment où Einstein s'étonne qu'il puisse y avoir une correspondance entre le contenu *a posteriori* de l'expérience et les constructions *a priori* de la mathématique, il ne pense plus en physicien, mais en philosophe. La crise de confiance envers la physique n'est pas un problème de physique. Si on me permet un raccourci, je dirais qu'il s'agit d'un affrontement entre la liberté et la civilisation, cette dernière étant comprise au sens kantien comme le résidu factuel de ce qui a d'abord été une création ou invention culturelle.

Max Scheler a décrit la culture comme un « façonnement » de soi, de la société et du monde à partir d'une finalité idéale. Le point de rupture entre nature et culture est précisément la liberté, principe du façonnement. « Le monde s'est développé au point de produire *réellement* l'homme à son sommet, l'homme doit à son tour s'élever jusqu'à former en lui-même le monde, idéalement »². Aux mots *réellement* et *idéalement*, on pourrait substituer ceux de *naturellement* et *éthiquement*, car la notion de culture n'a pas de contenu spécifique par rapport aux détermi-

2. SCHELER, Max., *L'homme et l'histoire*, traduction par M. Dupuy, Paris, Aubier, 1955, p. 105.

nismes naturels si on lui enlève l'ingrédient de la raison pratique, ou liberté kantienne. Il y a contresens, à ce point de vue, à vouloir opposer culture et liberté. Mais dans la mesure où les créations culturelles deviennent un simple bagage traditionnel de la collectivité, elles peuvent survivre détachées de leur origine éthique et se transmettre aux héritiers comme des contraintes sans « raison ». Les gestes, qui avaient été ceux de la libération dans le passé, exercent une préemption sur la conscience des descendants et deviennent au mieux de simples conventions et conformismes, au pire des structures carrément opprimantes. Descartes rêvait d'inventions mécaniques pour libérer les hommes des labeurs asservissants. La révolution industrielle passe, et voici que nous rêvons de nous libérer de l'asservissement à la machine.

Tout héritage culturel transmis à travers le temps, sous forme de produits de civilisation, est susceptible de passer par une suspension de sa validité. Lorsque cette possibilité de suspension est manifeste comme pouvant prendre une extension universelle, l'entreprise philosophique devient consciente de sa spécificité. L'histoire de la philosophie peut se concevoir comme histoire des crises de confiance, ou crises de crédibilité envers une tradition. « Jamais nous ne sommes dans l'abstrait de l'intelligence ou de la volonté nues. Toujours nous sommes engagés dans la tradition humaine ou divine qui nous a amenés au point où nous sommes »³. Dès lors, le principal intérêt de l'histoire de la philosophie serait de nous mettre sous les yeux ce perpétuel rebondissement de la pensée personnelle sur sa situation traditionnelle et la nécessité d'une reconstruction qui ajuste la réalité aux convenances de... de quoi ?

Si nous suivons la suggestion de notre tradition occidentale, les convenances sont ici celles de la *raison*. Et cela constitue déjà un problème. Parler de raison, cela implique référence à quelque chose de transcendant aux situations historiques singulières des philosophes, alors que la rupture du lien avec la tradition tient à l'histoire même de chaque philosophe. « La conscience et la réflexion, dans l'individu comme dans la société, naissent d'un trouble, d'un contraste, d'un désaccord. Ainsi

3. BLONDEL, *op. cit.*, p. 75.

la souffrance est nécessaire pour nous tirer de l'insensibilité et nous rendre le goût de nous-même : sans elle nous restons sans saveur »⁴. Chacun doit recommencer la philosophie à partir de sa propre « disconvenance ». En termes hégéliens, on pourrait dire que la confiance s'aperçoit qu'elle n'est pas savoir, mais simple croyance. En devenant croyance *pour soi*, c'est-à-dire croyance consciente de soi comme croyance, elle acquiert la possibilité de passer à la non-croyance. Me savoir croyant, c'est apercevoir d'un point de vue rationnel que la croyance est une détermination de ma subjectivité. Dès lors le corrélat de ma confiance se dissipe dans l'incertitude. Tour à tour je suis ferme et décidé lorsque, simplement, je crois et fais confiance pragmatiquement, et je suis hésitant et incertain lorsque je pense réflexivement ma foi. Dans les mots de Sartre : « La croyance est un être qui se met en question dans son propre être, qui ne peut se réaliser que dans sa destruction, qui ne peut se manifester à soi qu'en se niant ; c'est un être pour qui être, c'est paraître, et paraître, c'est se nier. Croire, c'est ne pas croire ». Un peu plus loin dans la même page de *L'être et le néant*, il ajoute, « je ne pourrai me dissimuler que je crois pour ne pas croire et que je ne crois pas *pour* croire »⁵. Est-ce que Sartre était conscient de répéter ici les formules de saint Augustin, de saint Anselme, de Richard de St-Victor ? Au-dessus des changements historiques et des différences de situation, n'y a-t-il pas plutôt simplement une loi de la pensée humaine, à savoir qu'aussitôt qu'il se comprend comme faisant confiance à une tradition, le penseur ne peut manquer de vouloir dépasser cet état pour voir les choses par lui-même. Dans les termes de saint Anselme, *credo ut intelligam*. La foi n'est justifiable que si elle est sur la voie de l'intellection. Pour le théologien médiéval, la foi n'échappe à l'absurdité que si on la considère dans son rapport à la vision. Ayant compris cela, le croyant chrétien voit aussi qu'il peut continuer d'être croyant seulement s'il *espère* la vision. Tout se ramène à la question de l'espérance ou du désespoir.

En décrivant l'émergence de la philosophie comme une crise de confiance, il est donc utile d'ajouter que cette crise se dénoue

4. BLONDEL, Maurice, *Carnets intimes*, tome 1 (1883-1894), Paris, Cerf, 1961, p. 313.

5. *L'Être et le néant*, p. 110.

sur le fond des espérances du philosophe. Aucune crise ne pourrait toucher l'homme sans espérance. Mais tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espoir, dit le proverbe. Et tant qu'il y a de l'espoir, il y a de la croyance en ce que l'avenir peut donner, *il y a une ontologie*, qui est aussi une métaphysique, assiégée sans doute et en butte au soupçon, mais bien en place.

La crise philosophique n'est possible qu'à partir d'un système espérance-foi porteur d'une ontologie. Le questionnement se présente sans doute en termes d'intérêt pour la *vérité* et veut examiner le bien-fondé des affirmations dans lesquelles la croyance exprime ce qui est, mais à travers la suspension des jugements à portée ontologique, le questionnement vise en fin de compte ce que le sujet attend de l'existence et cherche à réaliser dans son agir. Les questions spéculatives ne sont ainsi jamais détachables des intérêts pratiques, sinon par des conventions méthodologiques. Or ces conventions tombent sitôt que le philosophe, cessant de jongler avec des possibles dans sa théorie, décide, veut, fait quelque chose. Le contenu spéculatif de la foi peut bien être l'objet premièrement touché par la crise, mais un tel objet ne vaut la peine d'être soumis à l'examen critique que s'il représente quelque chose pour le croyant et touche à son ontologie. Que la mythologie d'Homère soit balayée par la philosophie comme une représentation inadéquate de la religion, cela pouvait toucher les philosophes vivant dans le milieu où cette mythologie avait de l'autorité, mais pour nous qui n'avons jamais cru à l'Olympe, il y a là un simple exemple historique de ce que la philosophie peut faire par rapport à la culture dans laquelle elle s'exerce. Il y a une analogie entre la situation de Socrate dans son milieu et la situation du philosophe d'aujourd'hui dans son milieu.

Voici comment Descartes décrit le dualisme introduit par la crise. Avec une simplicité désarmante, il écrit, au début de la troisième partie du *Discours* : « Afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision »⁶. Descartes nous fait ici remarquer

6. *Oeuvres*, Pléiade, pp. 140-141.

comment le questionnement, si radical qu'on le suppose, laisse intact un fond pragmatique où le jugement continue de s'exercer alors même qu'il a réflexivement « décidé » de tout suspendre. Au moment même où le questionnement grignote mes convictions et les rend révocables, je continue de juger et d'agir, tout comme si je savais et si j'étais certain. Ainsi la résolution pragmatique côtoie l'irrésolution réflexive au sein de la même existence et la possibilité même d'entretenir ce conflit manifeste, aux yeux de Descartes, la liberté de la pensée. C'est en effet, dans ses propres mots, « l'esprit usant de sa liberté »⁷ qui introduit l'irrésolution du jugement. Cette liberté ne balaie pas la croyance, mais la suspend, dans l'attente d'une sentence de la raison. Pour pouvoir passer devant le tribunal de la critique, les croyances doivent paraître comme peut-être révocables et donc d'une validité provisoire. Un citoyen n'est cité devant la cour qu'en raison d'un délit possible.

Descartes croyait-il vraiment récupérer ce qui resterait de son provisoire dans la certitude d'une philosophie bien établie et stabilisée ? Le philosophe ne meurt-il pas plutôt avant d'avoir jamais vu le bout de cette dialectique entre la suspension critique et ses croyances, de sorte que les options de fond sur lesquelles il joue sa vie débordent toujours sa philosophie ? Celle-ci sert d'élucidation, d'évaluation, de purification, de réfutation ou de justification, mais non de fondement de la croyance. Et s'il arrive qu'un philosophe renverse certaines de ses propres croyances par voie critique, il se replie en même temps sur d'autres. Le nouvel état de la croyance qui pourrait sortir d'une crise réflexive sera provisoire à son tour au regard d'une suspension ultérieure, de sorte que l'histoire sanctionne et rend final ce qui était possiblement révocable jusqu'au dernier instant.

Mais comment y a-t-il un « révocable », et de quoi est-il fait ? Dans son ouvrage sur l'évolution de la théorie déductive, Ortega y Gasset fait remonter l'institution de la philosophie à cette situation où des hommes sont exposés à des croyances divergentes et commencent à se demander laquelle est digne de créance. Le besoin de trancher, au mérite, entre des croyances, c'est le problème de la vérité. Celui qui vit pleinement et pure-

7. *Abrégé des méditations*, dans *Oeuvres*, Pléiade, p. 262.

ment de la croyance n'a pas de problème au sujet de la vérité. Ortega y Gasset va jusqu'à dire qu'il lui est impossible de sentir ou de comprendre ce qu'on signifie par ce mot de vérité : « While one lives fully in belief, it is impossible to feel or even understand what sort of thing Truth is »⁸. C'est dans une cité aux croyances disloquées que peut apparaître Socrate, mais la crise de la sophistique nous semble, de loin, laisser la culture athénienne dans un état assez homogène, alors que la situation contemporaine présente un écheveau autrement complexe. Socrate pouvait assez facilement identifier la tradition devenue révocable, alors que nous avons déjà beaucoup à faire, dans la mosaïque pluraliste, pour identifier quelle est au juste la situation de confiance préphilosophique sur laquelle porte le questionnement. Et s'il est déjà difficile, pour chaque philosophe, de tirer au clair cette question pour soi-même, à plus forte raison aura-t-il de la peine à prévoir qui son discours pourrait intéresser, qui le trouverait pertinent. Platon, saint Thomas, Descartes, et même Kant savaient à qui ils s'adressaient, mais aujourd'hui on jette sa bouteille à la mer.

En cherchant à refaire un consensus autour d'un discours « désontologisé », où l'intentionnalité s'aligne sur un nécessaire, qui est un simple possible ontologique, Husserl invite le philosophe à contourner l'ontologie antéprédicative. Sortie des fondrières de la croyance, la philosophie peut se constituer *Als strenge Wissenschaft*⁹ et rallier les esprits avec le même succès que la science. Pour obtenir ce ralliement, il est requis de « réduire » l'intention au sens pur, à l'essence. Il faut même purifier la logique de tout ce qui serait un code des normes de pensée, car il y a là l'ontologie cachée d'une pensée qui s'affirme d'abord elle-même comme pouvoir législateur. « L'intérêt normatif qui gagnait du terrain tendait, comme on le conçoit facilement, à masquer l'objectivité idéale des formations elles-mêmes »¹⁰. L'objectivité intelligible est en effet masquée comme

8. *The Idea of Principle in Leibniz and the Evolution of Deductive Theory*, New York, W.W. Norton, 1971, p. 298.

9. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910), Frankfurt, Klostermann, 1965.

10. HUSSERL, Edmond, *Logique formelle et logique transcendantale, essai d'une critique de la raison logique*, traduit par Suzanne Bachelard, 2e éd., Paris, PUF, 1965, paragraphe 11, p. 63.

fondement si on *la* reporte sur le fond d'une ontologie de la pensée.

À ne considérer que cette surface de la question, la phénoménologie invite au consensus scientifique par une disjonction entre l'essence et l'existence, entre l'analyse transcendantale des conditions de possibilité et les affirmations ontologiques, entre le discours théorique et l'espérance pratique. Il n'y a là rien à quoi s'objecter, tant que la réduction reste consciente de ce qu'elle est, à savoir une fiction méthodologique. Et Husserl le savait bien. L'emploi constant de l'*Einklammerung*, de la parenthèse empruntée au langage mathématique, indique bien la *décision* de *ne pas tenir compte* de ce qui, par ailleurs, ne se supprime pas¹¹. La constitution phénoménologique des essences ne fonde pas une objectivité étrangère à celle de la conscience naïve. Son rôle n'est pas de remplacer mais de confirmer. La substitution d'un *ego* transcendantal de type kantien au *cogito* ontologique cartésien marque un progrès du questionnement, mais n'est en aucun cas une suppression de l'ontologie.

Dans des termes qui rappellent Fichte, Sartre nous montre un *pour soi* qui s'arrache à toute adhésion à l'être pour se constituer en aperception transcendantale. Mais dans ce mouvement de néantisation persiste une instance qui l'opère. Le pour soi peut certes monter la machine logique, mais il n'est pas vrai que cette décision puisse détacher la machine du fond qui la pose. Pour se débarrasser de soi-même, le pour soi devrait d'abord se mettre tout dans l'objet. « Ma propre transcendance ne peut que transcender », — (n'est pas pour soi-même un objet pouvant être transcendé), — « je la *suis*, je ne puis me servir d'elle pour la constituer comme transcendance transcendée »¹².

Autrement dit, le pour soi n'est ni représentable comme une donnée, ni objectivable par concept, ni réductible à la simple fonction logique du système des possibles, car à même la réduction méthodologique, il se pose comme l'ayant décidée. L'*ego* formel, postulé comme condition de l'unité du discours des essences nécessaires, est lui-même fondé sur l'*ego* ontologique

11. Voir les remarques de Quentin Lauer dans *Phenomenology; its Genesis and Prospect*, New York, Harper and Row, 1965, pp. 88-90.

12. *L'Être et le néant*, p. 359.

prenant sur soi de séparer sa fonction logique de ses croyances ontologiques. L'ordre des nécessités logiques est second et ne saurait se muer en philosophie première. Nous avouons cela tacitement toutes les fois que, du langage des *nécessités*, nous glissons à celui des *possibles*. En fait ce glissement s'est d'abord fait en sens inverse, du possible au nécessaire. Quant au possible lui-même, sa référence à l'être relève d'un jugement analytique. Il n'est donc pas inutile de revenir à Descartes.

Dans le doute cartésien, tout est révocable, sauf la certitude que c'est tout un de penser et d'être. Il n'y a pas moyen de suspendre complètement l'ontologie. On peut seulement décider de ne pas en tenir compte par méthode. Mais du sein même de l'entreprise critique où j'essaie de tout « fonder en raison », (*i.e.* : de ramener toute réalité à une logique où elle se manifeste comme pure possibilité nécessairement pensée), je sais que la critique représente en fin de compte l'intérêt d'une raison qui cherche par là à *être*. L'ontologie continue toujours d'affecter au moins le pouvoir de juger lui-même. L'ontologie précède ainsi le discours du savoir théorique et appartient à la foi anté-prédicative. Il n'y a pas de milieu entre cette foi et le scepticisme. Il n'y a pas de confiance dans les possibilités de la pensée si celle-ci n'a pas d'abord confiance qu'elle est. Sur ce point, le *cogito* cartésien me semble tenir et le scepticisme de Hume constitue une antithèse frappante. On n'a pas à s'offusquer que le *cogito* soit traité de « mythe » sur le plan spéculatif¹³, car c'est de toute façon le mythe d'une réalité à laquelle on se confie ou ne se confie pas, indépendamment du savoir.

Kant dissocie les deux pôles du *cogito*. Comme condition du savoir, il est pure fonction logique. Comme position ontologique, il est liberté pratique. Le *cogito* qui affirme son être n'est pas un élément du discours de la science. Et cela est une difficulté dans l'interprétation du kantisme : où se trouve la soudure de l'usage spéculatif et de l'usage pratique de la raison ? Fichte apparaît dans ce contexte. Il lui semble nécessaire de réunir dans un même Je, *Icb*, les deux usages et de se placer à un point de vue qui les transcende tous deux. D'une part, le *cogito* spéculatif s'isole dans les nécessités logiques, d'autre part, le

13. RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, Harmondsworth, Peregine Books, 1963, pp. 13-25.

cogito pratique brise cet isolement et transgresse le savoir dans l'affirmation ontologique. N'y a-t-il pas une intuition originaire dont bifurquent les deux usages kantien ? Entre les objectivités nécessaires de la spéculation et les implications ontologiques de la pratique, n'y a-t-il pas le moyen terme de la *possibilité* ? N'y a-t-il pas par conséquent un *Je* qui transcende les deux usages et peut en conséquence les problématiser ?

Descartes nous donne un *cogito* logique constitué à partir d'un *cogito* ontologique. Mais si on se pose la question du droit de l'ontologique à fonder le logique, on se retrouve avec un *cogito* logique s'essayant à fonder le *cogito* ontologique. Fichte demande la trêve de cette dialectique. Dans son *Essai d'un nouvel exposé de la doctrine de la science* (1797),¹⁴ il formule l'axiome, implicite chez Descartes, que « je dois être pour penser », puis il demande : qui juge ainsi ? La pensée sans doute. Il faudrait donc plutôt formuler ainsi : Je *pense* que je dois être pour penser. Postuler une condition ontologique de la pensée, c'est une exigence de pensée. À ce point de vue, c'est l'ontologie elle-même qui est seconde par rapport à son *a priori* dans la pensée, et loin de pouvoir prendre appui sur une intuition ontologique au départ, je me vois dans l'obligation de justifier ma croyance à l'être à partir d'un *Ich* faisant valoir des exigences au sujet de l'être. Le pouvoir de juger, qui énonce la nécessité d'être pour penser, est lui-même un acte de penser qui se considère tenu de se trouver un fondement. Il faut donc que l'intuition originaire contienne dans son unité la dichotomie dérivée entre la possibilité et l'être, entre le logique et l'ontologique, entre le théorique et le pratique. La postulation de l'être par la pensée et la fondation de la pensée par l'être se répondent à l'intérieur de l'unité originaire du *Je*.

L'idéalisme et le réalisme sont ainsi également possibles à l'origine, l'intelligence étant de sa nature l'unité de l'être et du voir, « Vereinigung des Seins, und des Sehens »¹⁵. La différenciation de ces systèmes n'est imposée ni par les faits *a posteriori*, ni par les nécessités spéculatives *a priori*. C'est pour-

14. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, édition de Fritz Medicus, Hamburg, Felix Meiner, 1954, p. 111.

15. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, paragraphe 6, édition Fritz Medicus, Hamburg, Felix Meiner, 1954, p. 22.

quoi l'idéaliste ne peut réfuter le réaliste, ni celui-ci l'idéaliste. L'un et l'autre développent simplement des intérêts différents à partir d'une même possibilité originaire qui est l'unité de la pensée et de l'être. Fichte marque ainsi un certain retour à Descartes, avec en plus la conscience que le discours philosophique est tout entier déterminé « *durch Neigung und Interesse* »¹⁶, par le penchant et par l'intérêt. L'ontologie que nous professons ne nous est pas imposée du dehors par des évidences qui contraignent le jugement, mais proposé au consentement à partir de cette indétermination première de l'intelligence où la pensée prescrit l'être et l'être prescrit la pensée dans une circularité originaire où la simple logique ne peut par elle-même discerner lequel des termes fonde l'autre. Il y a ici quelque chose comme une antinomie kantienne spéculativement insoluble. « La raison ne livre aucun argument décisif en faveur de l'un ou de l'autre ; en effet il ne s'agit pas de la liaison d'un terme dans une série... ; il s'agit du début de la série, qui, en tant qu'acte absolument premier, ne dépend que de la liberté de la pensée, von der Freiheit des Denkens abhängt »¹⁷. Fichte règle la question pour lui-même par une option résolument idéaliste. Lui objecte-t-on qu'une telle option manque de fondement dans l'expérience ? Il répond fièrement : « La philosophie doit donner le fondement de toute expérience. Son objet se situe donc nécessairement en dehors de toute expérience, ihr Objekt liegt sonach notwendig ausser aller Erfahrung »¹⁸. Fichte érige donc son option idéaliste en fondement et norme de l'expérience. Si la science se constitue ensuite dans les limites de l'expérience, sa nécessité et son objectivité seront des *dérivés* de la liberté : celle-ci n'est qu'en étant première. La science est un extrait de la moralité.

La critique kantienne avait soutenu qu'il n'y a de connaissance en général, donc de science, que de ce dont nous pouvons constituer *a priori* l'objectivité. Comme la liberté est l'*a priori* d'une telle constitution, comme elle opère cette séparation de la nécessité objective logique et de la position ontologique, elle-même n'est pas susceptible d'une conceptualisation

16. *Ibidem*, paragraphe 5, p. 19.

17. *Loc. cit.*

18. *Op. cit.*, paragraphe 2, p. 11.

objectivante. D'autre part, si elle est pouvoir de séparation, elle l'est aussi de la réunion. Ce qu'elle a séparé dans la révocation de la confiance ontologique naïve, elle le réunit forcément, mais non par le savoir. Nous avons affirmé plus haut qu'il n'y a pas de degré zéro de l'ontologie. Il faut ajouter que cette ontologie ne saurait être une science. Descartes s'est trompé en croyant que le *sum* de son *cogito* était un chaînon du savoir, mais il avait bien raison de penser que la science avait des racines métaphysiques, dans cette région où la pensée-liberté, en sus de sa fonction d'objectivation cognoscitive, se concentre en certitude d'être, en attachement inconditionnel à l'être.

Une solution scientifique aux antinomies de la dialectique transcendantale impliquerait que nous disposons d'une ontologie scientifique. Kant nous a enlevé cette prétention. Mais avec Kant, Fichte pense que les antinomies sont de fait tranchées dans l'usage pratique, celui de la « réunion » où la liberté passe de la possibilité à la position effective. Dans le kantisme, ceci entraînait déjà un primat de la raison pratique dans l'ordre des affirmations métaphysiques. Kant était de plus convaincu de l'unité de la raison sous ses usages différents, mais restait embarrassé quant à la façon de penser cette unité. Fichte a moins de scrupules. La position première de la doctrine de la science, *erster, schlechthin unbedingter Grundsatz*¹⁹, c'est le Je indivisible lui-même, à la fois être et principe. Ce Je est parce que je l'ai posé et je le pose parce qu'il est : *Es setzt sich durch sein blosses Sein, und ist durch sein blosses Gesetzsein*²⁰. Ou encore, le Je qui pose et le Je posé ne diffèrent pas : *Das sich setzende Ich, un das seinde Ich sind völlig gleich, Ein und ebendasselbe*²¹. Fichte identifie ainsi le *was ich bin* (ce que je suis) au *weil ich bin* (parce que je suis). Et c'est à partir de cette unité primitive essence-existence qu'il peut y avoir un Je divisible, celui qui s'oppose un monde et en institue le savoir. De son indivisibilité principielle, et en elle, le Je tire une division dérivée dans laquelle un non-Je divisible est opposé à un Je

19. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), édition de Fritz Medicus, Hamburg, Felix Meiner, 1961, p. 11.

20. *Ibidem*, p. 17.

21. *Ibidem*, p. 18.

divisible²². Or le Je de la science, (en termes kantien la raison dans son usage spéculatif), est bien ce deuxième. La spéculation objectivante dérive ainsi d'une ontologie en s'en séparant, mais garde le stigmate de son origine en ceci que les *nécessités* du discours de science ne peuvent pas se dispenser d'être en même temps des *possibilités* de l'affirmation d'être. Encore une fois, il n'y a pas de degré zéro de l'ontologie. Mais aussi, l'ontologie ne saurait être une science.

Il ne faut donc pas compter sur une cessation prochaine du conflit des discours dans la république des philosophes. À partir des possibilités, souvent antinomiques, qui apparaissent dans la scission de l'objectivité, la « réunion » ontologique, si inévitable qu'elle soit en elle-même, n'a pas de guide spéculatif. Elle reflète les intérêts pratiques du philosophe et passe forcément par une option, une décision, un saut du possible à l'être. Fichte n'en fait pas mystère. « L'intérêt suprême et le fondement de tous les autres intérêts », dit-il, « est celui qui s'adresse à nous-mêmes. Il en est de même pour le philosophe. Ne pas perdre son Soi, *sein Selbst*, dans le raisonnement, mais l'affirmer et le maintenir, tel est l'intérêt qui guide invisiblement (*unsichtbar*) toute sa pensée »²³.

« Invisiblement », dit-il. Au gré de Fichte, c'était en effet l'inspiration invisible de Kant, mais cela est devenu visible avec la *Wissenschaftslehre*, la Doctrine de la science. La motivation secrète du kantisme devient le principe explicite de l'idéalisme fichtéen. Parlant de lui-même à la 3^e personne, Fichte déclare : « L'auteur de la doctrine de la science présenta celle-ci en affirmant qu'elle s'accordait parfaitement avec la doctrine kantienne et n'était que cette dernière bien comprise »²⁴. La raison pour laquelle Fichte jette son dévolu sur le kantisme ainsi compris, c'est le Je autoaffirmatif, principe d'un savoir d'objets dont le développement ne peut en aucun cas revenir sur lui et le supprimer, c'est le Je qui ne consulte que son intérêt propre pour décider de ce à quoi il consentira comme être. Si le discours spéculatif n'est pas détachable de toute ontologie, il ne préjuge

22. Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen. *Ibidem*, p. 30.

23. *Erste Einleitung*..., paragraphe 5, pp. 19-20.

24. *Zweite Einleitung*..., paragraphe 6, p. 55.

cependant d'aucune ontologie. « Ce que l'on choisit comme philosophie dépend de l'homme que l'on est ; un système philosophique n'est pas en effet, un instrument mort, *ein toter Hausrat*, que l'on pourrait prendre ou rejeter selon son bon plaisir ; mais il est animé par l'esprit de l'homme qui le possède, *beseelt durch die Seele des Menschen der es hat* »²⁵. Je pense que Fichte a raison : le philosophe ne peut se maintenir dans l'innocence épistémologique.

D'où la passion avec laquelle les philosophes défendent leurs idées, si toutefois ils sont philosophes. Le système n'a pas de vie propre indépendamment des options qui le soutiennent. « Pour juger les systèmes philosophiques, les juger comme suffisants, y mettre le sentiment de l'auteur, qui comble tout. Ne pas les considérer comme pièces, comme étapes, comme idées, comme systèmes, mais comme vies et comme âme... »²⁶. Pour qu'il en soit autrement, il faudrait que notre spéculation ou bien se soit dépassée dans un savoir absolu, ou bien se soit effondrée dans un nihilisme sceptique. Dans les deux cas, nous en aurions fini avec les croyances et options métaphysiques, mais nous en aurions aussi fini avec le questionnement. La véritable situation du philosophe dans le temps se trouve quelque part entre ces extrêmes et s'il demeure motivé à spéculer, c'est qu'il croit encore à... ou en...

Considérons cette croyance. Lorsqu'on la compare aux représentations scientifiques et aux systèmes philosophiques, elle se distingue en ceci qu'elle ramène à ses affirmations la réalité ultime et complète : on comprend facilement que deux physiciens s'entendent dans les limites de leur spécialité, même si chacun replace cette même science dans l'englobant de croyances opposées. Ils peuvent s'estimer comme savants tout en constatant leur divergence, par exemple comme chrétien et matérialiste. L'important à remarquer ici, c'est que chacun intègre la science à ses croyances, et non le contraire. Les idées scientifiques et philosophiques se veulent en rapport avec ce qui est, mais elles restent toujours des médiations subordonnées à l'immédiation de la croyance, seule globale, seule compréhensive de la totalité.

25. *Erste Einleitung...*, paragraphe 5, p. 21.

26. BLONDEL, Maurice, *Carnets intimes*, tome 1, p. 81.

Celle-ci n'est pas faite « d'opinions au sujet de... » : elle est adhésion à ce qui est tenu pour la réalité même.

En conséquence, nos croyances peuvent être en grande part, et peut-être même en entier, irréfléchies : elles prennent forme en deçà de cette lucidité abstrayante où nous pouvons voir un hiatus entre le contenu et la forme de l'assentiment. Pour les identifier, il faut déblayer l'encombrement de l'érudition, des choses apprises, des opinions, même de la science, pour retrouver le sol de ce sur quoi nous comptons. La croyance n'est pas une noëse thématitante où je prends quelque essence objective en considération, elle est une adhésion où je « compte sur ».

Cette adhésion porte sur les choses les plus humbles comme sur les plus hautes, aussi bien sur la chaise à laquelle je me confie que sur Dieu en qui j'espère, aussi bien sur l'amitié de mes intimes que sur le retour de la nuit, quelles que soient par ailleurs mes idées doctrinales au sujet de ces réalités. Ainsi, je pense que ma chaise est un phénomène et non une chose en soi, mais ce n'est pas sur cette vue théorique que je *compte* en m'assoyant. J'ai beau m'efforcer à la compatibilité et à la cohérence entre ces deux registres, cela ne supprime pas leur dualité. Cela n'a pas de sens de dire que je crois en une théorie, même s'il est possible qu'une théorie modifie l'ordre de ce en quoi je crois. C'est pourquoi les systèmes de connaissance, même les plus consistants et les mieux fondés, revêtent ce que Ortega y Gasset appelle « a spectral unreal and imaginary character, not really serious »²⁷. La théorie platonicienne des idées, c'est une chose ; la foi de Platon dans la réalité que la théorie cherche à signifier, c'est une autre chose.

Je peux acquérir des connaissances, élaborer des théories, défendre des opinions, et tout cela dépend de ma diligence, alors que je dépends moi-même de mes croyances. En tant que discours et systèmes conceptuels, les philosophies appartiennent au monde de la fantaisie. Placée devant les grandes options métaphysiques, la réflexion critique n'est nécessitée par aucune. Pour emprunter une belle expression de Fichte, devant les possibilités de l'idée, « man sollte mitten inne schweben », c'est-à-dire que

27. *Op. cit.*, p. 299.

le philosophe en tant que tel maintient ouvertes toutes les possibilités de l'idée en se tenant au milieu, en dedans, comme suspendu en vol. Et il ajoute que cette attitude philosophique est affaire d'imagination créatrice : « Dies ist nun das Geschäft der schaffenden Einbildungskraft. »²⁸ En arrachant la réflexion à son flottement, le prononcé sur la vérité marque le passage, par la liberté, de l'acte critique à la foi.

Pour mettre en évidence ce décalage entre la fantaisie philosophique que l'on pense et la foi dont on vit, Kant propose un test « amusant »²⁹. Si le philosophe est le moins sincère, peut-être risquera-t-il quelques ducats sur la *vérité* de sa philosophie, mais s'il s'agit de toute sa fortune, plus il est riche, plus il sera tenté de reconsidérer et d'examiner s'il ne s'est pas trompé, tant il est vrai que ce sont les options pratiques qui tirent à soi les systèmes pensés. Le philosophe hésitant à miser ses ducats sur sa philosophie, c'est bien l'homme revenu à ses croyances et jugeant de là ses fantaisies intellectuelles.

Les jongleries philosophiques seraient un amusement sans douleur tant qu'on n'aurait pas à les souder à ce sur quoi l'on compte effectivement. C'est alors qu'il y a problème de vérité. Dans le libre jeu de l'imagination fichtéenne, le philosophe se meut purement et simplement dans l'ordre des nécessités hypothétiques, et cela lui donne le loisir de débattre de toutes les questions avec des penseurs de toutes options. L'extension de la communication ainsi gagnée n'est pas à dédaigner, mais il faut bien se rendre compte que dans ces limites, le problème de la vérité est ajourné. Sans doute s'occupe-t-on d'une certaine vérité dans cette pensée hypothétique, mais au plan logique du pensable, au plan des essences, celles-ci étant *apodictiques*, dans leur concept et leur idée, et simplement *problématiques* dans leur être. Ce logicisme s'accommode du pluralisme des ontologies, mais il gêne aussi l'expansion de la pensée dans la mesure où il oblige à passer sous silence ce qui, traditionnellement, constituait l'ambition des philosophies, à savoir l'aptitude du système à se transcender dans un assentiment à l'être. On peut côtoyer des collègues pendant des années, apprécier ce

28. *Grundlage...*, dritter Teil, no 5, p. 201.

29. *Critique de la raison pure*, édition Tremesaygues et Pacaud, p. 554.

qu'ils sont au plan de la suspension critique, sans jamais savoir au juste ce qu'ils sont au plan de l'assertion ontologique.

On l'a suggéré plus haut : le philosophe ne peut ni se retirer dans un scepticisme incapable de faire confiance à aucun jugement, ni s'élever à un savoir qui ne laisserait plus rien à la foi. D'un tel savoir, nous avons l'idée, au sens kantien, et la rupture de la foi naïve, qui marque le début du questionnement philosophique, se situe justement là où l'assentiment de la foi, prenant conscience qu'il n'est pas savoir effectif, se demande ce qu'il est et ce qui le fonde. Autrement dit, la croyance se découvre comme étant possiblement seulement une idée. À ce moment, le croyant perd son innocence, car il se voit comme non-croyant potentiel. Sur ce point Socrate est coupable, et ses juges ont vu juste sur la question de la *possibilité* d'athéisme que représentait un citoyen de sa sorte. Pour le croyant coupable d'un questionnement suspensif, l'option n'est plus simplement vécue : elle se dédouble en idée. Du coup, je ne suis plus seulement tenu par ma croyance, mais je suis entré dans un point de vue, celui de la pure possibilité, où j'ai à me décider de tenir ma croyance. Je me découvre comme responsable, comme *ayant à être* croyant ou non.

Cette nouvelle liberté acquise par rapport à la croyance n'est-elle pas l'un des plus puissants motifs de l'effort critique ? Quant à la perplexité, la vacillation et l'angoisse, elles seront acceptées comme les compagnes inévitables de cette liberté où l'on tranche les grandes questions non en sachant, mais en suivant les indices idéaux et les intérêts pratiques. Les idées ouvrent un horizon pour la téléologie des espérances humaines, sans pourtant fournir le fondement d'une synthèse entre cette possibilité pensée apodictiquement et l'existence effectivement crue. À l'intérieur du discours logique je peux discerner les absurdités et incohérences impliquées dans une croyance et cela devrait suffire à éliminer ce qui, dans ce système de croyance, est devenu incroyable. Quant à ce qui demeure croyable après le passage de la critique, cela reste comme simple théorème d'une ontologie possible et il faut une nouvelle démarche, une nouvelle décision pour passer de cette ontologie possible à celle de l'assentiment effectif.

La suspension de la croyance par la réflexion critique n'est

pas terminale, comme si on pouvait se tenir en l'air tout seul après avoir utilisé l'escabeau pour y monter d'abord. Il est inévitable qu'après avoir usé de la liberté pour rompre l'emprise de la croyance, on en use encore pour revenir au sol de l'option et de l'assentiment. Thalès, suspendu à la contemplation des astres, tombe dans un puits, et la légende le mentionne. Thalès, dans la pratique quotidienne, sait très bien diriger ses pas, et la légende ne le mentionne pas. Ainsi l'histoire de la philosophie retient plus volontiers des philosophes leur suspension dans la fantaisie spéculative que leurs croyances effectives. Le plus important échappe, à savoir ce sur quoi le philosophe compte, ce en quoi il met son espérance, ce qu'il attend de l'existence. Tout cela peut bien s'accorder avec le système. Le rapport n'en est pas moins synthétique et n'est pas une pièce du savoir.

N'était-ce pas le tort du dogmatisme d'avoir télescopé ces deux instances ? Dans la deuxième préface de la *Critique de la raison pure*, Kant distingue laborieusement une métaphysique spéculative, (qui sera celle d'une science de la nature), d'une métaphysique pratique. La spéculative est hypothétique, c'est-à-dire valide à la condition que des contenus soient donnés *a posteriori*. La pratique est directement assertorique. Les deux ont les mêmes conditions transcendantales. Alors que, dans l'usage spéculatif, l'idée est régulatrice d'une représentation qui peut se constituer en science, dans l'usage pratique elle devient permissibilité d'une option ou ingrédient intellectuel d'une décision par laquelle la liberté, transgressant les limites de cette idée sur laquelle elle s'appuie pourtant, opte pour un contenu d'être adéquat à l'exigence formelle de l'idée. En cessant de se prendre pour un savoir, la métaphysique demeure comme horizon de la réalisation humaine. Certes, l'intérêt pour un savoir adéquat aux idées reste intact, mais il est ajourné dans l'attente de ce qui ne peut se révéler qu'à même la réalisation effective de la destinée humaine.

Cette métaphysique de la raison pratique a semblé trop modeste à l'idéalisme qui n'a pas renoncé à trouver aux idées un contenu spéculativement déterminable. En conséquence, au cours du XIX^e siècle, les philosophes n'ont pas cessé de proposer des contenus matériels pour le formalisme kantien, avec ce résultat qu'au lieu de définir l'essence de l'homme d'après les idées, on

a essayé de mesurer les idées sur l'histoire, sur la nature, sur la transcendance de l'espèce ou de la société par rapport à l'individu, plus récemment sur la transcendance du langage. Ces efforts pour rapatrier l'essence de l'homme dans l'immanence de la nature, de l'histoire, de la temporalité mondaine, de la conscience collective, dans le système des signes, etc, contraignent les idées à venir se soumettre à l'intuition, (au sens kantien), donc aux formes *a priori* de la sensibilité. Dans les avatars phénoménologiques de cette suite historique, la réalité intégrale, sommée de se dévoiler dans la temporalité, est ainsi déclarée coïncidente avec ce qui est immanent à l'entendement historique.

En somme, depuis Kant, on s'est surtout employé à fermer ce qu'il avait pris soin de laisser ouvert et à ramener l'espoir des hommes dans les limites de ce qui peut se savoir dans le temps. Le dogmatisme commettait l'erreur de subsumer les idées de la raison sous les concepts de l'entendement. Les immanentismes postkantien ont fait pis encore en voulant forcer les exigences rationnelles à se soumettre à la forme de la temporalité, ajoutant ainsi une illusion intuitionniste à l'illusion transcendantale déjà dénoncée par la critique. La nouvelle dialectique de la raison qu'engendre cette illusion s'exprime dans les philosophies de l'absurde et de l'échec dont notre temps a le secret, et qui sont des immanentismes « spéculaires », car elles fixent à l'être des bornes là où passent les limites de la phénoménalité. Or une telle fixation n'est pas fondée sur des évidences spéculatives : c'est une option, c'est une croyance, tout comme l'affirmation d'une destinée transcendante à l'histoire est, elle aussi, croyance.

Si donc la réflexion philosophique n'est pas elle-même une prise de position effective, elle met toutefois en lumière le fait que nul n'échappe à l'option, le fait que tous tranchent les grandes questions métaphysiques, avec ou sans l'aide d'une philosophie explicite. Autrement dit, le passage par la suspension critique à partir d'une rupture de la croyance ne conduit pas à un état supérieur où la connaissance remplacerait l'option et dispenserait de résoudre le problème de l'existence par un engagement pratique de la liberté. Au contraire, le philosophe se voit ramené au point de départ. « La théorie complète, dit Blondel, conduit forcément à la pratique, puisque le problème

que l'action a posé, l'action seule peut le résoudre. ... Connaître ne dispense pas de faire ; faire peut dispenser de connaître. Si la vie est une énigme même pour les habiles, il suffit d'une entière bonne volonté pour que la lisent couramment même les simples. Peu importe en effet, qu'ils sachent ce qu'ils font pourvu qu'ils fassent ce qu'ils savent : la sincérité de la conscience et le discernement des vérités vivifiantes tiennent plus aux actes qu'aux pensées ; car jamais il ne suffit entièrement de faire ce qu'on croit bon, il faut encore qu'il soit bon de croire qu'on doit le faire. La logique de l'action cherche uniquement à découvrir un itinéraire qui permette à l'intelligence des doctes de rejoindre lentement et sûrement les hauteurs des humbles et des petits ; elle les amène à un point de départ. Mais la lumière dont elle éclaire la route ne dispense personne de l'effort qui reste nécessaire pour y monter. »³⁰

La foi ontologique alimente directement la pratique, sans attendre la réflexion critique. Cette pratique, qui a sa propre logique, est « la source alimentant la réflexion, la relançant toujours ». Le discours philosophique reprend dans son ordre propre, sous forme de thématization formelle, cette logique déjà immanente à l'assentiment et à l'action. C'est pourquoi la réflexion n'a pas à craindre « que son mouvement s'arrête, par épuisement, ni que son champ se rétrécisse », car elle revient sur une *ontogénie* qui ne peut elle-même s'arrêter³¹. Il n'y a pas à craindre non plus que le rationalisme de la réflexion conduise au dessèchement de la cordialité, si l'on se souvient que le sentiment ne se déduit pas de la philosophie mais vit en symbiose avec la croyance. Il appartient à la réflexion critique de seulement lire ce que l'action contient, de discerner ce qu'il y a d'*onto-logique* immanent à l'*onto-génique*³².

30. *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Alcan, 1893, p. 474.

31. MANSIR, Jean « Réflexions sur les conditions d'une critique philosophique de la foi », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 51 (1967) 173.

32. Tout en admettant que le dévoilement de l'être puisse correctement s'appeler « ontologie », Blondel employait le terme « ontogénie » pour signifier la solidarité de ce dévoilement avec l'ontogénèse de l'homme. La philosophie de l'être passe par la médiation de l'homme espérant, et agissant pour élever à son espérance. — *L'Être et les êtres*, Paris, Alcan, 1935, p. 234.

La philosophie n'est donc nécessaire que pour démontrer sa non-nécessité. « La philosophie est *nécessaire* pour établir qu'elle n'est pas suffisante, et que rien de scientifique ou de rationnel ne satisfait le besoin de savoir et n'égale le pouvoir ou l'ambition d'être.³³ » L'acharnement des philosophes serait inexplicable sans l'attrait de cet espace intelligible où l'existence est en suspens, où l'on dispose d'un appui à partir duquel le consentement à l'être se manifeste comme second par rapport à la simple possibilité. En grattant son papier, voilà que le philosophe s'imagine au poste de commande, où l'on décide du meilleur des mondes, comme le Dieu de Leibniz. Ce rêve intellectuel de la volonté de puissance se déroule dans la logique, dans la transcendance d'un discours universel. En disant le mot, le philosophe est donc supprimé comme instance disante par le mot. D'une part, le philosophe voudrait que l'intégrale réalité soit comme elle paraît rien qu'à y penser, car il pense que la pensée est au pouvoir de la pensée. D'autre part, il disparaît dans ce qu'il pense, si son vouloir aboutit. Il n'y a pas de place pour monsieur Friedrich Hegel dans l'hégélianisme. Kierkegaard lui cherche querelle sur ce point³⁴, et je plaide pour son parti. Évidemment, si la logique de Hegel était équivalente à l'ontologie vraie, il n'y a plus de monsieur Friedrich : si ma logique est l'ontologie, je suis Dieu. Qu'on me permette de me récuser.

« La réflexion n'est pas une possession effective, mais un projet de possession ou une domination formelle. Et c'est précisément cette non-possession de nous-mêmes, cette privation d'intuition immanente à la vie qui fait qu'en dépit de la foncière unité du *composé humain* suivant laquelle la vie ne s'organise que par la pensée et la pensée ne se réalise que par la vie, l'être vivant et le sujet pensant demeurent en nous extérieurs l'un à l'autre ; de sorte que la vie apparaît à la pensée comme une force aveugle qui l'opprime, et qu'ensuite, cherchant à se saisir elle-même, la pensée ne s'apparaît plus que comme une forme idéale, sans vie et sans réalité »³⁵.

Dans la mesure où je m'identifie à la fois avec la formali-

33. *Carnets...*, tome 2, p. 181.

34. *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, traduction Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949, pp. 72-83.

35. PALIARD, Jacques, *Intuition et réflexion*, Paris, Alcan, 1925, p. 204.

sation réflexive et la croyance effective, ma réalité propre ne se définit ni par le vécu, qui me paraît d'abord être un agglomérat factice, « un concours d'accidents subis », ni par la destinée idéale, mais simplement *possible*, dont je me parle dans une philosophie transcendantale. Quelle est donc la modification introduite dans l'existence par la réflexion critique? C'est la connaissance de l'inadéquation du vécu à l'exigence de l'idée et de l'inadéquation de l'idée à ce que j'attends de l'existence. Je me serais donc perdu dans mes cogitations et je me chercherais au-delà dans une réalisation qui transcende l'idée pourtant reconnue comme normative. Dans l'un et l'autre mouvement il y a un « leap of faith »³⁶, une option, un « fait » de liberté. À la fois je me perds dans mes idées, et je perds mes idées pour m'emparer de ce qu'elles signifient sans le donner, ... ou pour le *recevoir*, s'il est vrai que l'accomplissement est grâce et salut. « Comme la marche qui n'est qu'une chute arrêtée, la pensée s'appuie sur ce qui suit... »³⁷.

Dans cette instabilité entre l'immédiat de la croyance et la suspension réflexive, le philosophe oscillant paraît tricoter sa marche comme un homme ivre parmi un peuple à jeun, mais lui, il entretient la secrète prétention d'être seul éveillé parmi des endormis. Le sympathique compilateur Diogène Laërce nous transmet ce qu'il a lu dans les vieux livres, à savoir que l'Etna a recraché une des sandales d'Empédocle, intacte. Ce mythe m'est un sujet de rêverie sans fin. Diogène dit qu'elle était de bronze et j'imagine son éclat métallique et fauve, au petit matin, sur le bord du cratère. C'est la sandale du discours, de la logique, de la nécessité objective, de la possibilité. Empédocle n'a pu l'emporter dans l'autre monde, pas plus qu'on n'y emporte l'argent. Mais je me reconforte à penser qu'elle lui a servi jusqu'au bout. Pour le reste, je ne sais rien, sinon qu'il a passé la porte de l'éternité en claudiquant dans la sandale de la décision et de la liberté. Du cratère ne sortent que des fumerolles sulfureuses, signes des fusions ignées au sein de l'abîme, dont nous ne voyons rien.

36. HINNERS, Richard C., *Ideology and Analysis, a Rehabilitation of Metaphysical Ontology*, Bruges-New York, Desclée de Brouwer, 1966, p. 51. (Distribution au Canada: Les Éditions Bellarmin, Montréal.)

37. *Carnets...*, tome 2, p. 176.

Les débuts de la philosophie universitaire à Montréal. Les Mémoires du doyen Ceslas Forest, O.P. (1885-1970)

Yvan Lamonde et Benoît Lacroix

Volume 3, numéro 1, avril 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203043ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203043ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lamonde, Y. & Lacroix, B. (1976). Les débuts de la philosophie universitaire à Montréal. Les Mémoires du doyen Ceslas Forest, O.P. (1885-1970). *Philosophiques*, 3 (1), 55–79. <https://doi.org/10.7202/203043ar>

**LES DÉBUTS DE LA PHILOSOPHIE
UNIVERSITAIRE À MONTRÉAL
LES MÉMOIRES DU DOYEN CESLAS FOREST, O.P.
(1885-1970)**

par Yvan Lamonde et Benoît Lacroix

Datant à peine d'un demi-siècle, l'enseignement philosophique universitaire n'a pas encore trouvé ses historiens. Des travaux généraux, de M. Léon Lortie et de M. Philippe Sylvain, sont en cours sur l'histoire de l'Université de Montréal (1920) et sur celle de l'Université Laval (1852). Il faut souligner, en ce qui concerne la philosophie universitaire, la mise sur pied, à l'Institut Supérieur des Sciences Humaines de Laval, d'une recherche d'équipe sur la philosophie au Québec (1930-1970).

Ce manque de travaux, partiellement attribuable à un recul historique assez court, tient aussi aux impératifs de la documentation. La rédaction et la conservation des Mémoires du Père Ceslas Forest auront comme premier effet d'entraînement d'éveiller le milieu philosophique aux préoccupations de cueillette et de conservation de documents utiles à une histoire de la philosophie québécoise au vingtième siècle. Les archivistes d'universités, de communautés religieuses et de d'autres milieux trouveront dans les bottins des Facultés de Philosophies d'autres noms importants à ajouter à ceux de M. Fillion, Hermas Bastien, Damien Jasmin, Charles de Koninck, Jacques Lavigne, des Pères Régis, Lachance, A.-M. Éthier, Voyer, Gaudron, Peghaire. Peut-être même quelqu'un prendra-t-il l'initiative de provoquer une histoire de la philosophie québécoise au vingtième siècle par l'autobiographie ?

LE PÈRE CESLAS-MARIE FOREST, o.p. (1885-1970)

Comme la plupart des pionniers de sa génération, le Père Ceslas Forest était tout d'une pièce : d'une intelligence comme

on en rencontre rarement, lucide, connaissant bien les humains, combatif, préoccupé davantage de créer des institutions que de fabriquer des théories, il aura vécu assez longtemps pour vérifier l'exactitude et les limites de ses options. Ce qu'il aime avant tout, et peut-être tient-il cela de la philosophie, science de son coeur, c'est l'intelligence ouverte à toutes les possibilités de l'homme. Facilement rationaliste, sceptique par vertu autant que de nature, refusant les compromis du sentiment pour valoriser les bienfaits de l'esprit, bien qu'écrivant des *Mémoires*, il hésitera toujours à parler de lui-même, trouvant sans doute déjà assez de plaisir à évaluer les autres à partir du critère, infaillible à son avis, de l'intelligence.

Sans être superbe, il trouvait qu'il y avait dans son milieu d'action et jusque dans les universités trop d'inaptes. Il s'en plaignait souvent, avec les mots que l'on devine. Connaissant bien sa langue et surtout ses adjectifs, quel plaisir il offrait à qui voulait bien écouter, sans se sentir menacé bien que souvent objet de ses cibles, le palmarès de nos « sous-gloires nationales » ! Nous y passions tous, presque tous. Et quand il réussissait à dire de quelqu'un qu'il serait peut-être un jour intelligent, nous étions rassurés au possible. C'est peut-être le trait gentil de ce personnage bien connu de ses pairs pour ses interventions brèves, mais efficaces, aux conseils de facultés et d'université, grâce auquel il pouvait tout pardonner aux hommes en place, accepter toutes leurs misères ouvertes ou secrètes, sauf celle d'être un « imbécile ».

De fait, le Père Forest fut, à Montréal, un témoin privilégié de l'organisation et du développement du milieu philosophique et universitaire durant ses 32 ans de professorat et de décanat à la Faculté de Philosophie. La brève chronologie qui suit, ainsi que la description ultérieure du contenu général des *Mémoires* montreront la diversité des engagements sociaux de l'un de ces professeurs de philosophie qui rendirent possible le présent philosophique.

Chronologie du Père Ceslas-Marie FOREST, O.P.

1885 29 décembre : naissance à l'Épiphanie, Québec, fils de Médard Forest, cultivateur et bientôt commerçant de tabac, et Éveline Barnabé. Les deux sont de descendance

acadienne. Il est le deuxième fils d'une famille de 12 enfants dont huit seulement, 4 garçons et 4 filles, parviendront à l'âge adulte.

- 1885-1898 Fréquente l'École du Rang. Une seule institutrice « qui brillait surtout par son dévouement ».
- 1898-1906 Études secondaires au Collège de l'Assomption.
- 1906 Juin : baccalauréat ès Arts et « une instruction pleine de trous ». 3 août : prise d'habit chez les Frères-Prêcheurs.
- 1907-1913 Études au Studium dominicain d'Ottawa.
- 1910 Profession solennelle.
- 1911 2 juillet : Ordination sacerdotale.
- 1913 Lectorat en théologie.
- 1913-1958 tour à tour professeur à Ottawa (1913-1926), puis à l'Université de Montréal (1920-1951), et au Collège Marie de France (1948-1958).
- 1913-1917 Au Studium d'Ottawa, enseigne l'histoire de l'Église et des dogmes, l'art chrétien, l'hébreu « que je réappris en même temps que mes élèves ».
- 1916-1917 Études complémentaires à l'Angelicum (Rome).
- 1917-1925 Professeur au Studium d'Ottawa : mêmes disciplines.
- 1919-1920 Luttés et livre autour du divorce, dans le cadre des juridictions provinciales de l'Ontario et du Québec.
- 1920 Examen en vue de la Maîtrise en Sacrée Théologie (Rome). Promu bachelier du Collège (Ottawa).
- 1920-1951 Professeur de philosophie à l'Université de Montréal.
- 1921 Début d'une querelle en vue du suffrage féminin, il est le premier prêtre à proposer cette initiative.
- 1925 Mauvaise grippe qui lui rappelle à jamais les nécessités de la santé et du repos.
- 1926-1952 Doyen de la Faculté de Philosophie (Université de Montréal). Laisse Ottawa, habite Montréal (Couvent Notre-Dame-de-Grâce). Participe aux multiples commissions de l'Université de Montréal.
- 1928 Sous-prieur du Couvent de Notre-Dame-de-Grâce, « la seule charge que j'ai occupée dans l'Ordre ».

- 1929 Encore le divorce : querelle avec Henri Bourassa, directeur du journal *Le Devoir*.
S'engage fermement dans une lutte pour la réforme de l'enseignement secondaire.
- 1930 Fondation de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, dont il devient le secrétaire à vie.
- 1931 Interventions publiques, articles sur l'eugénisme, le spiritisme, la culture physique, etc. Voir *Revue dominicaine* des années '30.
- 1932 Président de la Commission des Études au Chapitre général tenu au Saulchoir et interrogateur à l'examen *ad gradus* du Père Chenu.
- 1933 Fondation de la Société d'Études et de Conférences par le Père R.-M. Voyer. Le Père Forest anime le secteur de Montréal.
Président de l'ACFAS.
- 1937 Médaille du Couronnement de Georges VI.
Délégué du Gouvernement de la Province de Québec au Congrès international de Philosophie (Paris).
- 1939 Début du Collège Marie de France dont il est un des membres les plus actifs jusqu'en 1960.
- 1942 Deux instituts sont adjoints à la nouvelle Faculté de Philosophie de Montréal : l'Institut d'Études médiévales à Ottawa et le nouvel Institut de Psychologie. — Assi- gnation au Couvent de la rue Rockland.
- 1943-1944 Dirige le premier forum de l'Heure dominicale, Radio-Canada.
- 1948-1950 Travaille à la rédaction de la nouvelle Loi de l'Université votée à la Législature de Québec en 1950.
- 1950 Préparation et rédaction épisodique de ses *Mémoires*.
- 1951 Palmes Académiques du Gouvernement Français.
- 1960 4 juillet : assignation au nouveau Couvent Saint-Albert.
- 1961 2 juillet : Cinquante ans de prêtrise.
- 1970 6 octobre, vers les dix heures : mort rapide.
9 octobre : au cimetière de Saint-Hyacinthe.

Le lecteur trouvera dans la *Bio-bibliographie du P. Ceslas Forest*, de Florence Triquet ¹, la bibliographie de celui-ci jusqu'en 1945.

Les Mémoires

Le texte intégral du document dactylographié comprend 189 pages, sur feuille de 8½ x 11. Ces *Mémoires* constituent le seul manuscrit, à notre connaissance, laissé par le Père Forest ².

Le plus étonnant de cet homme raffiné et incisif qui refuse en principe d'écrire, disant à qui veut l'entendre que la vie vaut mieux que le papier et qui s'est si souvent moqué de ceux qui imposent à leurs amis des livres à lire plutôt que des conversations spontanées, est qu'il ait jugé bon de rédiger des *Mémoires*. Il le fit secrètement. Ses raisons sont évidentes : la première est qu'il croit aux institutions et c'est en leur nom qu'il propose des notes, des dates, des noms, des récits qui permettront d'en préciser les origines et les vraies intentions. Il veut surtout rendre service aux historiens. C'est qu'il craint, preuves en main, qu'on déforme les origines en les idéalisant. Le goût de la vérité est si vif chez lui qu'il est prêt à faire connaître tous les torts d'une situation plutôt que d'envelopper de style et de dérobades la réalité vécue. De ce point de vue peut-être est-il pionnier d'une nouvelle manière d'écrire l'histoire, encore qu'il saurait dénoncer à son tour les paresseuses de la démythologisation à outrance.

L'important des textes qui suivent tient beaucoup à ce fait que leur auteur veut sauver la vraie connaissance des faits. Les érudits ont de plus en plus besoin d'être aidés s'ils veulent survivre à leur propre métier. Qu'ils soient assurés que l'auteur de ces extraits n'a voulu rien idéaliser, ni cacher quoi que ce soit, ni surtout protéger une réputation au nom de l'amitié ou d'autres intérêts. Témoin impatient de l'essor de la philosophie universitaire, nous le lirons à la loupe, certains au moins qu'il n'entend rien cacher de ce qu'il sait.

-
1. Copie sur microfilm à la Bibliothèque Nationale du Québec et à la Bibliothèque Municipale de Montréal. Voir Jean-Pierre Chalifoux, *Bio-bibliographies et bibliographies*, (Montréal, 1970), 17.
 2. L'original et la copie dactylographiée peuvent être consultés aux Archives de la Province dominicaine du Canada, 5375 avenue Notre-Dame de Grâce, Montréal.

Riches de commentaires sur la vie universitaire montréalaise de 1920 à 1950, les *Mémoires* évoquent aussi la vie et la formation des Dominicains canadiens-français depuis 1905. Le Père Forest situe franchement ses confrères Dominicains, tels les Pères Gonthier, Marion, Lamarche, le Cardinal Rouleau et d'autres ; il y a dans ces pages une tranche intéressante de l'histoire dominicaine subséquente à cette tradition libérale des Dominicains dont le Père Jules Antonin Plourde, o.p. vient de nous fournir des jalons documentaires³.

Dans sa lutte « contre le crétinisme », le Père Forest n'a pas manqué de se heurter à des oppositions et d'être à l'affût de polémiques : intrigues de communautés religieuses, polémiques impliquant divers débats et polémistes tels Raphaël Gervais, le Père Gonthier, Henri Bourassa, le Père Marion et Mgr L.-A. Paquet, Mgr Charbonneau, les antimodernistes québécois et d'autres.

Les interventions personnelles du P. Forest à propos de la question juive, du droit féminin au suffrage, du divorce, de la réforme de l'enseignement secondaire, sa contribution importante à la fondation et au maintien du collège Marie de France, les débuts de l'apostolat radiophonique (Père M.-M. Desmarais), et d'autres questions dont il est fait mention dans les *Mémoires*, constituent des jalons intéressants de cette première moitié de siècle.

Le lecteur de ces *Mémoires* intéressé par le développement de la philosophie au Québec y trouvera des passages importants sur la qualité de la formation ecclésiastique, particulièrement dominicaine, sur le retentissement de la question moderniste au Québec, sur les études philosophiques et théologiques à Rome vers 1920, sur la venue de philosophes étrangers au Québec de 1930 à 1950 et, principalement, des pages importantes sur les débuts de la Faculté de Philosophie de l'Université de Montréal⁴.

3. *Dominicains au Canada. Livre des documents. I La fondation Canadienne à St-Hyacinthe (1830-1886)*. (Montréal 1973). Voir aussi *Communauté chrétienne* vol. 12 (juillet-août 1973).

4. Voir Ceslas-M. Forest « Vingt-cinq ans de Philosophie à l'Université de Montréal (1921-1946) », *Activités philosophiques, 1945-1946*, Montréal, 1946, pp. 9-29.

Les courts extraits que nous publions concernent principalement ces débuts de la Faculté de Philosophie, de l'Institut d'Études médiévales et de l'Institut de Psychologie. D'autres passages jetteront un peu de lumière sur le personnage « considérable » que fut le théologien L.-A. Paquet, sur les débuts méconnus de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin et sur le « catholicisme de gauche » de Mgr Charbonneau. La numérotation entre parenthèses réfère aux pages de la copie dactylographiée et les crochets remplacent des mots ou des phrases illisibles ou non retenus.

EXTRAITS DES "MÉMOIRES" DU PÈRE C.-M. FOREST

*Professeur à la Faculté de philosophie
de l'Université de Montréal (66-67)*

Pendant que je préparais mon examen [Rome], je reçus du Provincial, le P. Rouleau, un câble m'annonçant que j'étais nommé professeur de philosophie à la Faculté des Lettres qui venait d'être fondée à l'Université de Montréal. On me demandait de voir le P. Général et de câbler ma réponse. J'allai donc montrer ce câble au P. Caterini. Je lui dis que j'hésitais. D'abord, j'étais extrêmement fatigué. Ensuite, comme personne ne m'avait remplacé pendant mon absence, j'aurais une besogne formidable, étant plus de deux mois en retard. Le P. Caterini ne voulut rien entendre. Il me dit que c'était précieux pour les Dominicains d'entrer dans une Université qui venait justement à ce moment-là, d'acquérir son autonomie et il me donna l'ordre de câbler mon acceptation.

C'est ainsi que j'entrai à l'Université et les Dominicains avec moi.

J'arrivai à Montréal vers le milieu de novembre, juste pour y recevoir un des premiers prix d'action intellectuelle que l'A.C.-J.C. devait continuer de distribuer chaque année, aux moins de 35 ans, pour leurs travaux intellectuels.

LES DÉBUTS DE LA FACULTÉ (73-79)

1920 - 1925

J'ai raconté que c'est à Rome, en septembre 1920, alors que je préparais mon examen *ad gradus* que j'appris ma nomina-

tion comme professeur de Philosophie à la Faculté des Lettres. Comme je savais que je ne rentrerais pas avant le milieu de novembre et que je ne pourrais immédiatement faire convenablement ce cours, j'avais demandé à M. l'abbé Arthur Curotte de me remplacer jusqu'au jour de l'an. M. Curotte, ancien professeur de philosophie à l'Assomption, était reconnu comme un des meilleurs philosophes à Montréal. C'était en plus un de nos anciens directeurs de conscience au collège.

J'ignorais à ce moment que la valeur morale de M. Curotte n'égalait pas sa valeur intellectuelle. Aussi, dès le mois de mai suivant, quand le recteur Mgr Gauthier décida de fonder une faculté autonome de philosophie, M. Curotte en fut exclu. Il était furieux et n'attendait que l'occasion de se venger. Mgr Perrin lui fournit cette occasion lors d'un discours qu'il fit sur le vote des femmes. (J'ai raconté cela ailleurs dans : « Discussions sur le féminisme »).

Mgr Curotte sortit humilié de cette discussion et complètement brouillé avec moi. Il partit peu après pour Rome où il devait être fait chanoine de Latran et Monseigneur, malgré les protestations de Mgr Gauthier devenu entre temps archevêque de Montréal.

Il écrivit à Rome deux longs articles dans *Le Devoir* où il m'attaquait et attaquait les Dominicains de façon assez sournoise et sans nous nommer. En ce qui me regardait, il faisait allusion à des articles, pourtant bien inoffensifs, que j'avais écrits sur le « Spiritisme sans esprits » et qui l'avaient scandalisé.

Il en envoya un troisième qui ne parut jamais. En effet le compte rendu des Débats aux Communes venait de rendre public le procès en divorce, devant le Sénat, du Dr. Handfield contre sa femme Pauline Fréchette. Le nom de M. Curotte était mentionné de façon particulière. *Le Devoir* lui fit donc dire qu'il était plus convenable qu'il n'écrive plus dans leur journal. En somme, une vie en grande partie gâchée dont il ne reste absolument rien.

Mgr Léonidas Perrin

J'ai assez peu connu Mgr Perrin qui fut notre premier Doyen de 1921 à 1926. Il avait été supérieur du Collège

canadien et, à ce titre, il avait fait la lutte contre les évêques irlandais et dû abandonner son poste. En 1921, il était curé de Notre-Dame. Philosophe d'occasion, on lui confia un cours de cosmologie. [?]. Il ne s'intéressa guère d'ailleurs à la Faculté. Tout le travail d'organisation fut fait de concert par l'abbé Lucien Pineault et moi. M. Perrin n'avait qu'un désir : retourner vivre à Rome. Son rêve se réalisa en 1926. Il m'avait gardé beaucoup de gratitude pour l'avoir défendu contre M. Curotte et en 1932, lors de mon passage à Rome, il nous reçut le P. Leduc, le P. Marchand et moi à un dîner splendide. Il devait, une fois encore avant sa mort, venir me faire une visite au couvent de N.-D. de Grâce .

M. Lucien Pineault

J'ai beaucoup mieux connu M. Pineault qui devait rester secrétaire de la Faculté jusqu'en 1932 où il fut nommé curé de Ste-Cunégonde, puis plus tard de Maisonneuve. Il avait été professeur de philosophie et préfet des études à l'Assomption. Il aspirait à être supérieur, mais son favoritisme pour son frère Albert l'en empêcha. On le rescapa en le nommant aumônier des étudiants, et secrétaire de la nouvelle Faculté en 1921. En plus de faire la plus grande partie des cours à la Faculté, il en donnait en sept ou huit endroits différents.

Il avait été un bon professeur de collège de ce temps-là, c'est-à-dire qu'il savait le manuel de Lortie par coeur. Cela n'allait pas plus loin. Au début de sa carrière universitaire, il avait fait une conférence — la seule qu'il ait faite dans sa vie — sur l'évolution. C'était au-dessous de tout. Le Dr Léo Parizeau qui y avait assisté était furieux et voulait l'attaquer dans les journaux. On eut toutes les peines du monde à l'en dissuader. Quand je commençai à enseigner moi-même l'évolution — une chose que je fus le premier à oser — M. Pineault n'osa pas trop me contredire. Le Dr Antonio Barbeau, qui avait recueilli tout un florilège de phrases de M. Pineault, me raconta qu'il avait dit textuellement en classe : « On ne me fera tout de même pas accroire que le minéral le plus noble, le diamant puisse se transformer dans le végétal le plus grossier, le *grauqua* ».

On comprend que, malgré tous les services qu'il nous avait rendus jusque-là, surtout en ce qui regardait le recrutement des

élèves, il était de moins en moins en harmonie avec le développement qui se faisait dans toutes les Facultés. Aussi, quand, étant curé de Ste-Cunégonde, il me dit qu'il renonçait même à son cours de Logique qu'il avait gardé jusque-là, je crus, d'accord avec le Recteur Mgr Piette, qu'il renonçait aussi à être membre du Conseil. Je lui écrivis donc pour le remercier et pour lui apprendre que M. Oscar Gauthier avait été nommé au Conseil à sa place. Je sus bientôt par un appel au téléphone qu'il n'avait pas eu l'intention de sortir du Conseil. Il comprit cependant qu'il était trop tard et il ne me l'a jamais pardonné.

M. l'abbé Oscar Gauthier

En 1921, M. Gauthier avait été nommé professeur de métaphysique. Il le restera jusqu'en 1942. Nommé membre du Conseil en 1933, il le sera aussi jusqu'à sa démission en 1942. Comme professeur, il dictait, d'une voix stridente qui cassait les oreilles, un cours que lui avait préparé M. Armand Perrier, son vicaire. Comme membre du Conseil, il est probablement l'homme le plus malcommode et même le plus polisson que j'aie rencontré... N'en pouvant plus, un jour, je lui écrivis pour lui demander sa démission. Il alla voir Mgr Piette et lui dit que, s'il donnait sa démission comme membre du Conseil, il la donnerait aussi comme professeur. Mgr Piette lui répondit que c'était précisément ce que je désirais. Dans ce cas-là, reprit-il, je ne donnerai ni l'une ni l'autre. On dut donc le supporter jusqu'en 1942, alors qu'il avait 70 ans. S'il n'avait pas alors accepté de partir comme je le lui demandais, j'aurais fait intervenir le règlement sur la limite d'âge. Il était curé de St-Léon de Westmount. (Avant de donner sa démission). Quand le Cardinal Léger lui écrivit un mot peut-être un peu trop bref pour lui demander sa démission, il répondit par un mot encore plus bref : je refuse. Le Cardinal se rendit chez lui et obtint ce qu'il désirait. M. Gauthier, au moment où j'écris ces souvenirs -1956- vit encore. Il a 84 ans. Le vinaigre commence...

Le P. M.-A. Lamarche

Le premier Dominicain que j'ai fait entrer à l'Université fut le P. Lamarche. [...] Il y restera jusqu'à sa démission en 1936.

Le P. Lamarche avait déjà enseigné la philosophie à Ottawa, durant un an (1904-1905). Il y revenait après 18 ans. Il ne s'y est jamais senti à l'aise. J'ai dit la profonde admiration que j'avais pour le P. Lamarche, prédicateur et écrivain. Comme professeur de théologie, il avait écrit un cours très convenable qu'il lisait en classe. Dans les dernières années, le retour de son cours était un cauchemar. À plusieurs reprises il m'écrivit une lettre de démission qu'il vint porter à ma chambre. Je compris, d'après la teneur de sa lettre, qu'il n'y avait plus rien à faire. Après avoir consulté le P. Bibaud, provincial, et le P. Dupont, prier, j'allai lui dire que j'acceptais bien à regret sa démission. Je ne l'ai jamais vu aussi heureux.

Il a apporté à l'Université et à la Faculté le prestige de son nom. M. Montpetit avait pour le P. Lamarche la plus profonde admiration et lui fit décerner une couple d'années plus tard un doctorat honorifique de l'Université. [...]

1926

C'est au mois de mai 1926 que je fus nommé doyen. Je le devais rester jusqu'en 1952. En plus de demeurer membre de la Commission des Études, je devins membre du Conseil d'administration du Sénat académique. Je serai de plus en plus mêlé à la vie universitaire.

C'est cette année-là aussi que M. Montpetit me demanda de donner des cours de philosophie sociale à la Faculté des Sciences sociales. Le P. Louis Lachance devait me remplacer en 1942. Quand Mgr Gauthier fournit aux Syndicats catholiques un Conseil de consultation formé de religieux, il me demanda d'en faire partie, ce que j'acceptai. Nous avons collaboré une couple d'années très étroitement avec le conseil central de ces Syndicats.

C'est la même année que j'acceptai de donner des cours à l'Institut pédagogique Saint-Georges. Ces cours se donnaient le samedi à des frères de différentes congrégations et à des institutrices laïques. Je devais garder ces cours un bon nombre d'années.

Au cours de 1926, j'eus aussi une discussion avec M. Henri Jeannotte, p.s.s., professeur de théologie dogmatique au Grand Séminaire. M. Jeannotte était un esprit subtil, même retors, qui cherchait la nouveauté ; son plus grand plaisir était de contre-

dire S. Thomas. Il s'était formé, à l'aide d'un ouvrage qui venait de paraître, une théorie assez contestable sur l'application de la messe [...] On discuta pourtant quelque temps dans la *Revue dominicaine*, jusqu'à ce qu'il me demandât de mettre fin à tout cela, les prêtres commençant à le soupçonner d'hérésie!!!

1942

TRANSFERT À MONTRÉAL DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
D'OTTAWA.
L'ANNEXION À LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE (102-110)

Entre le P. Gaudrault, provincial, Mgr Maurault, recteur, et moi comme doyen de la Faculté de Philosophie, il n'a jamais été question d'autre chose que d'affiliation de l'Institut à l'Université de Montréal par l'intermédiaire de la Faculté de Philosophie. Nous savions tous trois que c'était la seule chose possible, la seule qui eût été acceptée par la Société d'Administration et par la Commission des Études.

Le contrat d'affiliation fut discret, élaboré par le P. Paré, alors directeur de l'Institut, et par moi. Quand les grandes lignes en furent arrêtées, j'appris que la plupart des professeurs de l'Institut étaient opposés à une affiliation à la Faculté de Philosophie. Ils auraient voulu former une école indépendante, affiliée directement à l'Université. Je me suis rappelé, en effet, à ce moment, que le P. Paré venait chaque fois à Montréal avec deux projets, l'un dont je lui avait donné les grandes lignes et l'autre tout à fait différent dont je lui avais dit, une fois pour toutes, qu'il était impossible.

Le P. Paré donna donc sa démission et fut remplacé par le P. Régis. Le contrat d'affiliation [...] fut donc signé par celui-ci au nom de l'Institut et par moi au nom de la Faculté.

Ce contrat fut approuvé d'abord par le Conseil de la Faculté, puis par la Commission des Études le 23 avril 1942.

Il répugnait aux professeurs de l'Institut de dépendre de la Faculté de philosophie qui était en fait composé en majorité de Dominicains, mais qui en droit n'était pas dominicaine.

Or dans le contrat d'affiliation, nous avons pris toutes les précautions pour garantir l'indépendance de l'Institut : 1° Il

y était dit d'abord, que la direction (à savoir le directeur et les principaux officiers) serait dominicaine. Jamais encore l'Université n'avait fait une concession semblable et elle n'en a jamais fait depuis. 2° La bibliothèque restait la propriété de la Province dominicaine. C'est que le gouvernement Godbout avait donné \$10,000.00 pour cette bibliothèque et on avait la promesse que ce subside serait renouvelé chaque année. Par malheur en 1944, Godbout fut renversé et Duplessis refusa de donner quoi que ce soit.

3° Pour ce qui était des programmes, ils devaient toujours être élaborés par la direction de l'Institut. Le Conseil de la Faculté, comme la Commission des Études les a toujours acceptés de confiance, comme ils ont accepté de confiance les programmes de l'Institut de Psychologie.

4° Il en fut de même pour les professeurs de l'Institut qui furent choisis par la direction de l'Institut de concert avec le P. Provincial. Quand il s'agissait de Dominicains, le doyen de la Faculté, après avoir fait approuver leur nomination par le Conseil, la faisait ratifier par le Chancelier. Après une expérience de dix-huit ans, on peut affirmer sans crainte que cette solution — la seule possible d'ailleurs — était la plus sage. Non seulement, elle n'a pas entravé le développement de l'Institut, mais elle a eu plusieurs résultats heureux.

1° Elle a renforcé l'influence dominicaine au sein du Conseil de la Faculté. Au moment où j'écris, deux professeurs de l'Institut : les Pères Régis et Landry font partie de ce Conseil. Et il est à prévoir que d'autres y entreront avec le temps. Bien plus, quand j'ai dû prendre ma retraite, c'est le Directeur de l'Institut, le P. Régis, qui fut appelé à me remplacer.

2° Le premier budget de l'Institut fut fourni par Mgr Charbonneau et cela intégralement. La Société d'Administration s'était déclarée incapable de faire quoi que ce soit. Toutefois, comme ce budget apparut les années subséquentes comme partie du budget de la Faculté, il fut défendu et voté en même temps que ce dernier. L'Institut a enfin profité de tous les efforts que je fis et que le P. Régis continua pour faire augmenter les traitements de tous les professeurs de la Faculté.

3° Étant donné le nombre restreint de ses élèves, une fois au moins, en 1951, l'Institut fut menacé de disparaître. Il dut aux démarches que je fis près du Délégué apostolique, près du Cardinal et près du Conseil des Gouverneurs de subsister. S'il avait été indépendant, je me demande ce qui serait arrivé.

4° L'ambition de l'Institut était de devenir canonique et de voir ses grades reconnus par Rome. Il obtint cette faveur par mon entremise et parce qu'il était affilié à la Faculté. Comme je le dirai plus loin, tout ce qu'il peut accorder c'est une licence ou un doctorat en philosophie (section des études médiévales). De plus, étant canonique grâce à son annexion à la Faculté, il jouit de la même indépendance qu'elle vis-à-vis le Conseil des Gouverneurs.

5° Enfin et surtout l'annexion à la Faculté facilita grandement les échanges entre les deux. Des professeurs de l'Institut furent invités à donner des cours à la Faculté et nos élèves, surtout ceux qui préparaient le doctorat en philosophie, s'inscrivirent pour nombre de cours à l'Institut. [sic... à la Faculté]. La Faculté et les deux Instituts forment ainsi un groupe plus uni. Ils se sentent davantage solidaires les uns des autres. Et cela a constitué une force quand l'Institut à deux reprises au moins a été menacé.

Si j'insiste sur ce point, c'est que plusieurs et même presque tous ceux qui sont venus d'Ottawa à Montréal en 1942 — à l'exception du P. Régis — ne me pardonnaient pas de n'avoir pas obtempéré à la solution qu'ils avaient proposée. L'atmosphère d'Outremont en fut même pour un temps empoisonnée. Nous nous sommes demandé à ce moment si certains d'entre eux désiraient vraiment que l'Oeuvre ainsi amorcée finît par réussir. Il faudra attendre une couple de départs et l'arrivée de nouveaux éléments pour que le Couvent de la rue Rockland devienne ce qu'il a été, l'un des couvents les plus agréables où il nous ait été donné de vivre.

Bien que je fisse partie de droit du Conseil de l'Institut, je me suis toujours abstenu d'y paraître pour éviter les susceptibilités. Et pourtant, comme doyen, j'avais à résoudre des problèmes qu'il suscitait. C'est ainsi que je dus défendre, année après année, la venue à Montréal de professeurs étrangers : les Pères Geiger,

Deman, Anawati; M.M. Vignaux, Marrou, Klibansky, Pégis, etc... On me demandait invariablement comment, avec le temps, l'Institut n'arrivait pas à former ses propres professeurs.

À plusieurs reprises, j'avais demandé aux Provinciaux qui se sont succédés des jeunes Pères bien préparés pour renforcer les cadres de l'Institut. Je me suis souvent demandé si le peu de succès que j'obtenais ne dépendait pas en partie d'un manque de sympathie de la part de la Direction des études d'Ottawa.

Je dois faire une exception ici pour le Père Thomas-André Audet. Ce fut une très heureuse acquisition. Il n'était professeur depuis assez peu de temps quand il me vint trouver et me communique son intention de préparer une refonte du programme de l'Institut pour le rendre plus historique et plus médiéval. Je l'approuvai avec enthousiasme et vis à ce qu'il devint directeur des études à l'Institut. Son plan de refonte fut approuvé par le P. Régis et son Conseil et le nouveau programme fit l'admiration du P. Chenu. Quand je pris ma retraite et que le P. Régis devint doyen, le P. Audet fut nommé directeur de l'Institut. Il devait mourir moins de 3 ans après, en 1955. Ce fut une très lourde perte pour l'Institut.

Ce qui a beaucoup nui à l'Institut vis-à-vis de l'Université, c'est la difficulté qu'il a eue à recruter des élèves. Cela dépendait 1° du caractère de son enseignement et du peu d'ouvertures pour les élèves qui y avaient pris des grades; 2° Cela dépendait que avec le temps, on ne pouvait plus, faute d'espace recevoir les jeunes religieux ou les jeunes prêtres qui venaient suivre les cours. Ils devaient donc loger ici et là, ce qui répugnait aux Supérieurs de communautés et aux évêques. Nous avons fait des démarches pour obtenir que les élèves qui préparaient leur licence au Grand Séminaire vinsent suivre des cours de l'Institut. Mais cela ne donna guère de résultats. 3° Je me permets d'ajouter que cela dépendait aussi du peu de rayonnement de l'Institut. Je crois que l'enseignement était sérieux, mais depuis dix-huit ans, les professeurs n'ont à peu près rien publié qui pût faire connaître l'Institut au loin. Récemment, l'équipe s'est enrichie de bons travailleurs et il y a lieu d'espérer davantage pour l'avenir.

FONDATION DE L'INSTITUT DE PSYCHOLOGIE

Dès 1931, je m'étais préoccupé de spécialiser quelqu'un en psychologie expérimentale. Comme je ne pouvais obtenir personne chez nous, je m'étais adressé à Mgr Gauthier. Celui-ci m'offrit un jeune prêtre qu'il me disait intelligent et qui venait de terminer ses études. C'était l'abbé Irénée Lussier, le futur recteur de l'Université.

J'écrivis donc à Athanase David, secrétaire de la Province, pour obtenir une bourse d'étude. Celui-ci me répondit que ses fonds étaient épuisés. Il me dit de demander l'argent à Victor Doré, président de la Commission scolaire de Montréal, en l'assurant que la Province le rembourserait.

Je conseillai à M. Lussier de se mettre sous la tutelle du chanoine Jeanjean, qui était venu les années précédentes à Montréal. M. Lussier devait passer trois ans à Paris aux frais de la Province. Il en revint en 1934 avec le diplôme de l'Institut national d'orientation professionnelle.

À son retour, comme il ne m'était pas possible d'organiser quoi que ce soit de sérieux en psychologie, je me bornai à lui demander un cours général de psychologie expérimentale. Par contre Victor Doré l'employa à plein temps à la Commission scolaire pour s'occuper des arriérés mentaux, ce qui était une innovation à Montréal. Plus tard il devint visiteur en chef des écoles et enfin, en 1955, il était appelé à remplacer Mgr Maurault. Je lui avais mis le pied à l'étrier, ce qui est, comme on l'a dit, très important car il y a beaucoup plus de pieds que d'étriers.

[...]

Plusieurs années avant le transfert à la montagne, j'avais songé à fonder quand nous nous transporterions là-bas un Institut de Psychologie. M. Charles de Koninck étant professeur à Montréal, je lui avait fait promettre, comme doyen de la Faculté de Philosophie de Laval, de ne pas fonder à Québec ni un Institut d'Études médiévales, ni un Institut de Psychologie. J'étais convaincu que ces instituts très spécialisés ne pouvaient exister que dans une seule université du Québec. M. de Koninck m'avait répondu qu'il n'avait nullement l'intention de développer ni les études médiévales ni la psychologie expérimentale à Québec.

Rassuré de ce côté, il ne me restait qu'à trouver quelqu'un qui pourrait se charger d'organiser, avec quelque chance de succès, l'Institut de Psychologie dont je rêvais.

C'est alors (1941) que je rencontrai le P. Noël Mailloux. Au cours de ses études à Rome, il s'était initié à la psychologie expérimentale sous la direction du P. Barbade. Revenu au Canada en 1938, et nommé professeur à Ottawa, il avait parfait ses connaissances en ce domaine. Il était même allé aux États-Unis pour se mettre au courant de ce qui se faisait là-bas. Au cours des entretiens que j'eus avec le P. Mailloux, je me convainquis vite qu'il était l'homme que j'attendais. Je lui fis part de mon projet qu'il accepta avec enthousiasme. Après avoir obtenu l'autorisation du P. Gaudrault, provincial, et celle du recteur Mgr Maurault, je décidai de tenter ma chance près de la Société d'administration de qui dépendait en dernière analyse cette fondation.

Je n'ai jamais oublié cet après-midi de l'été 1942. Les membres présents de la Société d'administration étaient le sénateur Élie Beauregard, président, Mgr Arthur Papineau, évêque de Joliette, l'hon. Alfred Leduc et un ou deux autres dont j'ai oublié le nom. Le P. Mailloux m'accompagnait. J'exposai très brièvement l'utilisation que l'on faisait de plus en plus, dans une foule de domaines, de la psychologie expérimentale et je terminai par quelque chose comme ceci : « Il se peut que vous ne voyiez pas comme nous combien cette fondation est urgente et je le comprends. Mais je ne vous demande qu'une chose, nous faire confiance. »

Ce qui les préoccupait, c'était la question financière. Je leur rappelai que Mgr Charbonneau se chargerait de tous les frais encourus par le transfert de l'Institut d'Études médiévales à Montréal. Quant aux dépenses [qu'] occasionnerait la fondation de l'Institut de Psychologie, cette première année, elles étaient en somme minimes. Les membres présents de la Société n'hésitèrent pas un seul instant et nous partîmes tous pour aller réserver dans [l'édifice] les locaux nécessaires pour les cours et pour le laboratoire. Quand nous revînmes au couvent de N.-D. de Grâce, l'Institut était fondé.

Il ne restait plus qu'à faire approuver cette fondation par

le Conseil de la Faculté et par la Commission des Études. Il fut entendu que les directeurs de l'Institut médiéval et de l'Institut de Psychologie feraient partie du Conseil de la Faculté.

MGR CHARBONNEAU ET LE CATHOLICISME DE GAUCHE (116-113)

La dernière fois que la Faculté avait été approuvée par Rome, c'était en 1936. À ce moment ni l'Institut d'Études médiévales, ni l'Institut de Psychologie n'avaient encore été annexés à la Faculté. Il s'en suivait :

- 1° que Rome n'avait jamais approuvé leur appartenance à la Faculté ;
- 2° que les grades qu'ils conféraient étaient civils et non canoniques.

[...], il y avait de multiples raisons pour que cette situation fût modifiée. Ce mémoire que j'avais rédigé, je le fis parvenir à Mgr Charbonneau pour qu'il le transmitt à Rome et au P. Provincial pour qu'il l'envoyât au P. Suarez, maître général, en lui demandant d'appuyer notre demande.

La réponse du P. Suarez (2 juillet 1949) [...] me parut on ne peut plus étrange. On ne peut comprendre les craintes du Maître général qu'à la lumière des événements qui ont suivi.

En janvier 1950, Mgr Charbonneau était sommé de donner sa démission comme archevêque de Montréal. Il câbla à Rome pour demander d'être entendu. On lui répondit que c'était inutile et que sa démission était définitivement exigée. Le bruit courait que Mgr Desranleau, évêque de Sherbrooke, et Mgr Garant, auxiliaire de Québec, seraient invités à leur tour à démissionner. De plus, des mesures seraient prises contre certains religieux.

Quelle était la cause de cette attitude de Rome. Elle était double : 1° *La question ouvrière* : Duplessis — l'homme le plus néfaste que la Province ait eu à sa tête — devenait de plus en plus hostile au mouvement ouvrier. Or, Mgr Desranleau et Mgr Garant étaient reconnus pour leur sympathie à l'égard de ce mouvement. Quant à Mgr Charbonneau, il avait, du haut de la chaire de Notre-Dame, demandé l'aide financière de tous les catholiques pour les familles des grévistes d'Asbestos. Le ministre Antonio Barette fut donc chargé d'aller porter à Rome, au nom

du Gouvernement, un mémoire que le P. Émile Bouvier, S.J. aurait, paraît-il, rédigé. Je ne crois pas cependant que cela eût suffi à déclencher la mesure inouïe que Rome devait prendre contre Mgr Charbonneau. La vraie raison, je l'ai apprise par une lettre de Mgr Charbonneau m'écrivit après son départ de Montréal. Le P. Suarez devait plus tard me certifier la même chose.

2° *Le catholicisme de gauche* : À peu près au même moment où M. Barette partait pour Rome, Mgr Courchesne, archevêque de Rimouski, partait à son tour, porteur d'un mémoire qu'il avait lui-même rédigé. Ce mémoire reflétait sans doute aussi l'opinion de certains autres évêques. (On a mentionné Mgr Pelletier de Trois-Rivières et Mgr Douville de St-Hyacinthe.) Dans ce mémoire on affirmait qu'on était en train de créer dans le Québec une scission entre les catholiques de droite et les catholiques de gauche, comme en France. Mgr Charbonneau serait à la tête des catholiques de gauche et les représentants religieux de ce mouvement seraient les Dominicains : le P. Georges-Henri Lévesque à Laval, l'Institut de Psychologie et l'Institut d'Études médiévales à Montréal.

Ce qui compromettrait l'Institut de Psychologie aux yeux de ces gens-là, c'est sans doute qu'il avait adopté dès le début la psychanalyse de Freud comme moyen de recherche. Quant à l'Institut d'Études médiévales, on savait qu'il avait été fondé par le P. Chenu dont le petit volume sur la méthode d'enseignement de la théologie au Saulchoir venait d'être mis à l'Index. On semblait craindre que le même esprit inspirât les travaux de l'Institut.

À Rome, les Congrégations devaient en 1949 être déjà alertées. On comprend donc que le P. Suarez nous ait recommandé de remettre nos démarches à plus tard.

1950

JANVIER : DÉMISSION DE MGR CHARBONNEAU (121-124)

À l'été 1949, Mgr Charbonneau avait fait à Rome son voyage *ad limina*. Comme il n'ignorait pas que des mémoires avaient été envoyés contre lui, il s'informa près des Congrégations si Rome avait quelque chose à lui reprocher. On lui répondit négativement. Comme il racontait la chose au P. Suarez, celui-ci

lui dit : « Excellence, ne vous fiez pas trop à cette réponse. » Et il lui conseilla de prolonger son séjour à Rome pour poursuivre son enquête. Mgr Charbonneau qui était la franchise même ne pouvait pas croire à la duplicité des autres. Il revint donc à Montréal. Dans une entrevue qu'il m'accorda à son retour, il me répéta joyeusement ce qu'il avait dit au Général.

Le jour de l'Épiphanie -1950- à la réception du jour de l'an à l'Université, Mgr Charbonneau dit à l'oreille à Mgr Maurault : « Priez pour moi, je passe par une épreuve terrible. » Mgr Maurault s'empressa de me raconter la chose et nous demandions ce que pouvait bien être cette épreuve.

Nous le sûmes peu de temps après quand le Délégué annonça que Mgr Charbonneau donnait sa démission pour raison de santé. On annonçait en même temps qu'il était nommé archevêque de Bosphore et qu'il se retirait à Victoria.

Autour de Mgr Charbonneau, personne ne crut à la raison de santé invoquée par le Délégué. D'ailleurs, à un journaliste qui lui demandait comment il se portait, il répondit : « Mieux que jamais. »

Ce fut un scandale énorme dans tout le Canada, surtout peut-être dans l'épiscopat irlandais. Ce scandale s'étendit aux États-Unis et même en Angleterre. Rome ne tarda pas à constater qu'on avait fait une gaffe énorme. Tous ceux qui semblaient visés avec lui pouvaient désormais continuer de travailler en paix.

Quant à Mgr Charbonneau, on lui offrit le titre de Comte romain qu'il refusa avec dédain. Même il cessa de porter les insignes d'archevêque auxquels il avait droit. Il s'habilla comme un simple prêtre séculier et exigea qu'on l'appelle « father » au lieu de « bishop ».

Je lui écrivis à Victoria pour lui dire notre gratitude et notre peine et j'écrivis, au nom de la rédaction, un article dans la *Revue Dominicaine*. Il me répondit peu de temps après, dans une lettre que j'aurais dû garder. Il me racontait qu'on lui avait demandé sa démission sans donner de raison. Il avait alors câblé à Rome pour demander de se justifier et il avait même retenu une place sur un avion. On lui répondit que c'était

inutile et que la démission exigée était sans appel. Il ajoutait qu'on lui avait fait savoir plus tard la raison. On l'accusait de diviser les catholiques du Canada français en catholiques de gauche et catholiques de droite comme en France et de prendre parti des premiers. Ceci me fut confirmé par le P. Suarez qui ajouta que cela était contenu dans un mémoire de Mgr Courchesne.

Mgr Charbonneau était un grand évêque et aussi un saint prêtre. Il l'a prouvé en acceptant sans récriminer la décision de Rome. Mais on devine ce que cet homme a pu souffrir. Lui qui était d'une santé robuste, il devait mourir moins de dix ans plus tard.

Quel fut le rôle de Mgr Léger dans cette affaire [?] Mgr Léger était alors directeur du Collège canadien à Rome. Nous savons que c'est là que Mgr Courchesne s'était retiré. Il n'est pas possible que ce dernier n'ait pas communiqué à Mgr Léger le contenu de son mémoire. Il est probable — et ce fut l'opinion générale dans le clergé — que Mgr Léger se laissa convaincre du danger que l'Église du Québec courait. Comme il avait ses entrées libres près du Pape grâce à Soeur Pasqualia, on a supposé qu'il avait usé de son influence près de lui. D'ailleurs, Mgr Charbonneau, dans la lettre qu'il m'écrivit, se disait convaincu que la décision venait du Pape.

Cela me parut encore plus plausible quand quelques mois plus tard, Mgr Léger était appelé à remplacer Mgr Charbonneau.

Quand Mgr Léger fut installé au palais archiépiscopal, je lui demandai une entrevue pour lui rendre compte de nos activités à l'Université. Au cours de l'entretien, je lui dis ceci : « Excellence, nous avons toujours eu la confiance de Mgr Charbonneau, parce que nous n'avons jamais rien fait sans autorisation et avons toujours suivi ses directives. Nous avons l'intention de travailler sous la direction de l'autorité ecclésiastique et nous vous demandons la même confiance. »

À cette demande de confiance, Mgr Léger ne répondit rien. Je devins furieux et ajoutai textuellement ceci : « Excellence on a prétendu qu'il y avait dans le Québec des catholiques de gauche et des catholiques de droite. Or, il y a près de 40 ans que je suis mêlé au mouvement intellectuel catholique ici. Pourtant,

je n'ai jamais rencontré des catholiques de gauche ni des catholiques de droite. J'ai rencontré des gens qui, à leurs risques et périls, mais toujours avec l'approbation de l'autorité religieuse, cherchaient par des moyens modernes d'assurer un nouveau progrès de l'Église dans tous les domaines. Ça, ce sont les catholiques de gauche. Quant aux catholiques de droite, ce sont des gens qui non seulement ne font rien, mais passent leur temps à critiquer en arrière et en cachette les premiers sans qu'on puisse exactement savoir ce qu'ils pensent. Ils auraient bien trop peur qu'on dévoile leur ignorance et leurs préjugés. »

Cette longue sortie parut l'impressionner car il me répondit aussitôt qu'en effet il y avait plus de risque à chercher le progrès qu'à y renoncer, mais qu'il fallait évidemment chercher sous la direction de l'autorité religieuse.

Le lendemain je racontai l'entrevue à Mgr Maurault. Il ne voulut jamais y croire.

Plus tard, après un discours qu'il avait fait aux élèves et aux infirmières du service social, Mgr Léger apprit qu'il avait été unanimement critiqué. Il était furieux et il me le dit quand j'allai le voir. On m'a reproché, dit-il, d'avoir prétendu qu'il fallait pour le service social plus de charité que de technique. Je n'eus pas de difficulté à lui faire convenir que ce qui avait manqué et que ce qui manquait encore aujourd'hui dans nos organisations charitables c'était bien plus la technique que la charité. C'était donc là-dessus que l'École de service social devait mettre l'accent. Moins de quinze jours après, il reprit, dans un discours, à peu près textuellement tout ce que j'avais dit. C'était un homme sincère, bien disposé, mais qui n'avait pas été préparé à aborder tant de problèmes modernes assez complexes.

L'ACADÉMIE CANADIENNE SAINT-THOMAS D'AQUIN (81-83)

En 1929, à la suggestion de Mgr Paquet, le Cardinal Rouleau fonda l'Académie canadienne S.-Thomas D'Aquin sur le modèle de l'Académie romaine du même nom. La première session eut lieu en 1930.

Le P. Villeneuve, le futur cardinal, avait eu vent de cette fondation et s'était empressé de fonder quelque chose d'équivalent à Ottawa. Le cardinal Rouleau dut donc antidater sa fondation.

Celle du P. Villeneuve devint la Société de Philosophie de l'Université d'Ottawa.

L'archevêque de Québec devait en être à perpétuité le président d'honneur. Les vice-présidents d'honneur étaient les Recteurs de Laval, Montréal et Ottawa et le Provincial des Dominicains. Le Secrétaire devait toujours être un dominicain, je le fus dès le début jusqu'aujourd'hui.

Les membres du premier conseil furent, outre Mgr Paquet et moi, le chan. Arthur Robert, Mgr Wilfrid Lebon, le P. Rodrigue Villeneuve et l'abbé Lucien Pineault. Le P. Villeneuve devait être nommé évêque de Gravelbourg en 1930 et fut remplacé par le P. Georges Simard, o.m.i.

La première session fut sous la présidence, en l'absence du cardinal Rouleau, de Mgr Plante, de Mgr Ross et du P. Gillet. Outre l'allocution du président, Mgr Paquet, quatre travaux furent présentés : un par l'abbé Joseph Ferland, un par Antonio Perrault ; Mgr Villeneuve présenta le sien à la dernière séance et moi à la première sur « Augustinisme et thomisme ». Je devais, en 1937, en présenter un autre sur « Le Cartésianisme et l'orientation de la science moderne » qui fut reproduit par *La Pensée catholique de Liège* (no 432).

Les études présentées aux 13 premières sessions furent publiées, grâce à Mgr Paquet, en 9 volumes.

Tant que Mgr Paquet resta président, on garda la même formule. Quant Mgr Cyrille Gagnon le remplaça vers 1942, on adopta celle de l'Acfas : rapports et discussions, et on adjoignit à la philosophie et à la théologie l'exégèse et le Droit Canon.

À la mort de Mgr Gagnon, c'est Mgr Vandry qui lui succéda. Devenu bientôt recteur et accaparé par sa charge, l'Académie ne se réunit plus.

Quand, en 1952, Laval voulut fêter son centenaire, on songea sans doute à ressusciter l'Académie. Mgr Vandry m'écrivit que Charles de Koninck avait été nommé président par Mgr Roy. Je répondis à Mgr Vandry que j'étais enchanté de la nomination, mais que, d'après nos règlements, c'était aux membres du Conseil à proposer le nom du président à l'Archevêque de

Québec. Je n'entendis plus jamais parler de rien. Je crois que j'avais donné le dernier coup de pelle pour enterrer l'Académie.

À PROPOS DE MGR PAQUET (46-47)

Le P. A. Marion fut mon professeur en seconde année de philosophie. Il avait précédemment enseigné cette matière, mais il avait dû prendre un an de repos à la suite d'un excès de travail. Il devait en commettre beaucoup d'autres, ce qui finit par lui être fatal. Il devait mourir à 47 ans.

Le P. Marion était un dialecticien, au sens un peu péjoratif du mot, un homme qui s'amuse à jongler avec les concepts et parfois avec les mots. Il prenait la subtilité pour la profondeur et s'en donnait à coeur joie. Son ouvrage préféré était le commentaire de Cajetan sur le *De ente et essentia* de S. Thomas. Je me demande ce que le P. Casavant, et même le P. Leduc ont pu piger. Dans un cours comme celui-là, j'y étais un peu plus à l'aise. Un jour il avait promis de faire ajouter un point aux notes de fin d'années si nous lui apportions la solution à un problème qu'il nous avait proposé. Je lui apportai cette solution à la classe suivante et j'ai appris plus tard qu'il avait tenu parole.

Son nom est resté inséparable des luttes qui se firent, vers 1920, autour de la question scolaire.

Pour comprendre quelque chose à ce qui va suivre, il faut se rappeler la mentalité de cette époque et le rôle qu'a joué Mgr Paquet dans la vie intellectuelle de ce temps-là.

La crainte de l'intervention de l'État dans certains domaines comme l'éducation et la bienfaisance était devenue une véritable obsession et elle explique, en grande partie, notre retard dans ces domaines. Ce n'est qu'un peu plus tard, en 1922 si je ne me trompe, que la Législature de Québec osera offrir aux collèges classiques une subvention que tous d'ailleurs n'accepteront pas. La réaction fut la même lors de la loi d'Athanase David sur la bienfaisance.

Cette défiance avait inspiré les travaux de Mgr Paquet sur *Le Droit public de l'Église*. Voilà la Bible de ce temps-là. Mgr Paquet était sacro-saint, tabou, intouchable. Il a été le principal instaurateur du thomisme au Canada et ce fut son grand mérite.

Dans son *Droit public*, il s'était montré le plus intrégriste et le plus réactionnaire possible. Toute une génération en a subi l'influence.

Le P. Marion avait choisi d'étudier « Le Problème scolaire » pour la thèse qu'il devait présenter à Rome, à l'occasion de son examen *ad gradus*. Il y traitait surtout des Droits respectifs de l'Église, de l'État et des parents en éducation. Son volume représentait une somme considérable de travail.

Malheureusement pour lui, quand il avait voulu fixer les limites de l'intervention de l'État en matière d'éducation, il s'était heurté à Mgr Paquet. Il n'avait pas hésité à l'attaquer de front. Il avait même consacré un chapitre à le démolir de fond en comble. Quand son volume parut, le Cardinal Bégin, Mgr Paquet et l'Université Laval crièrent au scandale. La cause fut portée devant le Délégué apostolique. Entre temps, le P. Joseph Lalande, s.j. et Henri Bourassa se déchaînaient contre nous. Ce dernier, dans une conférence à la salle St-Sulpice s'était même jeté à genoux, demandant aux religieux de ne pas introduire l'État dans l'éducation !

Université McGill
Université de Montréal

Yvan Lamonde
Benoît Lacroix

Lafrance, G., *La philosophie sociale de Bergson, Sources et interprétation*, coll. « Philosophica », Ottawa, Éditions de l'Université, 1974, 148 pages.

Jean Goulet

Volume 3, numéro 1, avril 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203044ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203044ar>

[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

Goulet, J. (1976). Lafrance, G., *La philosophie sociale de Bergson, Sources et interprétation*, coll. « Philosophica », Ottawa, Éditions de l'Université, 1974, 148 pages. *Philosophiques*, 3 (1), 81–92. <https://doi.org/10.7202/203044ar>

ÉTUDES CRITIQUES

LAFRANCE, G., *La philosophie sociale de Bergson, Sources et interprétation*, coll. « Philosophica », Ottawa, Éditions de l'Université, 1974, 148 pages.

par Jean GOULET

Rien ne ressemble à l'homme d'hier comme l'homme d'aujourd'hui. Et pourtant quelque chose est tout autre : le paysage, le langage peut-être ? Tout, dirait-on, est à refaire. C'est après qu'on a dit que Bergson fut grand, puis qu'il est dépassé, qu'il faut le réintégrer — chaque jour un peu différemment — dans notre attention et nos expériences.

Je ne saurais faire de ce livre une analyse critique qui aurait l'air de se vouloir tant soit peu exhaustive. On aura bien vu, en le lisant, qu'il est plutôt fait d'observations et de notes pouvant servir à une étude interdisciplinaire de philosophie sociale. Je présenterai donc plutôt ici des remarques critiques, se rapportant à la forme et au fond.

1. Outre que le style de l'ouvrage, par endroits, est négligé, le plan proposé, lui (cf. *Avant-propos* et *Introduction*), est déroutant. On croirait d'abord l'avoir aperçu sous la forme d'objectifs, au nombre de *quatre* : éléments, sources, interprétation, essai d'épistémologie comparative. L'ouvrage, par contre, est divisé en *deux* parties (la première ne comptant que pour un dixième des deux mises ensemble), et ces deux parties ne réfèrent en rien, comme telles, aux quatre objectifs. La *Table des matières* loge, en première partie, des « instruments » de la vie sociale sous l'enseigne des « fondements » de celle-ci, et oublie de mentionner le titre de la deuxième partie, laquelle n'est qu'une reprise du titre de l'ouvrage, et qui à son tour se subdivise en quatre chapitres dont les intitulés ou les titres des sections ne font rien de plus que de correspondre à des ouvrages ou à des parties d'ouvrages de Bergson. Finalement, on a sous les yeux un appareil qui ne

saurait se justifier autrement que de façon très artificielle, et qui, paraissant ne rien informer, ne nous informe pas non plus de grand-chose. Il faudra aller au fond, plutôt qu'à la forme, pour savoir de quoi il s'agit et comment cela se tient.

2. Or ici l'ouvrage se révèle d'une étonnante inégalité. Certains chapitres, certaines sections, nous instruisent, poussent quelque chose en avant. D'autres, à peine.

a) *L'Introduction*. — Un ouvrage sur « la philosophie sociale de Bergson » suppose évidemment connu de nos jours, même trop, le bergsonisme. Que viennent alors faire, dans les propos importants et décisifs d'une *Introduction*, servis sans aucun apprêt, des clichés délavés comme l'épisode du Damas spencérien : « cette philosophie qui lui réservait une surprise... », une « durée » qui ne fait plus monter d'images à nos esprits, et jusqu'au barbare « se faisant » ? Si l'on veut encore, après soixante-quinze ans de bon et de mauvais bergsonisme, « introduire » vraiment à une « philosophie sociale de Bergson », il faudrait le faire, par respect pour Bergson lui-même, d'une façon qui soit plus exigeante, plus « difficile ». On n'introduit donc vraiment à quelque chose ici que lorsqu'on évoque le contexte sociologique où apparaissent les noms de Durkheim, Lévy-Bruhl et Mauss, ou l'école anthropologique anglaise. Mais le lecteur commence déjà aussi à déplorer qu'à cause d'une certaine alternance de facilité et d'effort, on n'amorce pas résolument, pour ensuite l'entretenir vigoureusement tout au long de l'ouvrage, la problématique difficile et impérieuse du rapport entre l'*idée* et le *fait*, qui est la croix de l'épistémologie, et dont Bergson a dit des choses éclairantes, par exemple dans *L'Évolution créatrice*¹ et dans *La Pensée et le mouvant*².

b) *Les trois premiers chapitres*. — La pensée de Bergson, par le côté intuitif et moniste qui la caractérise, forme un tout indissociable³. N'ayant, comme toute philosophie « digne de ce nom », cherché à dire « qu'une seule chose »⁴, elle est suspendue à une volonté d'unité qui la rend évanescence, c'est-à-dire au

1. Cf. *L'Évolution créatrice*, p. 187-271 (653-725).

2. Cf. *La Pensée et le mouvant*, p. 229-237 (1433-1440).

3. « (...) monisme de la substance, ... dualisme de la tendance », rappelle à juste titre l'auteur, en citant l'expression de Jankélévitch (p. 125), et parlant à son tour d'une « philosophie du plein » (p. 46).

mieux « imaginable » (l'image est dans ce cas médiatrice) et même alors pénible, parce que toujours insécable. Ces choses sont bien connues. Mais c'est dire alors que, contrairement à l'idée aventureuse qu'on peut s'en faire, il n'y a pas à découper en elle de provinces nettement « plus » spécifiques que les autres. Bergson, écrivant à William James en 1908, donc après *L'Évolution créatrice*, jugeait bon de rattacher *tout* le cheminement de sa pensée à l'*Essai*, qu'on serait bien tenté de considérer aujourd'hui comme une oeuvre de jeunesse :

J'ai résumé dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, dit-il, (et il en précise les pages), (les) considérations sur le temps scientifique (...) qui déterminèrent mon orientation philosophique et auxquelles se rattachent toutes les réflexions que j'ai pu faire depuis...⁵.

Les Deux Sources ne marque donc pas la moindre rupture avec les propos soi-disant légers et sociaux du *Rire*, avec les exemples de l'*Essai*, avec l'austérité hermétique de *Matière et mémoire*, ou avec les trompeuses métaphores de *L'Évolution créatrice* (où par exemple, p. 225, le *voulu* est assimilé au *vital*). De même, s'il fallait se désenchanter un peu, Bergson lui-même nous a prévenus qu'il n'y a pas lieu de voir dans *Les Deux Sources* un ouvrage isolé, pour cela peut-être que la lecture en apparaîtrait plus facile... :

J'ai été extrêmement frappé, confiait-il à Jacques Chevalier, en avril 1935, à propos de son « Bergson » (1926, 1934), de la manière dont vous aviez prévu le développement de ma doctrine, (...) (à quel point vous aviez) vu que la morale telle que je la conçois ne doit pas être traitée comme quelque chose d'isolé⁶.

Et à Floris Delattre, en décembre de la même année :

(Dans) un livre comme *L'Évolution créatrice* ou *Les Deux Sources*, l'image intervient le plus souvent parce qu'elle est indispensable, aucun des concepts existants ne pouvant *exprimer* la pensée de l'auteur, et l'auteur étant obligé de la *suggérer*⁷.

4. *L'intuition philosophique*, dans *P.M.*, p. 122-123 (1350).

5. *Écrits et paroles*, tomes 11, p. 295.

6. J. CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959, p. 22.

7. *Mélanges*, p. 1526.

Pour ce même genre de raisons, donc, la philosophie sociale de Bergson n'est pas toute contenue, à toutes fins utiles, dans *Les Deux Sources*, comme pourrait le laisser croire le traitement léger qu'on fait ici au reste de l'oeuvre, en vue pourtant de dégager les « éléments » et les « articulations » de cette philosophie. Quand donc on annonce qu'on va l'exposer cette philosophie, en chercher les sources, et faire tant même que l'interpréter, il ne faut pas glisser prestement sur « l'écllosion vitale de la société » et sur « l'intelligence pratique » bergsonienne ; écrire quelques pages sur Bergson et « le langage », la « liberté », *Le Rire* ; passer sans plus *Matière et mémoire* (où Bergson, dans des propos, je le sais, d'une difficulté désespérante, oppose précisément le « physique » au « moral », au moral tel qu'il l'entend déjà)⁸ ; négliger encore cet oublié de toujours qu'est *L'Énergie spirituelle* (« Supérieur est le point de vue du moraliste »), et jusqu'à *La Pensée et le mouvant* (v.g., le caractère phénoménologique de la vérité aperçu à travers le pragmatisme de James) ; — pour consacrer ensuite les trois quarts de son analyse (elle tirera alors forcément le bergsonisme moral du côté sociologique) au seul ouvrage de Bergson qui « dit » exposer sa pensée morale.

Prenons le cas du *Rire*. À première vue, il n'a rien de particulièrement semblable à l'*Essai*. Or il en est inséparable, car l'*Essai*, je le veux bien, traite expressément de la liberté, mais faut-il pour cela oublier (cf. *Le Rire*, p. 60) que « tout le sérieux de la vie lui vient de notre liberté » ? On dira : « Très bien, mais *Le Rire*, ce n'est tout de même pas la morale de Bergson ! » Attention, c'est lorsque Bergson *s'implique* qu'il est le plus présent, non dans le discours qui le déploie⁹ et qu'il appelle alors volontiers « dialectique »¹⁰.

Et l'*Essai* alors ? Attention encore : qui a pu lire sans s'émouvoir les propos (qu'on croirait badins) sur la « tristesse » et le « néant » auquel elle « aspire » (p. 8) ? Et puis, aux pages 28 et 29 de l'*Essai*, vous trouveriez défini l'*élan vital*, d'une ma-

8. Cf. *M.M.*, en rappel, dans le résumé de l'ouvrage, p. 254 (357).

9. Cf. *L'Intuition philosophique*, v.g. la « complexité de la doctrine ».

10. Cf. *L'Évolution créatrice*, p. 239 (697). Dans *Les Deux Sources* (71-72) 1935-1036) il dira : « (Au) lieu de penser à du nouveau, qui s'est emparé de l'ancien pour l'englober dans un tout imprévisible, nous aimons mieux envisager l'ancien comme une partie de ce tout, lequel aurait alors virtuellement préexisté (...) ».

nière qui éclaire singulièrement le premier chapitre de *L'Évolution créatrice*, par opposition à l'attraction newtonienne, et aux côtés mêmes de l'élan « moral » de la liberté, cette fois par opposition à l'attraction du plaisir... Sur quoi Bergson conclut :

Dans le monde moral comme dans le monde physique, l'attraction sert à expliquer le mouvement plutôt qu'à le produire.

Ces remarques suffisent à dire pourquoi l'auteur, dans les trois premiers chapitres de son ouvrage, qui enjambent d'ailleurs de onze page sa *Deuxième Partie* et qui n'en comptent pourtant en tout que vingt-deux, ne peut que laisser insatisfait un lecteur curieux de connaître d'abord la pensée sociale de Bergson qui se donne dans son oeuvre de façon implicite et virtuelle.

c) *Les trois derniers chapitres.* — Les critiques que j'ai formulées jusqu'ici sur le fond du premier quart de cet ouvrage ne veulent aucunement insinuer que l'auteur connaît mal la pensée de Bergson : tout son livre démentirait une telle prétention. Mais elles veulent dire qu'il aurait mieux fait, à mon avis, en exposant la philosophie sociale de Bergson, de consacrer autant de soins aux fondements psycho-métaphysiques de cette philosophie, qu'à l'ouvrage spécifique (*Les Deux Sources*) qui s'y adonne par le détail. Au lieu de prendre pour acquis que Bergson « a dû » (p. 11), en rédigeant *Les Deux Sources*, s'inspirer des sociologues de son époque (W. Stark met ceci en doute pour le cas de Durkheim), il aurait pu en faire l'hypothèse, procéder avec eux, comme il le fait dans un deuxième temps, sous le mode comparatif, et en tenant sans doute mieux compte des prédécesseurs philosophes, et alors, dans une troisième partie, faire en clair un acte philosophique distinct, où seraient apparus : (1) toute la problématique des sources, autrement élargie qu'elle ne l'est ici ; (2) un effort effectivement réalisé — et plus modestement déclaré — de réinterprétation du bergsonisme, si d'aventure la chose avait paru s'imposer et (3) une contribution, à son tour vraiment effective, à l'élucidation du problème infiniment complexe des rapports entre la science et la philosophie. On s'aperçoit, de ce point de vue, ce qu'aurait pu être la conclusion de l'ouvrage, au lieu du mince rappel d'intentions qu'elle est maintenant. L'auteur savait d'ailleurs très bien combien était épineux cet objectif qu'il poursuivait en dernier ressort. Car il écrit à deux reprises, au commencement (p. 11) et à la fin

(p. 135), que la réflexion de Bergson, lorsqu'elle se confrontait avec le « climat intellectuel de son époque », ne pouvait manquer de rester « celle d'un philosophe avant tout préoccupé par une méthode et une visée qu'il jugeait propres à l'activité philosophique dont il voulait faire l'auxiliaire de la science »¹¹. Le défi était de taille, et, pour peu qu'on y crût, combien philosophique ! Il reste encore à relever.

Pourtant les pages (41-135) qu'écrivit monsieur Lafrance sur *Les Deux Sources*, en manière de lecture sociologique, constituent un remarquable apport au rapprochement du jour où ce défi-là pourra, si on le veut bien, être relevé. Il y a longtemps qu'on aurait dû s'y attaquer¹². N'importe, on revient depuis peu, puisque la philosophie a droit elle aussi à ses béguins, d'une désaffection compréhensible à l'égard du bergsonisme, et il y a lieu d'espérer qu'on va encore relire Bergson sérieusement, comme un « philosophe digne de ce nom » qu'il faut préserver, non seulement par rapport aux sciences de la nature¹³, mais aussi pour sa contribution aux sciences humaines, préoccupés que nous sommes maintenant, comme il l'a toujours été, d'une meilleure « qualité » de la vie et de « la libération pour tous »¹⁴.

Il est en effet rassurant qu'une moitié de notre « frénésie » nous ramène aujourd'hui à la philosophie du « bon sens » ; à la recherche d'une vie « plus simple » ; à la critique des pouvoirs abusifs de la communication, de la propriété et de la bureaucratie¹⁵ ; à un plus grand souci des exigences de la nature « naturée », parallèlement à un indéniable élan religieux vers le principe qui l'informe, la dirige peut-être, avec un respect infini dont il serait seul capable...

Ces questions, l'auteur les agite ou serait sur le point de les agiter, à propos de Bergson, et en remontant à l'époque où la

-
11. P. 11. Je ne suis pas sûr que Bergson eût prisé cette façon de qualifier son « activité philosophique ».
 12. On l'a fait à une demi-douzaine de reprises depuis la publication des *Deux Sources*, en 1932, dans des études qui sont rapportées, par l'auteur, en bibliographie.
 13. Cf. P.A.Y. GUNTER, editor, *Bergson and the Evolution of Physics*, the University of Tennessee Press, 1969.
 14. *Deux Sources*, p. 329 (1238). À propos de la « qualité » de la vie, cf. *ibid.*, p. 80 (1042), 316 (1228) et 319 (1230).
 15. C. *Deux Sources*, p. 71. (1935) : « La nature, qui a voulu des sociétés disciplinées, a prédisposé l'homme à cette illusion ».

sociologie les a posées, en tout cas de façon positive. Il connaît cette sociologie, et je le laisse m'y acheminer, m'en instruire. Car c'est ainsi, je crois, qu'aujourd'hui, avec autant de modestie que de franchise, il nous faut entrer ensemble en dialogue, si nous ne voulons pas être noyés dans la « loquacité » énorme dont nous sommes devenus capables.

Je laisse à des sociologues de métier le soin de décider si l'appellation de « structures » et de « fonctions » peut s'appliquer, aussi nettement que l'auteur le fait ici, à des parties presque détachées des *Deux Sources*. De même, il y aurait lieu de ré-examiner point par point la comparaison instructive que l'auteur conduit, avec beaucoup de succès, et pour cause, entre les divers aspects de la société close, selon Bergson, et ce que la sociologie d'alors en dit : obligation, société, individu, nature, instinct de guerre, fabulation, fonction sociale de la religion, etc., et qui, il faut bien le reconnaître avec lui (cf. chap. VI), débouchent, quand il s'agit de Bergson, sur un traitement de l'action morale où les faits paraissent cette fois « dépassés » (p. 119) dans une vision « mystique » difficile à raccorder avec la sociologie positive.

Mais justement, ici encore on aurait aimé que l'auteur violente un peu la question, et, en ne se contentant pas seulement de dire que « les considérations (de Bergson) sur la société ouverte témoignent clairement d'une réflexion inspirée par l'évolutionnisme et la tradition spiritualiste », demande péremptoirement ce qu'il en est au juste du « clos » et de « l'ouvert », d'une façon qui contraigne, ou Bergson ou les sociologues, à défendre la validité de leur discours. Car, un bergsonien le sait, c'est jusqu'au bout que Bergson, lui, croit devoir ébranler l'hégémonie soi-disant indiscutable des faits bruts¹⁶. Ou plutôt, s'il paraît dépasser les faits, c'est que, à la suite de Maine de Biran, de Ravaisson et de Lachelier, pour qui l'homme se meut dans l'absolu, il a voulu les dépasser, sans cesser un instant de s'appuyer sur eux, d'une façon bien à lui qui s'appelle précisément le bergsonisme. On ne saurait jouer indéfiniment avec le destin de l'homme ; et l'homme aurait raison de refuser que ces sciences,

16. Cf. *L'Évolution créatrice*, p. 195 (660) : « À première vue, il peut paraître prudent d'abandonner à la science positive la considération des faits ».

qu'on dit « de lui », se le donnent en entier pour objet après qu'elles ont *convenu* qu'elles devaient méthodiquement le traiter comme une chose, et son idéal moral, comme une chose encore.

Si, par contre, l'émotion (telle que la comprend ici Bergson) est le ressort de la morale bergsonienne, il faut choisir : ou bien cesser de parler, sans s'émouvoir, des héros, du mysticisme, et du supplément d'âme qu'appelle la cité technique, ou bien cesser de croire en la pure positivité qui, elle, pour être comprise, requiert qu'on ne s'émeuve jamais. Ce qui caractérise alors le bergsonisme, c'est qu'il remet précisément en question la nature du dialogue que les hommes peuvent tenir sur la positivité, dont à leur tour dépendent l'épistémologie comparative et l'interdisciplinarité.

Mais revenons un moment en arrière, et prenons comme exemple le problème apparemment le moins mystique de ceux dont parle Bergson dans *Les Deux Sources* : celui de la justice¹⁷. En nous ramenant à Spencer, qui est une des sources oubliées du bergsonisme, et à son temps, qui est celui où les sociologues faisaient encore de la philosophie, il nous aidera à mieux voir ce qu'il en coûte philosophiquement d'opter clairement pour la pure positivité. Nous en serons alors, je crois, ramenés à comprendre pourquoi, comme le dit si bien l'auteur, « (le) dualisme est partout présent dans le bergsonisme »¹⁸, pourquoi le bergsonisme est essentiellement une médiation, et quelles conditions cette médiation posera toujours au dialogue entre la science et la philosophie.

Il n'y a pas de doute que Herbert Spencer (1820-1903) a été mû par un sentiment de révolte et son sens de la justice pour consacrer à la philosophie, comme il l'a fait, tous les instants et tous les efforts de sa longue carrière. L'atteste d'abord le court article qu'il publiait sur les « lois d'assistance sociale », dès l'âge de 16 ans¹⁹. De même son premier ouvrage, *Social*

17. « Toutes les notions morales se compénètrent, dit Bergson, mais il n'en est par de plus instructive que la justice (...) ». *Deux Sources*, p. 68 (1033).

18. P. 11. — « Nul exemple, dit Bergson, ne montrera mieux que celui-ci la double origine de la morale et les deux composantes de l'obligation ». *Deux Sources*, p. 81 (1043).

19. « Poor Laws », dans *Bath and West of England Magazine*, mars 1836, p. 81-83.

Statics (1850), repris en 1892, est un vibrant essai de morale sociale, axé sur le concept de liberté. Tout son projet, enfin (cf. *Autobiography*, vol. II, p. 314) est suspendu aux *Principes d'éthique* (1879-1892) par lesquels il clôt les dix tomes de la *Philosophie synthétique*²⁰.

Ici, la justice reçoit un traitement si privilégié qu'il est difficile de penser que Bergson a pu ignorer cet « exemple », quand il s'est agi d'en trouver un pour le premier chapitre des *Deux Sources*. En tout cas, l'hypothèse est fort plausible si l'on veut en croire John Dewey, d'après qui « plus on examinera l'arrière-plan spencérien du bergsonisme, plus les points qui sans cela resteraient obscurs dans le bergsonisme deviendront intelligibles dans leur arrangement et leur intention (...) »²¹.

Pour Spencer (dont le tout premier des *Premiers principes* est le caractère « *inconnaissable* », quoique vraisemblable et alors mystérieux, de tout ce qui n'est pas lié comme tel à une perception), la justice se trouve déjà présente, à titre rudimentaire, dans cette chose *en partie* mauvaise qu'est la vindicte des primitifs. Le ressort de cette vindicte est la recherche d'un *équilibre* : et, de fait, il arrive parfois que l'équilibre se réalise, mais c'est le contraire, c'est-à-dire le mouvement et sa tendance, qui se produit le plus souvent²². L'équilibre souhaité, et reconnu par lui comme le seul objet « concevable » d'une vie en société, Spencer le voit réalisable, au-delà des temps de prédation et de guerre, à son époque même, dans cette révolution industrielle, qui, avec la *rationalité*, ne saurait manquer d'apporter la *paix* au monde. C'est *cette paix-là* qui pour lui est la justice. La géné-

20. 1 : *Premiers principes* ; 2-3 : *Principes de biologie* ; 4-5 : *Principes de psychologie* (dont Bergson fera un commentaire dans ses cours au Collège de France) ; 6-8 : *Principes de sociologie* ; 9-10 : *Principes d'éthique*.

21. John DEWEY, « Un inédit de John Dewey : Spencer et Bergson », édité, présenté et traduit par Gérard Deledalle, dans *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre 1965, p. 333.

22. Cf. *The Works of Herbert Spencer*, Osnabrück, Otto Zeller, 1966, Vol. 9, *The Principles of Ethics*, I, p. 369 sq. Les propos de Spencer pourraient être ici rapportés presque point par point à ceux de Bergson ; entre autres l'idée bergsonienne de compénétration des notions morales, dans le cas de la notion de justice (D.S. p. 68), semble venir en droite ligne de celle de « mélange de bien et de mal » par laquelle Spencer aborde le problème de la justice (p. 369). L'espace manque pour évoquer seulement les « inductions éthiques » et références « sociologiques » que fournit Spencer.

rosité, l'humanité, n'y ajoutent littéralement rien²³. Elles sont des cas particuliers de la sympathie qui surgit automatiquement de relations entre semblables.

Il est aisé de comprendre que cette justice, que Spencer retrace dans la société animale, dont il fait ensuite un sentiment, au niveau de l'homme, puis une idée qui est à peine plus qu'un sentiment, trouve sa « formule » dans une liberté individuelle définie comme un « droit de faire tout ce qui n'empiète pas sur le droit d'autrui²⁴ ». Le reste des quelque 260 pages que Spencer consacre à la justice, au deuxième tome des *Principes d'éthique*, n'est rien de plus qu'une analyse des divers droits spécifiques de l'individu, face aux « autres », et des limites que l'État doit éviter de franchir pour respecter ces droits. Rien d'inconnaissable ici, ni même de difficilement concevable, mais tout le bonheur qu'on peut attendre d'une « statique sociale » annoncée trente ans plus tôt. Ce qu'on apprécie, chez le philosophe sociologue qu'est Spencer²⁵, c'est la franchise avec laquelle, en occupant soi-disant tout le champ possible de la rationalité, il fonde le droit de l'homme à être un animal heureux ; heureux parce que capable de se « représenter » tel ; et capable de rien de plus que cela, au plan de la pensée, parce que pour lui *penser* : « to think », *c'est conditionner* : « is to condition »²⁶.

C'est de cet homme-là, dit encore très franchement Spencer, que la sociologie fait « l'histoire »²⁷, *l'éthique* n'apparaissant alors que comme la condensation des formules de son comportement social en formules plus « re-représentatives » (plus abstraites) de comportement individuel.

Mais c'est aussi ce monisme satisfait de Spencer que Bergson fait éclater, par son « dualisme de la tendance ». Pour Bergson, qui n'aimait pas le mystère, — entendons : « l'inconnaissable », toute sa philosophie étant au contraire inspirée par la certitude des mystiques qui « sentent en eux quelque chose de meilleur qu'eux »²⁸, et savent qu'il y a certaines forces qui se tiennent

23. Cf. *Principles of Ethics* (I), chap. VII-VIII.

24. *Principles of Ethics* (II), p. 46.

25. Cf. John D.Y. PEEL, *Herbert Spencer, The Evolution of a Sociologist*, London, Heinemann, 1971.

26. Herbert SPENCER, *Works*, Vol. 1, First Principles, p. 55.

27. Cf. *Autobiography*, Vol. II, p. 107, 253.

28. *Deux Sources*, p. 101 (1059), cf. p. 102 (1060).

derrière la (raison)²⁹, — *il y a justice et justice* ; et celle que Spencer a choisi délibérément d'ignorer parce que selon lui « inconnaissable » : la justice « ouverte », « absolue », « intégrale », « la nôtre », celle qui « n'implique ni échanges ni services », qui est « l'affirmation pure et simple (...) de l'incommensurabilité de la personne avec toutes les valeurs », qui « ne comporterait une représentation complète qu'à l'infini », est « un bond en avant, qui ne s'exécute que si la société s'est décidée à tenter une expérience », et dont la méthode consiste à « supposer possible ce qui est effectivement impossible dans une société donnée »³⁰ La référence à Spencer apparaît nettement, en même temps qu'apparaît aussi *une conception toute nouvelle de la liberté*, qui compte changer le monde :

Prenons la liberté, par exemple. On dit couramment que l'individu a droit à toute liberté qui ne lèse pas la liberté d'autrui. Mais l'octroi d'une liberté nouvelle, qui aurait pour conséquence un empiètement de toutes les libertés les unes sur les autres dans la société actuelle, pourrait produire l'effet contraire dans une société dont cette réforme aurait modifié les sentiments et les moeurs.³¹

Il n'en faut pas davantage pour reconnaître ce que j'appellerai le radicalisme de Bergson, là où l'auteur croit voir, lui, « de l'angélisme »³². Si Bergson subordonne la société à la personne et fait de l'homme une « espèce à part », c'est qu'en voyant trop bien que passe la figure de ce monde, et pour respecter l'un des faits sociologiques de l'histoire d'Occident, il s'est impliqué jusqu'à dire qu'il n'est « pas douteux que (...) le passage du clos à l'ouvert (...) soit dû au christianisme »³³ ; jusqu'à oser penser que ce passage n'aurait pas pu « s'accomplir par la philosophie pure »³⁴. Sa prudence philosophique le contraignait à faire de cette audace une interrogation, mais cette prudence ne trompe point, pas plus que ne nous donne le change l'option positiviste d'une grande partie des penseurs au XIX^e siècle. Si la foi chré-

29. *Ibid.*, p. 86 (1047). Remarquer en cela ce qu'il *doit* à Spencer, et ce que, subtilement, il lui *refuse*.

30. *Ibid.*, p. 71-79 (1035-1041), *passim*.

31. *Ibid.*, p. 80 (1042).

32. Page 61.

33. *Deux Sources*, p. 77 (1040).

34. *Ibid.*

tienne est un préjugé — et je crois qu'elle en est un, qui conduit l'esprit à « tenter une expérience » —, il faut voir un peu de quels présupposés aventureux est fait, surtout au XIX^e siècle, le prosélytisme de l'incroyance. La grandeur de Bergson lui vient surtout de ce qu'il n'a pu compter, dans ce temps-là, sur l'appui social ni de l'une ni de l'autre³⁵. Et son isolement ne paraît pas fini, malgré l'attachement qu'on semble parfois avoir pour lui. Ainsi, je ne vois pas bien comment sa pensée sociale peut conserver « toute sa valeur positive et réaliste » pour celui qui dénie à son entreprise philosophique de vouloir « aller plus loin que les (...) sciences », et qui ne reconnaît alors guère plus à cette entreprise que de savoir les « intégrer »³⁶. « Philosophie de la réalité et de la liberté » le bergsonisme ? Je le veux bien, mais encore faut-il, en disant cela, laisser voir un peu qu'on pense à ce qui, aujourd'hui comme hier, rend le bergsonisme suspect : sa passion de vérité.

35. Cf. Étienne GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, 1960, Chap. VI : *Le cas Bergson*, et Chap. VIII : *La revanche de Bergson*.

36. G. LAFRANCE, *La philosophie sociale de Bergson*, *Conclusions*, *passim*.

La philosophie institutionnelle : critique et/ou idéologie?

Présentation

Robert Nadeau

Volume 3, numéro 1, avril 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203045ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203045ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Nadeau, R. (1976). La philosophie institutionnelle : critique et/ou idéologie? Présentation. *Philosophiques*, 3 (1), 93–93. <https://doi.org/10.7202/203045ar>

INTERVENTIONS

PREMIÈRE PARTIE

LA PHILOSOPHIE INSTITUTIONNELLE : CRITIQUE ET/OU IDÉOLOGIE ?

Les premier et deux novembre derniers, la Société de Philosophie du Québec organisait à Montréal, au Cégep de Maisonneuve, un congrès sur « la situation institutionnelle de la philosophie au Québec ». On trouvera, dans le volume 2, no 1 du *Bulletin de la S.P.Q.*, le programme complet et, dans le volume 2, no 2, un ensemble de documents provenant de ce congrès spécial, dont les propositions adoptées par l'Assemblée générale ainsi que les rapports des ateliers de travail qui s'y sont tenus.

En première partie de la rubrique « Interventions », nous présentons les textes des trois participants à une table ronde organisée dans le cadre de ce même congrès. Cette table ronde eut lieu le dimanche 2 novembre, chacun des panelistes devant prendre position sur la question : « La philosophie institutionnelle : critique et/ou idéologie ? ». Cette table ronde, animée par Claude Panaccio du Département de Philosophie de l'Université du Québec à Trois-Rivières, a réuni MM. Jean-Guy Daoust, directeur du Département de Philosophie du Cégep de Maisonneuve, Jean Proulx, du Cégep Ahuntsic et ex-directeur de la Coordination provinciale de l'enseignement de la philosophie au niveau collégial, ainsi que Jean-Paul Brodeur, directeur du programme de maîtrise au Département de Philosophie de l'Université du Québec à Montréal

Robert Nadeau

I. Endoctrinement et politisation dans l'enseignement de la philosophie ou d'un faux-problème

Jean-Guy Daoust

Volume 3, numéro 1, avril 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203046ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203046ar>

[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

Daoust, J.-G. (1976). I. Endoctrinement et politisation dans l'enseignement de la philosophie ou d'un faux-problème. *Philosophiques*, 3 (1), 94–101.
<https://doi.org/10.7202/203046ar>

I. ENDOCTRINEMENT ET POLITISATION DANS L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE OU D'UN FAUX-PROBLÈME

par Jean-Guy Daoust

Une remarque peut nous servir de point de départ. Apparemment on n'endoctrine (ou politise) jamais soi-même. Jamais au grand jamais ! L'endoctrinement, c'est toujours *l'autre* qui le pratique. Identifier cet « autre » est instructif ; il ne s'agit pas, en effet, de l'autre simplement « numériquement », mais d'un autre qui se définit *qualitativement* ; autrement dit, un vis-à-vis dont les idées sont radicalement opposées non pas simplement aux idées qu'on défend, mais surtout au *cadre théorique même* dans lequel celles-ci s'inscrivent, et qui — c'est fondamental — menace, du lieu où il se situe, ce cadre théorique en mettant à jour une divergence fondamentale se situant *aussi* sur un terrain extra-philosophique, à savoir le plus souvent un terrain *politique*.

L'accusation est donc liée assez strictement à un antagonisme *idéologique* important, fondamental.

Le cas du marxisme peut, à cet égard, facilement servir de modèle. S'il ne monopolise pas l'accusation, en effet, sa situation est en tout cas assez exemplaire.

Commençons par l'endoctrinement.

On rencontre d'abord un problème de définition. Celle qu'on en donne constamment dans les débats où surgit l'accusation, — tout en souffrant d'ailleurs d'un flou fort regrettable, mais aussi fort utile !, — révèle assez bien ce qui est en cause : on y parle ordinairement (et pas avec sympathie...) du fait de présenter *certaines* idées de manière *catégorique* et *exclusive*. Par exemple, on n'en aura pas contre le marxisme — grands dieux ! non ! —, on en aura plutôt contre le fait que celui-ci soit présenté comme « vrai » (et le reste « faux »), que sa présentation n'inclut pas sa propre mise en doute, sa propre « mise à distance », et qu'on essaie en plus de *convaincre* de sa justesse.

Que quelqu'un présente le marxisme comme une « philosophie » parmi d'autres, que même il la présente au milieu d'autres en indiquant sa préférence, ça va bien. Mais qu'il le défende systématiquement, le voilà en plein sur la pente dangereuse. Et qu'encre plus il le *pratique* sur quelque objet, le voilà endoctrineur au carré...

Ce qu'on oppose couramment à « l'endoctrinement » est tout aussi instructif. C'est ordinairement quelque chose comme le « pluralisme » : à savoir, présenter plusieurs philosophies, juxtaposées, en ne se permettant pas plus que d'indiquer ses *préférences*.

Autrement dit, la condition d'un « non-endoctrinement », ce semble être une *auto-négation* plus ou moins accusée de tout ensemble d'idées vis-à-vis de lui-même, *i.e.* le contraire même de l'affirmation catégorique d'une perspective donnée : dire tel ou tel ensemble d'idées, mais en le mettant et en le tenant en quelque sorte « à distance » comme un « possible », éviter de pratiquer l'adhésion, ou tout au moins avouer celle-ci comme une manière de faiblesse privée, une préférence, l'intrusion de la subjectivité individuelle dans un univers d'idées impersonnelles, a-temporelles, et « objectives ». Toute cette attitude va d'ailleurs de pair avec une identification de l'objectivité à l'impartialité qu'il serait aussi fort intéressant d'examiner...

Le plus amusant de l'affaire, c'est que les tenants de ce « pluralisme » ne perdent guère une occasion de tenter de convaincre de la justesse de leur point de vue, — qu'ils affirment d'ailleurs de la façon la plus catégorique qui soit, — et qu'ils excluent et anathématisent sans guère de vergogne l'autre point de vue, non seulement faux mais parfaitement pervers d'ailleurs à leurs yeux, répondant ainsi assez bien aux caractères qu'ils prêtent eux-mêmes à l'« endoctrineur »...

Rien de malaisé dès lors à soupçonner que toute cette protestation « morale » cache une opération somme toute assez banale dans le monde de l'idéologie, à savoir une opération d'exclusion qui passe par une manière de « terrorisme idéologique » : tenter d'empêcher une perspective théorique trop radicalement différente — et menaçante — de s'affirmer/exprimer selon sa propre logique et tenter de la récupérer, et

cela non pas en la combattant sur le plan théorique, mais en transportant le débat sur un plan *moral* pour essayer de la *discréditer*, et pour imposer que la discussion se déroule sur son propre terrain. On soupçonne aussi qu'on est, avec ce « pluralisme » et sa parenté, en face d'une idéologie tout aussi dogmatique, « catégorique » et exclusive que ce qu'elle reproche à l'autre. Ce qui peut donner le change, c'est bien sûr l'espèce de « relativisme » qu'elle semble pratiquer ; mais il est lui-même lié à toute une doctrine, dont il n'est qu'une conséquence particulière : le « sujet » *face* à des possibles auxquels il adhère (ou pas) librement et individuellement et qu'il transcende de toute façon, l'idée produit d'une pensée qui reste hors d'elle plutôt que produit social, etc. ; et cela en faisant évidemment abstraction des déguisements tellement courants que revêt ce pluralisme, ce qu'on pourrait appeler le « pluralisme numérique » : Bergson, Merleau-Ponty, Descartes, Mounier et le jeune Marx, par exemple, ou (qui de nous n'a pas connu ça!) une grille thomiste opposée à une grille pyrrhonienne... On soupçonne enfin bien sûr que la « permissivité » dont s'enorgueillit ce « pluralisme » est surtout un leurre : juxtaposer une bien solitaire critique de l'idéologie dominante et un exposé de quelque forme de cette idéologie dominante, dans toute sa masse, c'est pratiquer une concurrence bien déloyale...

En fait, si on définit l'endoctrinement par les trois caractéristiques mentionnées plus haut, — volonté de convaincre, exclusion du véritablement autre et dogmatisme par rapport à cet autre, — il faut bien dire que *toute* philosophie et *tout* enseignement de la philosophie sont endoctrinement. Et donc que cette fameuse question de l'endoctrinement n'est qu'un faux problème.

Est-ce à dire qu'il n'y a pas de problème du tout ? Non pas. Mais que pour le trouver, il faut déplacer la question. Pour qu'il y ait véritablement endoctrinement, il me semble qu'il faut qu'un discours s'appuie de façon massive, bien que plus ou moins masquée, sur des facteurs parfaitement extra-théoriques, à savoir des méthodes d'intimidation par exemple, convaincre par la menace d'une exclusion sociale, faire jouer quelque pression de groupe, etc. Des phénomènes de ce genre peuvent probablement se dénicher ici ou là dans l'enseignement

de la philosophie au Cegep, mais sous des formes marginales, secondaires ; nulle part, bien sûr, on n'échappe aux phénomènes de pression sociale ou de pression de groupe ; mais de là à ce qu'ils jouent de façon dominante, il y a une marge... Et notons, en passant, que ces phénomènes ne sont liés intrinsèquement à aucune perspective théorique ou idéologique particulière, que c'est une situation tout extra-théorique — des rapports de force collectifs — qui les rend possibles et opérants, et que, dans le présent contexte au Québec, les orientations théoriques les plus susceptibles de céder à la tentation de l'endoctrinement ne sont peut-être pas celles où, par une manoeuvre qui frise précisément l'endoctrinement, on prétend le plus souvent voir ce dernier...

Le véritable problème est bien plutôt ailleurs, et il s'agit d'un problème de *pédagogie* : comment assurer la *qualité théorique* des cours de philosophie au Cegep, compte tenu de l'âge et de la préparation antérieure des étudiants ? Comment faire pour que l'inévitable et nécessaire vulgarisation n'y devienne pas catéchisme simpliste ? Comment faire pour y respecter raisonnablement les règles de base du travail théorique, — justification rationnelle, mise à jour des présupposés d'une thèse et de tout l'ensemble des démarches sur lesquelles elle s'appuie et sans lesquelles elle n'est tout au plus qu'objet de croyance, — cela compte tenu de la complexité et du caractère souvent « abstrus » et apparemment tellement « loin de la vie » de ces démarches en philosophie ? Le problème, ce n'est pas celui de l'endoctrinement, c'est celui du *simplisme*. Et il est autrement grave, car il met en cause toute la raison d'être de l'enseignement de la philosophie au Cegep : donner à chacun des moyens de remise en question et de critique de ce dont traite la philosophie et qui constitue le tuf même des idéologies. Si l'enseignement philosophique n'arrive pas à dépasser le pur niveau idéologique (au sens étroit et péjoratif du terme) et à montrer ce que laisse immergé l'iceberg, à quoi sert-il ?

Mais ce problème ne concerne ni le marxisme ni aucune autre tendance en particulier : il les concerne *toutes*. Et — tiens ! tiens ! — ce n'est pas un problème moral, c'est un problème *pratique*...

Si on passe à l'autre aspect de la question à traiter, la

« politisation », on se retrouve en présence d'une situation analogue à la précédente : ici aussi, c'est « l'autre » qui « politise » ; avec cette particularité que cet autre, qui dans le contexte actuel est bien sûr le plus souvent « marxiste » (mais qu'est-ce qu'un marxiste ? !), c'est celui qui parle *trop* de quelque chose, à savoir de « politique ». L'accusation, autrement dit, semble liée à la présence d'un « ingrédient » supposément hétérogène. L'expression en effet marque une *action*, celle d'introduire un corps étranger, en l'occurrence la (ou le) politique, dans quelque chose qui en serait intrinsèquement vierge. Politiser, c'est ainsi adultérer, dénaturer, empoisonner. Et voilà qu'on retrouve l'idée d'une *perversion* et le renvoi à un terrain « moral ».

Ici aussi, bien sûr, c'est toute une doctrine qui commande et sous-tend l'accusation. Une doctrine qu'on pourrait décrire grossièrement comme suit. Elle est d'abord *métaphysique* : toute chose y est pensée sur le modèle de la *substance*, *i.e.* comme ayant sa nature en elle-même, hors des autres, comme gardant en quelque sorte toujours son « quant-à-soi ontologique » ; le philosophique, pensé lui-même sur ce modèle, apparaît ainsi *tout autre* que le politique, *i.e.* non politique par essence ; si bien que si politique et philosophique peuvent interagir, ce sera à la manière de deux individus, *i.e.* en s'influençant mutuellement, ce qui suppose précisément indépendance et séparation fondamentales, extériorité mutuelle. Elle est aussi *idéaliste* : l'idée, et a fortiori la philosophie, y est le produit du sujet en tant que sujet, et son efficace passera strictement par l'appel aux consciences ; si bien que le lien du philosophique au politique revêtira là — du moins dans sa forme pure, selon l'essence — une forme assez spéciale : il sera à sens unique, le philosophique devant influencer le politique en le *jugeant*, mais le politique n'intervenant jamais *de droit* dans le philosophique, parce que n'ayant pas qualité pour le juger ; il prendra une teinte doucement platonicienne, le philosophique ayant mission de juger le politique pour l'appeler à sa hauteur, mais *du dehors*. Autrement dit, jamais on n'y admettra que le philosophique puisse être un des hauts-lieux du politique, *i.e.* que le lien du politique au philosophique puisse en être un *d'intériorité*. On suppose toujours, au contraire, une transcendance du philosophique face au politique, du moins quant à l'essence, bien sûr, puisqu'on sera bien

prêt à admettre que la réalité, elle, se prête malheureusement à l'accident...

Bien sûr, il faut remettre en question ces présupposés et réaffirmer qu'au contraire toute philosophie, par essence, est *aussi* politique, que toute philosophie a *aussi* rapport à la détention et au partage inégal du pouvoir et des privilèges dans une société, qu'elle est *aussi* et *par essence* le lieu où se forgent les instruments de base du combat idéologique pour ou contre les rapports sociaux existants.

Dans cette perspective, on comprend facilement que l'accusation de « politisation » soit le plus souvent servie — chaude bien entendu ! — au marxisme. Car la pensée marxiste étale un lien *essentiellement OUVERT* avec la politique, et cela *par principe*. Et c'est en cela (entre autres...) qu'elle se révèle tellement menaçante pour les autres philosophies. Le marxisme en effet ne fait pas *le choix* de s'articuler au politique, ce qui le placerait (au grand avantage des idéologies régnautes !...) du côté du *particulier*, donc du *contingent* et de l'*électif*. Il se pose au contraire, comme une proposition *universelle*, que *toute* philosophie est *de droit* un des lieux essentiels du politique : non pas qu'elle s'y ramène, mais que par essence elle est *aussi* et *de part en part* (et non pas seulement dans quelque-une de ses « parties ») politique, lieu de lutte idéologique, lutte de classes au sein de la théorie. Et en cela, il remet radicalement en cause toutes les philosophies idéalistes, en les menaçant dans leur flanc même.

D'où la nécessité absolue pour ces dernières de neutraliser son action, et ce — c'est la seule façon — en partant du terrain idéaliste. C'est, par exemple, l'accusation de « politisation ».

Mais celle-ci apparaît dès lors, d'une part, comme une pure pétition de principe ; en reprochant d'introduire dans la philosophie quelque chose qui lui est *étranger*, elle prend ainsi pour acquis que philosophie et politique sont pour l'essentiel indépendants l'un de l'autre ; or, c'est justement ce qui est en question et ce que le matérialisme n'admet pas, tout au contraire ; d'autre part, comme une opération de terrorisme idéologique, l'accusation cache en effet son postulat essentiel en

le prenant pour acquis, en le traitant comme self-évident, pour mieux transposer, conséquemment, toute la question sur le terrain moral (le sien...), aux fins de *stigmatiser* « l'autre » philosophie.

Est-ce à dire, ici aussi, qu'il n'y a pas de problème du tout ? Non, bien sûr. Seulement que le problème est ailleurs et qu'il a de toutes autres dimensions.

Le vrai problème, c'est encore celui de la *qualité théorique* de ce qui s'enseigne. La différence n'est pas entre cours « politisés » et cours « non politisés » ; si la philosophie est par essence aussi quelque chose de politique de part en part, alors *tout* enseignement philosophique est politique. La différence est bien plutôt, à cet égard, entre une « politisation ouverte », avouée, et une « politisation » cachée, niée. Et ici, il faut se garder de tout simplisme et de tout manichéisme : car cette politisation cachée ne l'est pas — le plus souvent en tout cas — pour des considérations tactiques conscientes, mais se présente sous le signe de la bonne foi ; car elle *n'est*, et donc ne se cache, qu'aux yeux de « son autre », le marxisme et les pensées qui en sont proches ; à ses propres yeux, elle ne peut être cachée puisque, par principe, elle ne peut même pas *être* tout court...

Reste encore, et cela aux yeux du marxisme même, une différence entre une « politisation » dont les titres théoriques sont solides et une politisation bête, qui ne respecte aucunement la spécificité des disciplines, qui oublie de tenir compte des limites qu'impose le cadre institutionnel, ou même qui confond démonstration et répétition des mêmes formules. Que tout enseignement philosophique soit aussi politique par essence, certainement ! mais encore faut-il pour cela qu'il soit premièrement *philosophique*.

Avec cette dernière différence, on rejoint la question de l'endoctrinement. Le refus de l'endoctrinement, c'est le refus du catéchisme, *quel qu'il soit*, i.e. de la simplification outrancière et non consciente d'elle-même, où n'apparaissent plus que les thèses ou conclusions, séparées de toute l'élaboration théorique qui les fait exister et d'où par conséquent tout véritable savoir est absent, coupant ainsi à la racine toute possibilité de progression.

Et si les cours de Cegep ne sont pas des cours universitaires, cela ne les dispense pas de devoir quand même conserver le souci d'une qualité théorique au moins minimale. Mais alors, *il faut bien le noter*, ce refus et l'accusation qui en est la contrepartie *doivent s'appliquer à l'enseignement de toutes les philosophies*, pas seulement à certaines d'entre elles. Et il faut bien dire que, de ce point de vue, ceux qui catéchisent et « endoctrinent » le plus ne sont pas toujours ceux qu'on pense . . .

Cegep Maisonneuve

II. Par-delà l'idéologie et le soupçon : l'authenticité intellectuelle

Jean Proulx

Volume 3, numéro 1, avril 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203047ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203047ar>

[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

Proulx, J. (1976). II. Par-delà l'idéologie et le soupçon : l'authenticité intellectuelle. *Philosophiques*, 3 (1), 101–109. <https://doi.org/10.7202/203047ar>

II. PAR-DELÀ L'IDÉOLOGIE ET LE SOUPÇON : L'AUTHENTICITÉ INTELLECTUELLE

par Jean Proulx

Si l'on entend par « idéologie » la justification théorique d'une réalité existante, fournie par la « classe dominante », on peut alors affirmer, sans trop de risques d'erreur, que *le thomisme, où plus exactement certains sous-produits du thomisme* (Mgr Grenier interprétant Jean de St-Thomas, lui-même commentateur de Thomas d'Aquin !). *ont joué au Québec, dans les années qui ont précédé la révolution tranquille, le rôle d'idéologie servant à justifier un état de chrétienté.* Un état de chrétienté — qui n'est pas le christianisme — se caractérise, en effet, par une certaine domination de l'Église sur l'État et par l'autorité d'une foi religieuse historique sur les productions culturelles. Dans une telle situation, la culture, c'est-à-dire l'objectivation de l'esprit dans des formes qu'on appelle manières de sentir, manières de penser ou manières d'agir, devient hétéronome. Une culture hétéronome est une culture dominée. Elle est soumise à l'autorité d'une « classe dominante », qui impose ses normes et ses valeurs aux créations culturelles. Dans un état de chrétienté, on ne se surprend nullement de voir le clergé

et l'élite qui s'y rattache imposer leur propre loi aux créations culturelles.

La philosophie institutionnelle n'a pas échappé à cette domination. Elle a connu, comme les autres créations culturelles, l'hétéronomie caractéristique d'un état de chrétienté. Elle est même devenue, dans un tel contexte, le principal lieu idéologique de la chrétienté. Elle a fourni à cette chrétienté sa justification théorique. En ce sens, la philosophie institutionnelle s'était alors largement transformée en idéologie.

Mais la chrétienté est morte et, avec elle, son idéologie (ce qui est différent, notons-le, de la survie du thomisme comme philosophie!). « Feu la chrétienté » pourrait-on dire avec Mounier. Elle devait céder la place à la révolution tranquille des années 60. Le Québec entrait alors de plain-pied dans la civilisation urbaine et industrielle, cherchant à oublier son passé rural et artisanal, comme les sociologues nous l'ont chanté sur tous les tons. Ils nous ont aussi longuement parlé des bienfaits de la sécularisation de la pensée et de l'agir, c'est-à-dire de ce processus par lequel une culture acquiert son autonomie. Pour le dire en quelques mots, nous passions d'une chrétienté hétéronome à une société industrielle qui nous promettait l'autonomie de la culture et des individus.

C'est à ce point-ci que je voudrais reprendre la question qui nous est posée : la philosophie institutionnelle doit-elle être idéologie ou critique ? Examinons donc ces deux possibilités offertes ici à l'enseignement de la philosophie au coeur de la société industrielle dans laquelle nous sommes maintenant plongés.

Si la philosophie institutionnelle emprunte la voie de l'idéologie, il est bien évident qu'elle ne sera plus, comme le thomisme, l'idéologie ou la justification théorique d'un état de chrétienté qui n'existe plus. *Elle sera bien plutôt la justification théorique de la société industrielle avancée* ; elle sera alors l'expression des significations et des valeurs, pour ne pas dire purement et simplement des objectifs, de la classe dominante de cette société industrielle ; elle sera certainement le langage des technocrates de la croissance économique, du progrès technique et de la foi scientifique.

Si la philosophie institutionnelle devient l'idéologie de la société industrielle avancée, c'est de cela qu'elle devient le porte-parole. Et de bien d'autres choses encore. En effet, une philosophie devenue l'idéologie de la société industrielle reflète les valeurs réelles de cette société et masque à la fois la volonté de domination de ceux qui les promeuvent. Une telle philosophie, par exemple, ne voudra reconnaître comme valides que les faits positifs que nous donne la science ; elle pensera probablement la mort de l'homme, d'abord réalisée au coeur de cette société ; elle se justifiera « par-delà la liberté et la dignité », c'est-à-dire dans les méthodes du conditionnement ; elle prônera l'efficacité, la fonctionnalité et la productivité, toutes valeurs de la technocratie régnante ; une telle philosophie transposera à l'école la terminologie de l'usine, elle justifiera peut-être la médecine par la médicalisation de la santé et par l'espérance de vie, elle défendra sans doute le développement en termes de croissance du PNB ; car, pour le technocrate ce qui compte, c'est le résultat mesurable et quantifiable.

Certes, nulle philosophie contemporaine ne prône tout cela à la fois. Mais il me semble que les diverses philosophies positives de l'heure formulent une justification pour l'un ou l'autre de ces aspects de la société industrielle et masquent du même coup la volonté de domination et d'hétéronomie de la technocratie régnante. Je ne suis pas loin de croire, comme Marcuse, que la pensée positive (si bien définie par Auguste Comte dans son *Discours sur l'esprit positif* : questions accessibles à l'entendement ; observation et raisonnement mathématisé ; connaissance utile ; certitude logique ; relativisme) constitue l'idéologie de la société unidimensionnelle ; « cette philosophie a engagé tous ses concepts, affirme-t-il, dans l'état de choses donné et met en doute le fait qu'il y ait une nouvelle expérience possible. Elle se soumet totalement à la règle des faits établis, — il s'agit seulement des faits linguistiques, — mais c'est à la société qui parle ce langage qu'on nous dit d'obéir » (*L'homme unidimensionnel*), Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 201). De même, je retiens volontiers cette phrase de Mikel Dufrenne : « ... la jeune philosophie n'invente rien : avant de penser la mort de l'homme, notre époque la vit » (*Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968, p. 229). Il y a des philosophies « symptomatiques »

qui sont aptes à devenir les porte-parole idéologiques de la technocratie régnante. Ces philosophies peuvent, du même coup, masquer la volonté de domination technocratique et les forces d'hétéronomie à l'oeuvre dans la société industrielle avancée. Si le thomisme a pu être l'idéologie de la chrétienté et de sa vieille hétéronomie, certaines philosophies positives peuvent être l'idéologie de la société technocratique et de sa nouvelle hétéronomie. Je crois, pour ma part, que la philosophie institutionnelle ne doit pas devenir le porte-parole idéologique de la société industrielle avancée, de son pragmatisme et de son hétéronomie technocratique. La fonction de la philosophie n'est-elle pas toujours, en fin de compte, de libérer l'homme de la servitude aux faits établis et de cultiver, non pas son hétéronomie, mais son autonomie ?

La philosophie institutionnelle doit-elle, pour autant, *emprunter les chemins de la critique et devenir, d'abord et avant tout, l'exercice du soupçon* ? Nous avons été hypnotisés par ces maîtres du soupçon que sont, en particulier, Marx, Nietzsche et Freud. Ils nous envoûtent encore. Nous n'avons pas réussi à rompre le charme...

Par surcroît, ce que plusieurs professeurs de philosophie retiennent de ces maîtres, c'est presque exclusivement l'exercice du soupçon, l'entreprise de démythification, la puissance iconoclaste ou encore l'activité de dé-construction. Et plusieurs d'entre eux semblent souhaiter que ce projet négatif de « démasquage de la fausse conscience » devrait devenir le projet de la philosophie institutionnelle elle-même. Réduire les illusions, déconstruire les certitudes ou démasquer la fausse conscience peut et doit être un moment de la démarche philosophique. Socrate a pratiqué l'ironie, mais au service de la maïeutique ; Descartes a mis en oeuvre le doute systématique, mais pour libérer la certitude ; Kant a contesté la métaphysique comme savoir, mais il l'a rétablie comme foi de la raison pratique. Chez eux, il me semble, — et peut-être aussi bien chez Marx, Nietzsche et Freud, — l'entreprise de décomposition et de destruction n'était qu'un moment de la volonté de fondation et de la recherche du sens. Oublier cela, c'est rendre fou l'exercice du soupçon. S'il était permis de démasquer à son tour l'exercice du soupçon, on y découvrirait peut-être cette « volonté de néant » qu'il cache

pour parler comme Nietzsche, ou quelque morbide « instinct de mort », pour emprunter à Freud.

Le soupçon devenu fou, c'est-à-dire coupé de la recherche du sens, elle-même soupçonnée, ce soupçon est peut-être devenu le dernier « opium des intellectuels ». En certains cas, l'école du soupçon pousse très loin sa volonté de néant et sa passion de la nuit nihiliste. C'est Jacques Ellul qui l'a peut-être le mieux caractérisée dans les lignes qui suivent :

... nous avons appris à ne plus faire confiance à rien, à ne plus avoir foi en personne, à ne plus croire en une parole, ni en un sentiment, à ne plus accepter la durée d'une relation, à ne plus admettre qu'il puisse y avoir ni une authenticité, ni une identité de l'être. Nous avons appris que tout bon sentiment exprime seulement une autosatisfaction ou une hypocrisie, que toute vertu est mensonge, que toute morale est fausse, que tout dévouement est vain ou comédien, que toute parole cache la vérité... nous avons appris que seul le mensonge est exact, que seul le meurtre du père est cohérent à l'être, que l'inceste avec la mère est notre plus grand désir, que nous ne sommes jamais désintéressés, que nous sommes irrémédiablement aliénés à l'argent, que nous en ayons ou non, à notre classe, à notre enfance... il n'y a plus d'espérance là où règne le soupçon puisque chaque fois que se formule un possible, une ouverture, un sens, aussitôt fond sur nous la question : de quelle classe ? de quel complexe ? de quelle idéologie ? de quel mythe ? de quel intérêt, dérive cette espérance qui n'est que falsification d'une situation refusée ? (Ellul, J., *L'espérance oubliée*, Paris Gallimard, 1972, p. 55-57).

Par un étrange paradoxe, l'exercice du soupçon à l'égard de la conscience fausse peut faire apparaître une nouvelle conscience fausse. En créant le vide, en réduisant les illusions, en détruisant ou démasquant sens et valeurs, certitudes et espoirs, l'exercice du soupçon devenu morbide a laissé la place nette aux fabricants de sens et aux vendeurs d'espoir, combien plus aliénants. Pendant que le savant professeur réduit l'illusion religieuse, ses étudiants passent à l'astrologie et à la lecture de Rampa. Là ils récupèrent un destin, un rêve, un espoir. Pendant que le savant professeur déconstruit la conscience, ses

étudiants s'en remettent à l'irrationnel, aux magiciens, aux prophètes politiques, aux sectes. Dépossédé de sens et de valeurs, de certitudes et d'espoirs, comment chacun n'est-il pas justifié de s'en remettre au mage ou au sorcier? Et pendant que le savant professeur démystifie le sujet, l'humanisme, la dignité humaine et la liberté, ses étudiants se nourrissent de plus en plus du mépris de l'homme affiché à la télévision, ou dans des petits, très petits journaux du matin.

L'exercice du soupçon devenu morbide ne peut être une voie offerte à la philosophie institutionnelle. Car il ne peut conduire qu'au vide stérile ou encore à de nouvelles formes d'hétéronomie, d'aliénation et de conscience fausse.

Mais alors quel chemin reste-t-il à la philosophie institutionnelle si les voies de l'idéologie et du soupçon ne s'avèrent pas être les siennes? *Une voie me semble toujours lui convenir, c'est celle de l'authenticité intellectuelle.* C'est dans cette direction, me semble-t-il, qu'ont été élaborés les divers programmes de l'enseignement collégial de la philosophie depuis la création des CEGEP. Le plan-cadre de 1970, par exemple, ce souci de l'authenticité intellectuelle en cherchant à éveiller chez l'étudiant des questions fondamentales concernant son vécu, en l'amenant à prendre conscience de lui-même et de son monde, à se critiquer, à reconnaître les exigences de la pensée rationnelle au coeur de sa vie quotidienne.

Pour sa part, le plan-cadre présenté en 1973 cherche à atténuer les aspects sociologisants ou psychologisants du précédent et fait beaucoup moins appel au vécu immédiat de l'étudiant. Il est plus préoccupé de mieux cerner l'authenticité intellectuelle à trois niveaux : le premier est celui de l'éveil des attitudes philosophiques de la distanciation et de l'appropriation de sens ; le deuxième est celui d'une reprise consciente de quelques aspects fondamentaux de l'inquiétude humaine ; le troisième est celui du développement d'aptitudes intellectuelles spécifiques. C'est une autre tentative, me semble-t-il, en direction de l'authenticité intellectuelle. Mais qu'entendons-nous, plus précisément, par « authenticité intellectuelle » ?

Je voudrais, pour clarifier ce concept d'authenticité intellectuelle, que je souhaiterais voir comme « concept régulateur »

de la philosophie institutionnelle, emprunter le détour d'une courte approche de l'existence elle-même. Il me semble, en effet, que de nombreuses philosophies anciennes ou contemporaines tendent à s'accorder sur ce point que l'existence humaine est fondamentalement désir, et j'ajouterais, avec une certaine philosophie réflexive, désir d'être. Si l'existence se dévoile comme désir, elle m'apparaît du même coup comme pouvoir, énergie, « conatus » ou effort pour être, en un mot comme acte enraciné dans le désir. Sur ce point, je crois être fidèle à Ricoeur, affirmant :

C'est ici (dans la saisie de l'ego comme effort pour exister et désir pour être) qu'une philosophie réflexive retrouve et peut-être sauve l'idée platonicienne que la source de la connaissance est elle-même Eros, désir, amour, et l'idée spinoziste qu'elle est conatus, effort. Cet effort est un désir, parce qu'il n'est jamais satisfait ; mais ce désir est un effort, parce qu'il est la position affirmative d'un être singulier et non pas simplement un manque d'être. Effort et désir sont les deux faces de la position du Soi dans la première vérité : Je suis. (Ricoeur, P., *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, p. 53).

Il me semble qu'il faille ajouter à cela une approche de l'existence comme compréhension, ce qu'on pourrait appeler une « ontologie de la compréhension », dans la ligne, par exemple, de Heidegger qui nous montre que l'être de l'être-là est un être de compréhension. L'homme est cet être qui est désir d'être et pouvoir d'être et qui, en définitive, cherche à comprendre son désir et son pouvoir. L'existence est désir, effort et compréhension du sens de ce désir et de cet effort.

*L'authenticité intellectuelle que je souhaite pour la philosophie institutionnelle est, d'abord et avant tout, cette greffe de la raison sur la vie, cette fidélité de l'intelligence envers l'existence. Ce qui implique que l'attitude première de la raison philosophique devrait être celle d'une appropriation du désir d'être, de l'effort pour être et des sédiments de sens vécus par une existence. Comme l'écrit Mikel Dufrenne : « la philosophie ne fait que recueillir de l'homme la question du sens » (Dufrenne, M., *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968, p. 121). La*

compréhension originaire du désir et de l'effort pour être est un mode d'être de l'existence. Il est normal que la première fidélité de la raison philosophique soit de se greffer sur l'existence et de poser comme son mode de connaissance fondamental la compréhension, l'écoute de l'existence, la foi dans l'existence qui se révèle. La formule d'Anselme s'applique ici : *credo ut intelligam*, je crois pour comprendre. L'authenticité intellectuelle réside avant tout dans cette « foi de la raison » à l'égard de l'existence et, donc, dans l'acte d'appropriation du sens.

Cependant, l'authenticité intellectuelle ne peut faire l'économie de la distanciation. La recherche du sens ne peut se passer de la démarche critique. Car les actes et les oeuvres, à travers lesquels l'existence se dévoile, sont ambigus. Un discernement s'impose, une critique est nécessaire. À ce point, et sur la base d'une recherche et d'une restauration du sens, on doit récupérer les méthodes critiques et l'exercice du soupçon. Mais ces méthodes de déchiffrement des signes de l'existence, ces herméneutiques comme dit Ricoeur, sont alors enracinées dans l'acte d'appropriation du sens, greffées sur la compréhension ; la destruction ou la dé-construction n'est qu'un moment de la fondation ; l'exercice du soupçon n'est qu'un moment de l'interprétation et de la réflexion ; la distanciation est au service de l'appropriation de sens ; voilà l'authenticité intellectuelle, cette fidélité de la raison à l'existence, déployée dans les attitudes de l'appropriation de sens et de la distanciation.

N'est-ce pas le meilleur service que nous puissions rendre à la société industrielle avancée pour son propre dépassement ? Si cette société est dominée par la technocratie et l'hétéronomie qu'elle suscite, elle comporte cependant en son propre sein des forces que certains appellent « biocratiques » ou « organiques » ou « conviviales », favorisant l'autonomie et l'appartenance, la créativité et l'équité ; si cette société a produit des institutions et des outils qui ont dépossédé l'homme, elle recèle aussi des « machines dialectiques » comme le dit Van Lier et des « outils conviviaux », comme le signale Illich, qui favorisent la synergie, la collaboration de l'énergie humaine et de l'énergie mécanique ; si cette société a engendré la domination technocratique, elle est aussi traversée par des forces démocratiques. La tâche de la raison philosophique ou de l'authenticité intellectuelle n'est-

elle pas, ici aussi, d'écouter le sens de ce devenir, de se l'approprier, de le comprendre et de le juger dans la lumière de l'existence et de faire mourir les idoles ou les illusions du désir et du pouvoir d'être ? En se mettant au service de l'authenticité intellectuelle, la philosophie institutionnelle ne peut mieux favoriser l'avènement, en chacun, de ce pouvoir intellectuel qui constitue, à mon sens, la finalité même de l'enseignement collégial. Par-delà l'idéologie et le soupçon : l'authenticité intellectuelle !

Cegep Ahuntsic

III. Sur les justifications de la philosophie institutionnalisée

Jean-Paul Brodeur

Volume 3, numéro 1, avril 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203048ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203048ar>

[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

Brodeur, J.-P. (1976). III. Sur les justifications de la philosophie institutionnalisée. *Philosophiques*, 3 (1), 109–122.

<https://doi.org/10.7202/203048ar>

III. SUR LES JUSTIFICATIONS DE LA PHILOSOPHIE INSTITUTIONNALISÉE

par Jean-Paul Brodeur

Préambule. Le but de ma communication au colloque sur l'institutionnalisation de la philosophie était de fournir une brève analyse des diverses raisons que l'on a présentées pour justifier la persistance au sein des *curricula* officiels de périodes dévolues à l'enseignement de la philosophie. J'aimerais, avant de présenter mon analyse, faire deux remarques sur le discours de la justification.

Le discours de justification, surtout lorsqu'il a pour objet de montrer l'opportunité de continuer d'institutionnaliser la pratique d'une discipline à l'intérieur de l'école, appartient au registre *pratique* du discours. Le discours pratique se manifeste à nous avec les traits suivants : (i) il est d'abord profondément circonstancié, étant par nature attentif aux particularités d'une conjoncture ; (ii) il est ensuite enclin à utiliser les ressources de la rhétorique, ayant pour fonction première de convaincre. À cause de la présence de ces deux traits, tenir un discours de justification est une activité relativement *ingrate* qu'il est par trop facile de dévaluer en la mesurant à l'aune de critères

qui valent avant tout du discours théorique, à savoir l'universalité des propositions et l'absence d'emphase. Il me semble que l'on devrait se garder de céder à la tentation des réfutations aisées.

Cette mise en garde demeure souvent lettre morte, les congrès sur l'institutionnalisation de la philosophie se scindant la plupart du temps en deux groupes, dont l'un, se percevant comme celui des chercheurs ou des théoriciens, s'occupe à faire des remontrances à l'autre. Peut-on, en s'autorisant de notre première remarque, rendre compte de ces affrontements récurrents par un défaut d'empathie des chercheurs (ou de ceux qui se perçoivent tels) et par leur propension pour les réfutations sommaires ? Ces facteurs interviennent peut-être à divers degrés et il serait dommage de les méconnaître. Ils ne constituent cependant pas une explication satisfaisante d'oppositions récurrentes. Il nous faut faire ici notre seconde remarque. C'est l'un des paradoxes du discours de justification de l'institutionnalisation de la philosophie que d'utiliser, pour se manifester, certains des modes traditionnellement réservés à l'activité théorique : l'écriture dans des revues disciplinaires et la tenue de colloques dont l'organisation se modèle sur ceux qui sont tenus par des sociétés savantes. Le paradoxe est avivé par le fait que les activités propres à favoriser l'énoncé du discours théorique sont relativement peu fréquentes dans notre milieu et que le temps que l'on peut y consacrer doit être conquis sur les horaires qui requièrent des investissements de plus en plus considérables de la part des professeurs. À témoin, ces exemples multiples où la production théorique d'un professeur de philosophie se réduit à quelques articles de circonstance sur « la fonction sociale de la philosophie ». D'où le sentiment, parfois légitime, que le discours de justification usurpe la place du discours de vérité et peut en venir à constituer un alibi pour l'impuissance de la philosophie à parler d'autre chose que de son intérêt. Nous disions plus haut qu'il ne convenait pas de juger le discours de justification à l'aide de critères qui lui sont hétérogènes ; une logique identique nous contraint maintenant de faire valoir que le discours de justification ne saurait se substituer à l'activité théorique, qu'il n'a pour fin que de permettre. Un groupe d'enseignants qui se bornerait à ne pouvoir parler que des raisons

pour lesquelles on devrait le laisser exister est un groupe d'enseignants stériles. Lorsqu'il occupe tout l'univers du discours, c'est le propre du discours de justification que de se détruire.

1. Les justifications qui ont été apportées de la pratique institutionnalisée de la philosophie ont eu deux objets bien distincts : l'enseignement universitaire de la philosophie et l'enseignement collégial. La plupart des justifications récentes ont pour objet l'enseignement de la philosophie au niveau collégial ; c'est plutôt de ce type de justification dont nous nous préoccupons, sans toutefois passer sous silence les justifications de l'enseignement universitaire.

La part des *curricula* d'études collégiales qui est consacrée à des enseignements de philosophie ayant été mise en cause par un projet de nouveau régime pédagogique, une part importante des textes qui tentaient de justifier l'opportunité d'un enseignement de philosophie au niveau collégial a été produite à l'époque où il fut question de déposer ce projet de nouveau régime pédagogique. Beaucoup de ces textes ont été rédigés par les responsables de la Coordination provinciale de l'enseignement de la philosophie, entre les années 1972 et 1974, et sont consignés dans les *Cahiers pédagogiques* de la Coordination provinciale de l'enseignement de la philosophie.

2. Il est, je crois, une même trame qui, avec des accents très divers, parcourt le type de justification qui a été donné de l'enseignement de la philosophie. Nous partirons du texte d'une conférence prononcée par le cardinal Villeneuve (alors évêque de Gravelbourg) devant les membres de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin. Cette conférence porte sur le rôle de la philosophie à l'intérieur de l'université. Ce thème devait par la suite susciter de multiples textes et conférences de la part de l'institution philosophique québécoise. L'un des passages les plus significatifs de la conférence du cardinal Villeneuve se lit comme suit :

Je veux donc exposer maintenant comment, non seulement l'universitaire-philosophe, *de ses hauteurs*,* doit pouvoir juger les sciences et les contrôler, mais d'une façon prochaine les

* Nous soulignons.

stimuler et les diriger. En effet, notre philosophie, (...) éduque et forme le spécialiste¹.

Le même thème est repris plus loin :

Or c'est ici que le rôle de la philosophie est régulateur dans la formation du spécialiste. Sans doute, la spécialisation est nécessaire mais non une spécialisation hâtive, fatalement stérile, non une spécialisation exclusive qui rend myope (...) Une Université a besoin de facultés distinctes, dont chacune se livre intensément à ses recherches propres de quelque aspect de la vérité et de la science. Mais, sous peine de tout compromettre, que le spécialiste commence par avoir l'esprit universel et qu'il continue de se tenir enraciné dans la métaphysique. Sans quoi, il fait une oeuvre morte et mortifère. Pour ne point la trouver dans son éprouvette, le chimiste niera l'âme...²

L'espace nous manque pour faire le commentaire approprié de ces textes qui eurent une influence considérable. J'en retiendrai trois choses : (i) la mise en place de la polarité entre la spécialisation et ce qui est désigné comme esprit universel ; cette mise en place s'accompagne d'une valorisation du second membre de l'opposition ; (ii) l'identification du lieu où se tient le philosophe et d'où il parle comme *dehors et comme extériorité* ; la figure que prend dans le texte de Villeneuve l'extériorité est celle de la hauteur ; (iii) la liaison de ce dehors ou de cette extériorité avec une axiologie ; le dehors de la spécialisation est conçu dans le texte cité plus haut comme esprit universel qui se réalise sous les traits d'une métaphysique ; or, comme le montre le passage relatif au chimiste qui nie la réalité de l'âme, le métaphysique se définit essentiellement comme un ensemble de *valeurs*. Il n'est, selon moi, pas un seul discours qui s'emploie à justifier l'institutionnalisation de la philosophie au Québec qui ne s'articule sur l'un ou l'autre de ces thèmes. Je dois cependant être ici explicite. Je n'affirme en rien que tout le discours de justification qui s'est énoncé par la suite a été effectivement influencé par ces textes du cardinal Villeneuve.

1. Villeneuve, J.-M.-R. (1930), « Le rôle de la philosophie dans l'oeuvre des universités catholiques », dans *L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin*, Fondation, Première session (novembre 1930), Québec, 1932, pp. 203 à 262, p. 221.

2. Villeneuve (1930), pp. 225-26.

Il est, en effet, facile de constater que les thèmes que nous avons extraits ne lui appartiennent pas en propre. La question de l'appartenance ne doit pas être tranchée ici dans le sens de l'appartenance des thèmes à un individu qui aurait influencé tous les autres, mais, au contraire, dans le sens d'une appartenance commune d'un groupe d'individus à un même paradigme de justification qui transcende les auteurs et auquel il est difficile d'assigner sans arbitraire une origine. Nous tenterons maintenant de montrer sommairement que le discours de justification de la philosophie s'est effectivement centré sur ces thèmes.

3. Une argumentation comme celle que présente le cardinal Villeneuve a fait une relative unanimité dans les milieux philosophiques québécois, complètement dominés par le clergé, jusqu'aux bouleversements de ce qu'on a appelé la révolution tranquille. À s'en rapporter aux discours publics de cette époque, on peut dire que l'éducation a constitué l'objet privilégié de la révolution tranquille. Le résultat le plus tangible de toutes ces remises en questions du système existant d'éducation a été la production du Rapport Parent, dont les recommandations ont donné naissance à la création du régime d'études collégiales, sous lequel, pour l'essentiel, nous vivons toujours. Or, il est banal de le rappeler, toute la conception des études collégiales qui s'exprime dans le Rapport Parent repose sur un équilibre souhaité entre la spécialisation des *curricula* et les impératifs d'une formation dite générale. La polarité entre ce que Villeneuve appelait, d'une part, la spécialisation et, d'autre part, l'esprit universel est au coeur même du projet pédagogique qui s'énonce dans le Rapport Parent, et la philosophie y tire sa justification essentiellement de ce qu'elle est mise à contribution pour assurer la formation dite générale.

Pour répondre à ces exigences de formation générale et de spécialisation, les étudiants de l'institut devront avoir un programme d'études composé de trois types de cours : quelques cours communs obligatoires pour tous, des cours de spécialité et des cours complémentaires à la spécialité. À ce niveau, les cours communs obligatoires devront être réduits au strict minimum. Nous proposons ceux-ci : langue maternelle, langue seconde, éducation physique et philosophie.³

3. *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la Province de Québec* (1964), Deuxième partie ou tome deux, section 274, quatrième édition, août 1965, pp. 165-66, vol. 2.

La formation générale, telle que la conçoit le Rapport Parent peut être caractérisée par deux traits ; (i) sa fonction est de créer un facteur d'unanimité parmi les futurs citoyens ; (ii) elle consiste, en conséquence, en un certain nombre de *contenus* qui seront communs à tous les étudiants qui atteindront le niveau collégial.

4. Les justifications de l'enseignement de la philosophie qui seront produites, postérieurement à la déposition du Rapport Roquet, par la Coordination de l'enseignement de la philosophie vont consister, pour l'essentiel, à tenter de démontrer la nécessité d'une culture dite, dans la foulée du Rapport Parent, générale. L'enseignement de la philosophie étant lié de façon infrangible avec l'acquisition d'une culture générale, prendre parti pour la seconde équivaut alors à justifier la nécessité du premier terme de la relation. Quelques changements interviennent néanmoins dans la conception de la culture dite générale. Le plus important de ces changements est le suivant : la culture générale n'est plus conçue comme la possession d'un ensemble de contenus mais plutôt comme l'acquisition commune d'une attitude. Cette attitude est définie par un double mouvement de *distanciation* et d'*appropriation* dans les cahiers pédagogiques de la Coordination provinciale de l'enseignement de la philosophie (voir, en particulier, le cahier d'octobre 1972).

5. Un texte devait avoir une grande influence sur les tentatives pour justifier l'enseignement de la philosophie. C'est le texte de Fernand Dumont et de Guy Rocher intitulé : « L'expérience des CEGEP, l'urgence d'un bilan », publié dans le numéro huit de la revue *Critère*. L'expression même de culture générale est mise en question, ainsi que la possibilité de transmettre aux étudiants un certain nombre de notions qui leur seraient communes. Cet article nous propose de substituer à la culture générale une culture dite fondamentale dont les caractéristiques sont les suivantes. La culture fondamentale ne se définit pas par la possession d'un certain nombre de contenus mais par celle d'une habileté dont la caractéristique la plus remarquable est la transférabilité (sa fécondité peut être vérifiée dans plusieurs champs de connaissance). La culture fondamentale débouche sur un au-delà qui est nommé transcendance :

Aussi faut-il qu'une éducation qui se prétend fondamentale, critique et transférable fasse appel à la transcendance. La transcendance, ce n'est pas nécessairement Dieu. Il suffit d'avoir la moindre connaissance de la pensée moderne pour éviter cette méprise. La transcendance, c'est plus simplement ce *lieu éminent où l'on se tient** quand on fait l'histoire, quand on parle, quand on trace des théorèmes. Ce *lieu hypothétique* vaut être exploré pour lui-même : c'est pourquoi nous croyons, mais dans ces limites, que l'enseignement de la philosophie devrait faire partie d'une culture fondamentale.⁴

6. Cet article de Dumont et de Rocher a eu une grande influence.⁵ Leurs idées ont, pour l'essentiel, été reprises par la Coopération de l'enseignement de la philosophie, comme en témoigne le *Cahier pédagogique* d'avril 1973, qui présente le texte d'un colloque organisé par la Coopération de l'enseignement de la philosophie sur le thème de l'enseignement de la philosophie. Il est néanmoins un changement dans la conception de la culture générale ou fondamentale que vient à jour à ce colloque et qui prendra une importance considérable. Nous avons déjà dit que la culture générale se définissait dans les cahiers de la Coopération comme un double mouvement de distanciation et d'appropriation. De ces deux mouvements, c'est le moment négatif — celui de la distanciation — qui sera progressivement accentué. Le *Mémoire au Conseil supérieur de l'éducation*, présenté par la Coopération provinciale en février 1974, propose de voir dans la philosophie une « interprétation et (une) critique des pratiques discursives qui entourent l'étudiant. » Ce terme de critique, promis à une grande fortune, se trouvait déjà dans le texte de Dumont et Rocher.

7. Les traces écrites des justifications que donnent à l'enseignement de la philosophie les représentants de la plus grande modernité sont plus difficiles à trouver, ces jeunes professeurs ne faisant pas encore partie de « l'establishment » philosophique

* Nous soulignons.

4. Dumont, F. et Rocher, G., (1973), « L'expérience des Cegep : urgence d'un bilan ». *Critère*, no 8 (janvier 1973), pp. 11 à 25, p. 21.
5. L'expression de culture fondamentale, avec un sens apparenté à celui que lui donnent Dumont et Rocher, apparaît dans le Rapport Nadeau, à la place de l'ancienne formation ou culture générale.

québécois. Néanmoins, il me semble que l'instance de la *critique* et de la nécessaire distance à prendre par rapport aux sollicitations des diverses idéologies tient une place prépondérante dans le rôle qui est attribué à l'enseignement de la philosophie. Elle rassemble des pratiques de la philosophie dont les allégeances idéologiques sont profondément divergentes.

8. La permanence de la triple thématique que nous avons distinguée à l'occasion du commentaire d'un texte du cardinal Villeneuve peut être aisément vérifiée. Jusqu'à l'apparition, relativement récente, de la définition de l'enseignement de la philosophie comme pratique critique, toute la question de la justification des enseignements de philosophie s'est élaborée dans l'horizon de la polarité spécialisation/formation générale, la philosophie étant associée, nous l'avons vu, aux requêtes d'une formation générale. Il faut insister sur le caractère profondément institutionnel de cette justification de la philosophie institutionnelle : le rôle de la Coordination provinciale de l'enseignement de la philosophie a consisté, pour l'essentiel, à défendre avec opiniâtreté le projet pédagogique institutionnalisé par le Rapport Parent. Il est peu d'arguments que l'on trouve dans les *Cahiers pédagogiques* de la Coordination provinciale qui soient autre chose qu'une reprise plus ou moins voilée ou consciente de ce qui se rencontre déjà dans le Rapport Parent.

Le troisième des thèmes que nous avons distingués — une définition axiologique de ce qui est posé comme dehors — se retrouve sous la forme d'un plaidoyer en faveur de la transcendance dans le texte de Dumont et de Rocher.

Reste notre second thème : la détermination du lieu de la philosophie comme dehors. Nous désirons lui réserver un traitement à part, car c'est lui qui nous paraît apte à constituer une catégorie sous laquelle peut être subsumé tout le discours de justification qui s'est produit au Québec.

9. La catégorie que nous désirons introduire est celle de l'ektopie, que nous opposerons à celle de l'entopie. Ces deux termes, dont l'étymologie est transparente, suggèrent, pour le premier, un mouvement de retrait vers un dehors, une extériorité ou un hors-lieu et, pour le second, un mouvement d'insertion dans la direction contraire. Il m'a semblé, à la suite de la

lecture de ce que je crois être le plus grand nombre des textes produits au Québec sur le sujet de la justification de l'enseignement de la philosophie, que le premier de ces termes était propre à donner un nom à la communauté, à mon avis profonde, qui unit tous ces textes, et que le second pouvait servir à nous rappeler que le style ektopique de justification n'était pas le seul possible. Style ektopique, qu'est-ce à dire ? le couple ektopie/entopie ne doit en aucune façon être confondu avec un autre couple qui pourrait paraître son homologue, à savoir le couple négation/affirmation. J'entends, en gros, par ektopie tout mouvement de dégagement par rapport au donné historique, que celui-ci soit conçu sous sa forme matérielle ou sous sa forme idéologique. L'affirmation de valeurs abstraites (au sens non péjoratif de ce terme), qui débouche souvent sur la position d'une transcendance, et donc d'un hors-lieu, ou sur celle d'un accomplissement définitif de l'histoire, ressortit à un mouvement ektopique. Il en est de même d'une prise de position en faveur d'un type de formation qui serait propre à équilibrer, par les vertus de distanciation habituellement prêtées à une formation générale, les effets réputés néfastes de la trop grande coïncidence d'un individu avec sa spécialité professionnelle. La spécialisation professionnelle, il y a lieu de le noter, est précisément ce qui assigne à un individu son lieu tant économique que social. On est donc parfaitement justifié de qualifier d'ektopique une formation qui se donne pour fin de conjurer les suites de la spécialisation induite des personnes.

Ce que l'on affirme ici de la culture générale vaut *a fortiori* de l'attitude critique, qui constitue la figure pédagogique qui s'est substituée à l'idée de formation générale dans la justification de l'enseignement de la philosophie. L'ektopisme forme la réalité même du projet critique, comme en témoigne abondamment toute la métaphorie par laquelle il s'exprime et qui s'articule sur des notions comme celles de mise à distance, de décentrement, de recul etc. J'estime, pour ma part, qu'en dépit des apparences, la solidarité logique est suffisante entre un discours de justification qui s'organise autour de la polarité spécialisation/formation générale et un autre qui argue à partir de la nécessité d'impartir aux étudiants une attitude critique pour qu'on les subsume sous la même catégorie d'ektopie. Même

si les valeurs défendues ne sont pas identiques, l'un et l'autre discours se fonde explicitement sur une axiologie.

Nous essaierons, à la fin de cet article, de donner quelques exemples d'une conception entopique de la pratique de la philosophie.

10. La position que nous adoptons envers une pratique ektopique de la philosophie est, du moins en intention, essentiellement descriptive. C'est pourquoi nous n'aimerions pas que les quelques foyers de tension dont nous allons expliquer la présence au sein d'une tentative pour justifier une pratique ektopique de la philosophie fussent interprétés comme autant de raisons pour modifier au profit de l'entopie notre pratique de la philosophie. Il est une part d'ektopisme qui est irrémédiablement liée à la nature de la pratique philosophique. Une autre remarque : nous avons employé à dessein l'expression « foyers de tension » pour désigner les difficultés dont nous allons faire état. Il n'est aucune de ces difficultés qui ait en notre esprit le statut d'une contradiction, au sens fort de ce terme. Ces difficultés existent à *divers degrés* et peuvent recevoir *dans la pratique* une solution. Voici quels sont ces foyers de tension. Ils concernent davantage la philosophie comme projet critique que la philosophie comme formation générale. Les difficultés liées à cette idée n'ont plus besoin d'être soulignées.

L'objet de la mise à distance, dans une pratique critique de la philosophie, est plus habituellement le donné culturel, tel qu'il se manifeste sous la forme d'un certain nombre d'idéologies, que le donné matériel comme tel. La difficulté inhérente à toute critique de la culture est qu'elle s'effectue toujours à partir de positions culturelles (idéologiques ou théoriques) qui sont extrêmement opérantes et parfois profondément sédimentées. D'où le caractère illusoire d'une mise à distance qui a pour condition la mise à l'abri d'un certain nombre de contenus et de thèses qui ne sont jamais questionnés et la duperie d'un décentrement de l'étudiant qui n'est que le prétexte à son recentrement. Le résultat pratique d'une pratique ektopique de la philosophie, assez inconciliable avec les objectifs qu'elle estime poursuivre, est trop souvent de conférer le statut d'un non-lieu à l'endroit d'où elle parle. Ce non-lieu n'est par définition

jamais décrit ni interrogé. Les voix venues de nulle part sont toujours celles qui se font entendre avec le plus d'insistance.

La difficulté précédente reçoit une traduction immédiate sur le plan institutionnel. Lorsqu'une instance institutionnalise le discours qui se donne pour fonction de la critique ou lorsque, de façon converse, la critique se laisse intégrer à l'institution qu'il prend habituellement pour cible, il est difficile de trancher de quel côté se trouve l'ingénuité (qu'il y ait naïveté de la part de l'une au moins des parties en cause est incontestable). De la même façon qu'il y a une difficulté à penser qu'une délimitation rigoureuse du culturel s'effectue à partir de positions qui intègrent une tradition culturelle profondément sédimentée, on conçoit mal que ceux-là qui ont des intérêts dans l'existence de l'institution — c'est cela d'abord que d'être institutionnalisé — la mettront profondément en cause. La position de repli étant elle-même à l'intérieur du périmètre que trace l'institution, s'y retirer ne peut avoir pour résultat qu'une institutionnalisation accrue, puisqu'elle cesse alors d'être consciente d'elle-même.

Une troisième difficulté, liée à la précédente, est la suivante. Il est manifeste que l'aspect critique de la pratique philosophique sera diversement accentué selon les destinataires du discours de justification. Il est clair qu'un mémoire adressé au ministère de l'Éducation aura un ton assez différent de celui d'un tract adressé aux étudiants. On aurait grandement tort de méconnaître les effets de ces divers ajustements du discours de justification, qui est, rappelons-le, un discours de circonstance. Comme, au Québec, le discours de justification s'est arrogé la place du discours théorique, les prédicats du discours stratégique sont devenus associés à ceux du discours théorique et grèvent de façon marquée sa prétention à constituer un discours de vérité.

Il me semble, en dernier lieu, que leur position critique face à l'institution a conduit les professeurs à projeter à l'extérieur d'eux-mêmes la menace qui pèse sur la philosophie telle qu'elle est actuellement institutionnalisée. Toute tentative pour réduire la place des enseignements de philosophie est souvent perçue sous les traits d'une réaction défensive de la part de l'autorité politique. Il y a là, me semble-t-il, une surestimation de la part

de la philosophie des effets de sa critique, à laquelle il y aurait profit à renoncer à l'avantage d'une évaluation rigoureuse de la qualité des enseignements de philosophie qui sont donnés et de la réception qui est faite à ces enseignements par les étudiants. Je crois, pour ma part, que si les enseignements de philosophie faisaient l'unanimité chez les étudiants, la menace qui pèse sur ces enseignements serait beaucoup moins pressante. Je serais à cet égard curieux de connaître les résultats d'une enquête *rigoureuse* (qui ne présumerait pas d'avance des réponses) organisée par la Coordination provinciale de l'enseignement de la philosophie sur l'opinion des étudiants sur l'enseignement de la philosophie. L'idée que se font actuellement les professeurs de philosophie de tout niveau au sujet de l'accueil qui est fait à leurs enseignements m'apparaît trop souvent marquée au coin de la plus large complaisance.

11. J'aimerais, en terminant, présenter quelques exemples d'une pratique de la philosophie qui serait davantage entopique — située.

Une première façon pour la philosophie d'être entopique serait de renouer avec l'instance de la doctrine. La différence entre la critique et la doctrine, à tout le moins au niveau d'une pratique de l'enseignement, est que la première vise avant tout à provoquer une prise de conscience alors que la seconde ambitionne de transmettre une connaissance. Je ne crois pas, pour ma part, qu'un enseignement qui renonce à communiquer une connaissance soit appelé à durer. La tragédie intellectuelle québécoise est, à la suite d'une expérience traumatique de l'orthodoxie doctrinale, d'avoir confondu la doctrine avec le dogme. Cette confusion n'est en rien légitime. Il est actuellement impérieux de rappeler à l'enseignement de la philosophie qu'une philosophie n'est rien si sa méditation sur le doute n'est pas suivie de la découverte d'un équivalent du *cogito*. Nous n'aurions aucune mémoire du cartésianisme si la première Méditation n'avait pas eu de suite.

Mais y a-t-il en philosophie des connaissances suffisamment assurées pour qu'on puisse les transmettre aux étudiants, avec la certitude de leur communiquer des résultats acquis? Il peut certainement s'en trouver. Un champ où se rencontre habituellement un ensemble de connaissances positives en philosophie est

celui de l'histoire de cette discipline. Nous ne formulons pas ici le souhait banal et réactionnaire d'un retour des enseignements à l'histoire traditionnelle de la philosophie. Je ne laisse cependant pas de m'étonner de l'absence en philosophie d'enseignements relatifs à notre histoire intellectuelle québécoise. Si l'on pense, comme il faut le faire, que la condition de la rigueur de la critique est la pleine connaissance de son objet, on peut douter du sérieux de toutes les critiques de l'idéologie québécoise qui s'énoncent actuellement. La description précise de cette idéologie, ainsi que la production de son histoire, restent à faire. Ces tâches constituent de bons exemples d'une pratique que je qualifierais d'entopique de la philosophie et son enseignement.

Il est un autre champ de la philosophie où les connaissances font une relative unanimité. Ce champ est celui de la méthodologie et, en particulier, celui de la logique. C'est, je crois, une erreur que d'assimiler les propositions d'ordre méthodologique ou logique que peut énoncer la philosophie à une critique de la connaissance. Cette erreur ressortit, entre autres facteurs, à un oubli que l'objet de la critique kantienne — la *raison* pure — n'est pas l'instance qui produit la connaissance (la science) mais celle qui ambitionne de faire la métaphysique ; postérieurement à Kant, l'épistémologie a été plus ou moins confondue par les faiseurs de manuels avec une « critique de la connaissance », sans que l'on s'interroge sur le sens des termes employés dans cette expression. Mais la question kantienne, lorsqu'elle porte sur la science et non sur la métaphysique, n'est pas celle de la critique et de l'évaluation mais bien au contraire celle des conditions de possibilité d'une science dont les résultats, on l'a souvent remarqué, ont été acceptés par Kant de manière non critique. Il m'apparaît opportun, avant de donner à nos étudiants des procédures pour évaluer les connaissances, de les instruire sur la manière de les produire. Possédant de façon plus ou moins adéquate des moyens souvent avancés d'évaluer et de critiquer des connaissances qu'ils n'ont jamais appris à produire, les étudiants en sont la plupart du temps réduits à passer au crible de la critique les propositions qu'ils ont, avec des fortunes diverses, tenté de s'extraire et qui dépassent rarement le niveau intuitif ou le lieu commun culturel. L'apprentissage inévitable qu'il ne manquent pas, chaque fois, de faire est celui de l'inadé-

quation des connaissances qu'ils ont tenté de produire. Cet écart renouvelé entre l'instrumentation critique et l'outillage méthodologique ne peut, à la longue, qu'engendrer le scepticisme et la démotivation par rapport à l'esprit de recherche.

Université du Québec à Montréal

À la recherche d'une justice de structure au Nouveau-Brunswick

David Braybrooke

Volume 3, numéro 1, avril 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203049ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203049ar>

[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

Braybrooke, D. (1976). À la recherche d'une justice de structure au Nouveau-Brunswick. *Philosophiques*, 3 (1), 123–129.
<https://doi.org/10.7202/203049ar>

DEUXIÈME PARTIE

À LA RECHERCHE D'UNE JUSTICE DE STRUCTURE AU NOUVEAU-BRUNSWICK *

par David Braybrooke

D'autres sont beaucoup mieux placés que moi pour connaître les détails conceptuels et autres de la lutte des Acadiens au Nouveau-Brunswick pour la survivance et l'épanouissement de la culture française. De loin je sympathise avec eux, mais je ne me serais pas aventuré à commenter cette lutte si l'on ne m'avait pas demandé ce commentaire et si je ne m'étais pas jugé moi-même apte à dire quelque chose de possiblement utile sur la nature de cette lutte. Ceux qui sont plus proches que moi de cette lutte, par exemple S. Morin, sont enclins à y voir, du moins en partie, une lutte contre une injustice qui se trouve enracinée dans la structure de concepts dans laquelle la lutte elle-même a lieu. Je pense pouvoir expliquer comment peut exister une telle lutte et en même temps montrer que l'on peut espérer la résoudre, du moins par l'usage provisoire de la même structure de concepts en vue d'en construire une nouvelle.

On peut dire que tout conflit pleinement intelligible pré-suppose une structure commune de concepts que tous les partis en présence peuvent invoquer pour préciser trois choses :

- I. L'enjeu : par exemple, possession de terres, droits touchant l'éducation, équité dans l'offre d'emploi.
- II. Les raisons que l'on peut invoquer en revendiquant l'enjeu : occupation, usage immémorial, besoins humains.
- III. Les moyens de pression dont disposent ceux qui ont un tel enjeu et de telles raisons.

* Réponse à l'article de S. Morin : « Sur l'injustice de structure » dans *Philosophiques*, 1 (1974), 171-192.

Qu'il me soit permis de remercier toutes les personnes qui ont collaboré avec moi à la préparation de ce texte dans sa version française actuelle, et tout particulièrement Mme Jeanne Pucetti et la rédaction de la revue.

Notons immédiatement que la « structure commune » peut être incohérente, voire même confuse, soit parce que les idées partagées d'un côté et de l'autre ne sont pas conséquentes, soit parce qu'il existe un certain désaccord entre les opinions reçues des deux côtés. D'ailleurs les institutions sociales peuvent imparfaitement refléter les diverses parties de la structure. Ces confusions engendrent des conflits sociaux et en aggravent beaucoup d'autres.

Ces confusions indiquées, nous ne les développerons pas, pour l'instant du moins, pas plus d'ailleurs que d'autres détails que nécessiterait une application raisonnablement nuancée de notre argumentation à la lutte des francophones au Nouveau-Brunswick. Notre intention est d'offrir, en guise de raisonnement fort schématique, une sorte de passe-partout capable de dénouer les énigmes d'une telle situation. C'est pourquoi nous présenterons maintenant un schéma sous forme de vision logique plutôt que véritablement historique des étapes principales de la lutte à l'égard de chacune desquelles une structure pertinentement différente de concepts se trouve en vigueur. Ce schéma rendra visible toute une gamme d'injustices :

- (1) Refus par la communauté anglophone d'assimiler les francophones, tandis que les anglophones possèdent les possibilités d'emploi et se maintiennent dans une position leur permettant d'exploiter les francophones.
- (2) Assimilation par la communauté anglophone, mais en même temps refus de respecter la langue française, ou de fournir des occasions pour son usage, au travail, dans les magasins, les écoles, ou dans les cours de justice.
- (3) Le bilinguisme passif : la communauté accepte l'usage du français par les francophones partout où les francophones le veulent, au moins dans les situations publiques, mais la communauté anglophone ne s'engage dans aucun projet à long terme destiné à entretenir la culture francophone.
- (4) La communauté anglophone apprécie la présence francophone suffisamment pour soutenir des projets efficaces, pour la préserver, pour la promouvoir et pour lui ouvrir les moyens de fournir sa contribution particulière à la vie commune de la province.

Du point de vue des francophones, (1), (2) et (3) signifient tous des injustices, des abus systématiques contre lesquels, nous osons croire, les victimes ne pourraient pas protester à l'intérieur des structures conceptuelles et institutionnelles qui y seraient associées. Par contre, du point de vue anglophone, (1), (2) et (3) représentent chacune des étapes successives de la justice. Même l'étape (1) a pu se justifier à son époque ; car il existait avant d'arriver à l'étape (1) de pires injustices ou la possibilité de telles injustices : par exemple, de propos délibéré chasser les francophones de leurs terres et en leur absence les saisir. Pour autant qu'elle implique l'absence actuelle de telles injustices, l'étape (1) est relativement juste et les anglophones peuvent se justifier de ne pas aller plus loin en affirmant qu'ils ne dérangent pas du tout les francophones qui veulent demeurer sur leur terre.

On peut répondre naturellement qu'ils se comportent injustement vis-à-vis des francophones pour autant qu'ils refusent à ceux-ci des occasions équitables d'emploi. Si le progrès esquissé dans mon schéma se réalisait, les anglophones seraient convaincus tôt ou tard de ce fait. Nous pouvons alors imaginer que les deux communautés avanceront à l'étape (2).

Encore une fois, les anglophones estimeront qu'ils agissent suffisamment avec justice. Ils en seront peut-être convaincus encore davantage puisqu'après tout ils se souviendront qu'ils ont franchi une étape. Ils diront : « Que nous importe si ces gens veulent parler français ou faire autre chose pendant leurs loisirs ? S'ils veulent des emplois et des carrières, qu'ils apprennent l'anglais ; s'ils n'en veulent pas, c'est leur affaire, pas la nôtre ».

Contre cette position, les francophones plaideront que la possibilité de maintenir leur langue ne se réduit pas à une simple question de loisirs ; qu'ils ont été dans le pays aussi longtemps que les anglophones, en vérité plus longtemps ; que pour cette raison et pour d'autres (y compris des promesses officielles par les anglophones), ils ont le droit de se servir du français au travail, dans les magasins, les écoles, devant la justice. Pour dire de telles choses, il faut que les francophones sortent de la structure de l'étape (2) ; dans la mesure où ces raisonnements réussiront — et ils ont réussi jusqu'à un certain point — les deux communautés avanceront vers l'étape (3).

Là encore, surtout en se souvenant des concessions faites dans les étapes antérieures, les anglophones tendront à penser qu'ils ont atteint le summum de la justice. Toutefois, les francophones ne seront pas satisfaits de cette justice. Ils soutiendront que le « bilinguisme » de l'étape (3) ne consiste qu'à laisser mourir la culture francophone, étant donné surtout que les injustices typiques des étapes (1) et (2) sont loin d'être tout à fait éliminées. (Seront-elles éliminées avant que l'étape (4) ne soit réalisée ?)

On peut être quelque peu pessimiste au sujet de la facilité avec laquelle les anglophones accepteront cette thèse (quoique leur facilité à l'accepter ne sera pas nécessairement décisive). Le raisonnement exige qu'ils élargissent leur conception de l'enjeu, non pas le droit de maintenir la langue française si la communauté francophone peut le faire, sans être découragée par le monde des affaires ou par le gouvernement, mais le droit à des mesures efficaces qui peuvent endiguer la dérive vers l'assimilation.

Il faut qu'un certain développement se produise simultanément dans leur mentalité à propos des raisons que l'on peut invoquer en revendiquant un enjeu de ce genre. Par exemple, *l'identité culturelle* ne doit pas être vue seulement comme quelque chose que les gens désirent et qu'ils doivent avoir un droit de protéger (pour autant qu'ils le peuvent), mais comme une affaire vitale que les activités passées de la communauté anglophone ont mise en danger, un danger que son inactivité actuelle a aggravé, en attendant les remèdes appropriés.

Dans la perspective des quatre étapes, on doit reconnaître que soit de bonne volonté, soit à contrecœur, les anglophones ont accepté la rectification des formes les plus grossières de l'injustice. Les persuader maintenant d'accepter ou de soutenir la rectification d'une forme plus subtile peut être, à cause de la limite atteinte, beaucoup plus difficile. À cet égard, la perspective est décourageante.

Décourageante aussi à l'égard d'un trait spécifique et décisif de la structure de l'étape (3). C'est un trait qui se relie aux concepts de l'item (III), où il s'agit des moyens permis de pression. L'adhésion sans réserve au principe majoritaire rend

les anglophones aveugles à l'indignité d'une minorité ethnique contrainte de suivre une ligne de conduite non ethnique, une ligne dans laquelle elle tâcherait d'éviter toute indication que, comme minorité ethnique, elle a des intérêts qui s'opposent aux intérêts communs du reste de la population. En effet, elle se trouve alors portée à rendre son caractère ethnique invisible politiquement et peut-être aussi invisible socialement, ce qui signifie la défaite de ses aspirations culturelles par ses propres actions. Cependant, comment contester le principe majoritaire à l'intérieur de la structure héritée de concepts et d'institutions ?

À d'autres égards, la perspective est plus prometteuse : car c'est le même principe de la justice qui opère pour propulser les deux communautés dans chaque mouvement d'une étape à une autre. On peut formuler le principe à peu près dans les termes suivants : *Il est injuste de refuser à d'autres membres de la même société les moyens d'obtenir l'accès à des bienfaits que vous recevez et estimez vous-mêmes, du moins lorsque ces moyens étaient autrefois à leur disposition (ou à celle de leurs ancêtres) dans la même société (ou au même lieu), lorsque ces moyens ont cessé de leur être accessibles comme conséquence de vos propres actions (ou des actions de vos ancêtres), et quand ces moyens peuvent devenir disponibles de nouveau (en réalité sans aucun sacrifice substantiel de votre part).*

Cet énoncé de principe est long et nous l'avons formulé en termes qui peuvent paraître excessivement *ad hoc*.¹ En effet, nous avons voulu, en le formulant, nous assurer de son application réelle au Nouveau-Brunswick. Toutefois, les réserves qui sont faites dans cette formulation sont loin d'être simplement *ad hoc*. Elle reflètent des considérations qui figuraient dans toute appréciation exacte de la situation au Nouveau-Brunswick, selon les principes fondamentaux de la justice. De plus, — un autre aspect du même problème, — ces réserves ainsi formulées rendent intelligibles aux anglophones, en des termes que ceux-ci sont prêts à reconnaître, au moins dans leurs moments raisonnables, à la fois la nature de l'injustice en jeu (s'arrêtant avant la spécification des bienfaits relatifs à chaque étape) et leur responsabilité d'y remédier.

Le mouvement d'une étape à une autre dans la perspective définie par la gamme d'injustices peut être vu comme le

mouvement d'une structure de conflit plus étroite à une structure plus large. Étant donné que les anglophones n'ont pas avancé plus loin que l'étape (3), revendiquer des enjeux qui ne seront pleinement intelligibles que lorsque les termes de l'étape (4) auront été acceptés par tous et y juxtaposer des raisonnements eux-mêmes non encore intelligibles, c'est employer des arguments qui s'étendent au-delà de la structure actuelle. Toutefois, si nous avons raison de donner au principe de la justice que nous avons formulé le rôle que nous lui avons donné, il opère comme un principe avec lequel on peut contester n'importe quelle structure actuelle. C'est un principe qui est aussi paradoxalement accessible comme une partie de la structure actuelle elle-même. Les faits auraient été différents. Cependant, la structure totale de concepts et d'institutions qui est pertinente aux conflits sociaux et politiques du Nouveau-Brunswick — une structure partagée par les anglophones aussi bien que par les francophones — contient en fait des éléments qui, comme ce principe, peuvent servir la cause de la réforme structurelle.

Je pense qu'il ne faut pas non plus abandonner l'espoir quant à l'application du principe majoritaire. Là encore, nous voyons une structure de concepts et d'institutions qui est assez compliquée et indéterminée. Là encore, nous voyons une question d'injustice de structure que l'on doit nuancer. On peut trouver l'injustice de structure en regardant l'usage actuellement prédominant, un usage qui contrecarre justement la considération de n'importe quel aspect de cette injustice. On peut en même temps trouver dans la structure, en observant la capacité conceptuellement spécifique de celle-ci de se transformer, des éléments qui favorisent les changements progressifs. Je pense que l'on peut persuader les champions du principe majoritaire que, dans leur adhésion sans réserve, ils n'ont pas prévu l'application régulière de ce principe contre les intérêts d'une minorité permanente. On peut les persuader que faire ceci est employer le principe aux dépens de la minorité, donc l'employer en opposition à leur propre sens de la justice.* Il y aura encore beaucoup à faire lorsque les anglophones seront persuadés de ce point. On ne peut pas facilement prévoir quels moyens

* Cf. ma discussion de «The reassignment condition» dans *Three Tests for Democracy: Personal Rights, Human Welfare, Collective Preference* (New York: Random House, 1968), pp. 170-172.

institutionnels peuvent contrebalancer, avec les effets désirés, l'opération du principe majoritaire. Toutefois, l'on connaît de tels moyens — par exemple, systèmes de droits retranchés, autonomie en ce qui concerne la politique de l'éducation, etc. En tout cas, reconnaître le point et le principe de justice formulés plus haut peut établir les prérequis pour échapper à une condition d'injustice de structure et à la fois avancer vers une condition dans laquelle les ajustements structureux facilitent la disparition des injustices enfin reconnues.

Dalhousie University

-
1. Les termes utilisés peuvent également paraître manquer de prudence. En effet, n'est-il pas possible d'invoquer un contre-exemple qui montrerait que ces autres membres de la société, ou leurs ancêtres, se sont délibérément bloquer, suite à une action consciente de leur part, l'accès à certains bien-faits? Mais on peut difficilement croire que ce soit le cas au Nouveau-Brunswick. En plus, on peut mettre en doute que les gens aient le pouvoir moral de se priver de choses essentielles pour vivre une vie honnête et heureuse, ou d'en priver leurs descendants. Cette question appelle une réponse du même type que celle de Rousseau quand il se demande si un homme a le droit d'emmener ses enfants en esclavage (cf. *Du contrat social*, livre I, chapitre IV).

Chronique de la vie philosophique

Volume 3, numéro 1, avril 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203050ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203050ar>

[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

(1976). Chronique de la vie philosophique. *Philosophiques*, 3 (1), 131–143.
<https://doi.org/10.7202/203050ar>

CHRONIQUE

de la vie philosophique

LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DU QUÉBEC

La Société de Philosophie du Québec a tenu son III^e Congrès annuel dans le cadre du congrès de l'ACFAS à l'Université de Sherbrooke du 12 au 14 mai 1976.

Les travaux des participants se sont divisés en ateliers, en tables rondes et en communications libres. Le premier atelier portait sur : « Neurologie et Logique » avec la participation de MM. G. Boudrias (CEGEP de Sherbrooke), J. Thorp (Université d'Ottawa) et J.-P. Landry (CEGEP de Sherbrooke). Le deuxième atelier avait pour thème : « Histoire de la biologie et écologie » avec la participation de MM. M. Chornet (CEGEP de Sherbrooke) et F. Duchesneau (Université d'Ottawa). Le troisième atelier traita de : « Éthique et Langage » avec la participation des professeurs C. Panaccio (UQTR), S. Mullett (Université Concordia) et G. Désautels (Université McGill). Le quatrième atelier aborda le thème « Pluralisme éthique et société » avec la participation de MM. J.M. Samson (UQAM), J.-P. Brodeur (UQAM) et M. Dufour (CEGEP Maisonneuve).

La Société organisa aussi deux tables rondes. La première sur : « Impact de la médecine » avec la participation de MM. Y. Martin, (Recteur de l'Université de Sherbrooke), J. Dufresne (Directeur de « Critères ») et Chr. Fish (C.H.U. de Sherbrooke). La seconde table ronde portait sur : « L'enseignement de la morale et la question de ses fondements » avec la participation des professeurs C. Lamonde (M.E.Q.), R. Nadeau (UQAM) et L. Ducharme (Université d'Ottawa).

Les communications libres furent faites autour des thèmes suivants : G.A. Legault (CEGEP Bois-de-Boulogne), *La fonction*

illocutoire des énoncés de valeur ; J.-G. Meunier (UQAM), *Problèmes d'analyse systématique du discours idéologique* ; C. Panaccio (UQTR), *Idéologie et connotation. A propos du système de la mode de Roland Barthes* ; P. McCormick (Université d'Ottawa), *Quatre concepts philosophiques des objets esthétiques* ; P. Gravel (Université de Montréal), *Le Phèdre et la structure du désir* ; B. Pruche (Université de Sherbrooke), *Méthode et spécificité d'une philosophie de l'art* ; J.N. Kaufmann (UQTR), *Structure et métamorphose* ; R. Lambert (UQAM), *Le principe déterminant des droits de l'homme : la raison ou les rapports de forces* ; L. Marcil-Lacoste (Université McGill), *Echec de l'affirmation pluraliste* ; J.-G. Meunier (UQAM), *Problèmes théoriques de la lecture du matérialisme historique* ; J. Theau (Université d'Ottawa), *La philosophie mathématique de H. Poincaré* ; Th. Geraets (Université d'Ottawa), *Le retour à l'expérience perceptive et le sens du primat de la perception* ; Y. Gauthier (Université de Montréal), *Philosophie et fondements constructivistes de la logique*.

A l'occasion de son assemblée annuelle tenue dans le cadre de ce congrès, la Société a voté une résolution à l'effet que la revue « Philosophiques » devienne son organe officiel. Le directeur de la revue, M. Yvon Lafrance, présentera cette résolution au Conseil actuel de la revue à la réunion annuelle de ce conseil qui se tiendra dans le cadre du congrès de l'A.C.P. ainsi qu'au Conseil de la Faculté de Philosophie d'Ottawa. Si cette résolution est acceptée par ces deux instances, la revue deviendra à partir de septembre 1976 l'organe officiel de la Société de Philosophie du Québec et relèvera de son Conseil d'administration.

L'Assemblée annuelle a aussi procédé à l'élection des membres de son Bureau de Direction et de son Conseil d'administration.

LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DE L'OUTAOUAIS

La Société a procédé en décembre dernier à l'élection de son nouvel exécutif qui a reçu un mandat de deux ans. Les nouveaux membres de l'exécutif sont : M. Léo-Paul Bordeleau

(Université d'Ottawa), président, Roger Lapointe (Université Saint-Paul), vice-président, Roch Bouchard (Université d'Ottawa), secrétaire, Louis Gravel, (CEGEP de l'Outaouais) trésorier, et Guy Lafrance (Université d'Ottawa) conseiller.

Au cours du second semestre, la Société a organisé deux débats à caractère interdisciplinaire. Le premier eut lieu le 3 mars sur la question de la peine capitale avec la collaboration du professeur Léonard Ducharme (Faculté de Philosophie d'Ottawa), de Me André Jodouin (Faculté de Droit d'Ottawa) et de Me Francis Fox (Secrétaire parlementaire du ministère fédéral de la justice). Le 6 avril, un second débat avait lieu sur le thème de la solitude de l'homme contemporain, avec la collaboration des professeurs : Jerszy A. Wojciechowski (Faculté de Philosophie d'Ottawa), Léon Charette (Faculté de Philosophie d'Ottawa), Paul Lemaire (Institut des communications sociales) et Julien Mercure (Institut des communications sociales).

LE CERCLE DE PHILOSOPHIE DE TROIS-RIVIÈRES

Le Cercle de Philosophie de Trois-Rivières a organisé sa seconde et troisième série de conférences sur les thèmes suivants : J.-P. Desbiens (Cap Rouge), *Quoi dire aux Québécois ?* (3 février) ; G. Helal (Université de Montréal), *L'homme, l'inconscient et le réel* (11 février) ; J.N. Kaufmann (UQTR), *Entre la sociologie compréhensive et la sociologie positiviste* (18 février) ; G. Haeffner (Université de Munich), *Vivre face à la mort* (25 février) ; O. Silla (Centre de recherches pour le développement international, Ottawa), *L'Afrique à la recherche d'idéologies de développement* (10 mars) ; Mme C. Prince-Lachance (Ecrivain), *Le Sionisme ou le mystère de Sion* (24 mars) ; Mme M. Vezinet (Ethnologue, projet Tuvaaluk), *La culture et ses métamorphoses chez les Inuits du Nouveau-Québec* (31 mars). Le 7 avril, le Cercle organisa un colloque avec la collaboration de l'Association Québécoise des Études Slaves et Est-Européennes sur *Contestations littéraires et philosophiques en U.R.S.S.* avec la participation de MM. Jean Drouilly (Université de Montréal), Serge Fleury (Québec), Boris Goreloff (Université d'Ottawa), Alexis Klimov (Université du Québec à Trois-Rivières), Jean-Yves Le Guillou (Université McGill), Jacques

Lévesques (Université du Québec à Montréal). Lors de ce dernier colloque le président-fondateur du Cercle, le Professeur Alexis Klimov, annonçait à regret la dissolution du Cercle de Philosophie de Trois-Rivières. Le Cercle avait été fondé en 1965.

ACTIVITÉS DES DÉPARTEMENTS

a) Université de Moncton

Le Département de Philosophie a reçu les conférenciers suivants : M. Edmond Ortigues (Université de Rennes), *La logique modale peut-elle remplacer la philosophie du sujet?* et *Dances de possessions et guérisons rituelles en Afrique de l'Ouest* ; M. Jean Theau (Université d'Ottawa), *Le progrès scientifique selon Kuhn et selon Bachelard* et *Philosophie des sciences et philosophie de la raison*.

Le professeur Georges François a présenté à l'Université de Louvain une thèse intitulée : *Empirisme et rationalisme dans les fondements de la logique. Quelques positions récentes*.

Le professeur Serge Morin a prononcé une conférence sur *La minorité silencieuse : une conscience non verbale* à l'Université Dalhousie (Halifax) dans le cadre du « Colloque sur l'identité des francophones d'Amérique » (2-5 avril 1975). Il donna la même conférence dans le cadre de la Société internationale pour l'étude de Husserl et de la Phénoménologie au colloque « Moi et Autrui » qui avait lieu à Paris (12-14 juin 1975). Au collège du Cap Breton (Sydney, N.-E.), il donna une conférence sur *Communication between the Senses* les 6-7 novembre 1975. Il a publié dans *Analecta Husserliana* (ed. A.T. Tymieniecka), vol. III, D. Reidel Publishing Co., 1974, pp. 229-251, un article intitulé *Sense Experience. A Stereoscopic View*.

b) Université d'Ottawa

Le professeur Théodore Geraets a été nommé en avril doyen de la Faculté de Philosophie pour un terme de trois ans en remplacement du professeur Pierre Laberge qui terminait son mandat de trois ans.

Les professeurs Jean Theau, Jean-Louis Allard et Pierre

Laberge seront en congé sabbatique pendant l'année scolaire 1976-1977. Le professeur Peter McCormick passera l'année en Allemagne ayant reçu une bourse de recherches de la fondation Alexander von Humboldt.

Colloquium a invité à la Faculté de Philosophie les conférenciers suivants : A. Côté (Université Laval), *Quelques aspects moins connus et méconnus de la Logique d'Aristote* (14 novembre 1975) ; D.J. McDonell (University of Ottawa), *Introduction to Michel Foucault* (30 janvier) ; J. Woods (University of Victoria), *Potential Personhood* (27 février) ; L. Armour (University of Cleveland), *Introduction to the History of Anglo-Canadian Philosophy* (5 mars) ; Y. Lamonde (Université McGill), *Introduction à l'histoire de la philosophie québécoise* (5 mars) ; B. Campbell (University of Victoria), *Philosophy of Mathematics* (14 avril) ; J. Wojciechowski (University of Ottawa), *The Physical and Ecological Views of Time* (5 avril) ; J. Thorp (University of Ottawa), *On Living with People who Live Backwards* (7 avril) ; Bas C. von Fraasen (University of Toronto), *The Structure of Space-Time* (9 avril) ; J. Pelc (Warsaw-University), *Semiotics as a Science, a Method and a Program* (28 avril) ; P. Rody (University of Ottawa), *More on the Ravens* (23 avril).

Le professeur François Duchesneau a donné une conférence au Département des sciences biologiques de l'Université de Montréal le 25 mars sur le thème *Problèmes philosophiques relatifs à la théorie de l'organisation*.

Le professeur J. Wojciechowski a prononcé les conférences suivantes : *Polish and Ukrainian Ethnic Groups in Canada. A Case Study in the Philosophy of Multiculturalism*, à la Free Ukrainian University de Munich le 18 juillet 1975, *Knowledge : Blessing or a Threat*, à l'Université de San Francisco le 5 novembre 1975, *The Ecology of Knowledge*, à De Paul University (Chicago) le 21 janvier 1976, *The Distinction between Quantitative and Qualitative Knowledge and its Consequences for Theories in Natural and Human Sciences*, à McGill University, le 3 mars 1976 et *Culture and Technology : Problems and Perspectives*, à Carleton University, le 23 mars 1976. Il a publié *Science and the Multiplicity of Cultures* dans les Actes du VIIIe

congrès inter-américain de Philosophie, 1974, vol. I, p. 209-215, *The Problem of Knowledge and the Role of Research*, dans *Inter-University Cooperation in Research*, 1975, p. 24-31 et *Ecologie de la connaissance comme facteur de la culture de demain*, dans les Actes du XVI^e congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, 1976, p. 159-164.

Le professeur P. McCormick a été invité par l'Université de Trondheim en Norvège pour donner un cours sur la Phénoménologie et l'Esthétique pendant les mois d'août et septembre 1976. Il présentera une communication sur *Esthetics and Hermeneutics* au VI^e congrès international sur la Phénoménologie à Sienna et Arezzo en Italie en juillet 1976.

c) *Université de Sherbrooke*

M. Gilles Lane, du Collège Laflèche de Trois-Rivières, a donné au Département un cours de philosophie du langage pendant le trimestre d'hiver de 1976 à titre de professeur invité.

Les professeurs Laurent-Paul Luc et Benoît Pruche ont obtenu un congé sabbatique à compter du 1^{er} juin. Le professeur Laurent-Paul Luc passera ce congé sabbatique à l'Université de Louvain.

d) *Université de Montréal*

Le professeur Louis Marin (Université de Paris I et John Hopkins, Baltimore), invité par le Département de Philosophie avec la collaboration du Département de Littérature Comparée, a prononcé une conférence intitulée « La question du présent dans la sémantique du discours » le lundi 8 mars 1976.

Le professeur Allan Montefiore (Oxford) a poursuivi son séminaire sur le thème « La neutralité et le neutre ». Les quatre sessions du printemps 76 ont été partagées entre l'Université de Montréal et l'Université McGill.

Le professeur Max Vernet, directeur du Département d'études françaises à Queen's (Kingston) a présenté une communication dans le cadre du cours d'esthétique de la littérature de Monsieur Pierre Gravel.

MM. Claude Lévesque et Charles Murin ont été promus au rang de professeur titulaire alors que M. Jean Roy a été nommé professeur agrégé.

M. Yvon Gauthier a donné une conférence, le 2 mars 1976, au Séminaire de philosophie des sciences de Bas C. Van Fraassen du Département de Philosophie de l'Université de Toronto. Sa conférence portait sur « Constructivism in mathematics and physics ».

M. Claude Lévesque a publié un ouvrage intitulé *L'étrangeté du texte*, chez VLB éditeur. Il s'agit d'un ensemble d'essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida.

e) *Université du Québec à Montréal*

Pour la deuxième année consécutive, le Département de Philosophie de l'U.Q.A.M. a organisé un séminaire d'épistémologie et d'histoire des sciences portant cette fois sur « l'épistémologie de l'histoire ». À cause d'un conflit de travail opposant les employés de soutien à l'Université, seulement les deux premières conférences de la série de cinq prévues au départ ont pu être prononcées. Cependant, le texte des cinq conférences sera publié à l'automne prochain dans un cahier spécial de la série « Recherches et Théories ». Les conférenciers invités étaient :

1. Roberto Miguelez (Univ. d'Ottawa) : « L'Histoire et sa théorie » (21 janvier).
2. Richard H. Popkin (Washington Univ., St-Louis, Miss.) : « Le complot comme type d'explication en histoire » (9 février).
3. Jean-Claude Guéron (Univ. de Montréal) : « L'objet de l'histoire des sciences : inventaire et critique » (4 mars).
4. William H. Dray (Univ. d'Ottawa) : « Les explications causales en histoire » (25 mars).
5. Normand Lacharité (U.Q.A.M.) : « Le travail des pratiques dans le lieu des discours, et vice-versa. Nouvelles frontières pour le champ de l'épistémologie » (8 avril).

Voici, à ce propos, la liste des cahiers « Recherches et Théories » à paraître :

- André PARADIS, Viateur DUBÉ, Alain FUGÈRE, Jean LAFRANCE. Bibliographie sur la préhistoire de la psychiatrie canadienne au 19^{ième} siècle.
UQTR, Département de Philosophie, 1976 ; XII-118 pp. \$3.00
- Georges LEROUX et al. La métaphore et les figures. Textes fondamentaux de rhétorique et de philosophie.
UQAM. Département de Philosophie, 1976 ; 310 pp. \$5.75
- Normand LACHARITÉ. Un système de catégories destiné à l'analyse des discours sur la science.
- Georges LEROUX et al. La métaphore et les figures. Textes 1. Communications présentées au séminaire d'épistémologie du printemps 1975. Textes de F. Duchesneau, Luc Brisson, Camille Limoges et Robert Nadeau.
- Jean-Guy MEUNIER. Système d'analyse des textes par ordinateur (SATO). Rapport technique \$5.00

Certains cours dispensés à la session d'hiver par le Département de Philosophie ont été assumés par des professeurs « chargés de cours » :

Mikel DUFRENNE, La philosophie et son dépassement.

Pierre GRAVEL, Heidegger.

Maurice LAGUEUX, Épistémologie des sciences humaines.

Sam. NOUMOFF, Problèmes généraux du discours normatif.

Serge ROBERT, Logique symbolique.

Michel DURAND, Théorie de la formation sociale.

Michel VACHER, Nietzsche.

M. Robert Nadeau a été élu directeur du Module de Philosophie pour les deux prochaines années ; ce nouveau mandat prend effet le 1^{er} juin 1976. M. Nadeau a aussi été élu le 14 mai dernier, à l'ACFAS, premier vice-président de la Société de Philosophie du Québec. Enfin, il a édité, en collaboration avec Monsieur Jean-Paul Brodeur, un ouvrage intitulé *La Philosophie et les savoirs* (Montréal, Bellarmin, 1975).

M. Jean-Guy Meunier a participé en avril 1976, au Computer in Literary and Linguistic Research fourth International Symposium à Oxford et y a donné une communication intitulée *Towards Content Analysis in Philosophical text*; M. Meunier a aussi publié « Apprendre ou consommer à l'Université » dans la *Revue des sciences de l'Éducation*, mai 1976, et a enfin participé à une émission de Radio-Canada en janvier 1976; *Science et Réalité* a présenté l'ensemble des recherches effectuées dans le cadre de l'analyse des textes par ordinateur.

Tout récemment enfin, M. Harel Malouin a été réélu directeur du Département de Philosophie pour un mandat de deux ans débutant le 1^{er} juin 1976.

PUBLICATIONS

La collection « Bibliothèque Philosophique » dirigée par le professeur Thomas De Koninck (Université Laval), vient de publier un troisième tome sous le titre : *Qu'est-ce que la Philosophie ?* par Bernard Bolzano. Le texte a été traduit et commenté par Denis Macabrey. Les deux premiers tomes de la collection étaient : *D'Aristote à Bessarion. Trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec*, par Paul Moraux et *Hasard, Ordre et Finalité en biologie*, par Michel Delsol, suivi de *Négation de la négation à propos de « hasard » et de « nécessité »* par H.-P. Cunningham. La collection est éditée par les Presses de l'Université Laval.

La revue a reçu pour fins d'information à ses lecteurs un texte des Prof. A. Vidricaire (UQAM), C. Savary (UQTR) et G. Godin (Institut Supérieur des Sciences Humaines) qui présente la préparation de deux ouvrages dans le cadre des *Cahiers de l'ISSH* sur l'institution philosophique. Nous reproduisons ici le texte intégral reçu à la revue :

PRÉSENTATION

Pendant plusieurs années, une équipe de l'ISSH (F. Dumont, J. Hamelin et J.-P. Montminy) a dirigé un séminaire sur les idéologies québécoises, recherche qui a donné lieu à des publications dans la collection « Histoire et sociologie de la culture » des Presses de l'Université Laval. En 1972, une équipe élargie a

obtenu une subvention du ministère de l'Éducation (FCAC) pour mettre en oeuvre un programme intitulé « La mutation récente de la société québécoise, 1940-1971 ». On s'était donné comme hypothèse de travail général que les changements apportés par ce qu'on a appelé la Révolution tranquille étaient comme la répercussion au plan politique d'une évolution amorcée au niveau social pendant la dernière guerre mondiale. Cinq projets ont été définis pour tenter de recueillir des données et d'entreprendre des analyses portant sur deux pôles complémentaires du phénomène global en relation avec les classes sociales : les idéologies d'une part, et les indices socio-économiques d'autre part.

Malgré les difficultés évidentes d'un tel programme, les membres de l'équipe ont tenu à conserver cette perspective dont l'ampleur même était propre à motiver leur effort. Le programme s'est modifié en cours de route sous des aspects plus ou moins importants sans toutefois perdre son « inspiration » générale. Il serait trop long de retracer ici cette évolution ; qu'il suffise de noter que près d'une trentaine de collègues (dont le tiers ne sont pas de Laval) ont collaboré à divers titres à ce programme et qu'environ une centaine d'étudiants y ont participé.

Les deux tomes que nous présentons dans la collection des *Cahiers de VISSH* constituent un dossier de recherche qui s'inscrit dans le projet d'étude de l'évolution des idéologies, et plus particulièrement, l'évolution des sciences humaines. Comme l'indique le titre, ce dossier est encore incomplet et consiste en divers matériaux touchant l'évolution des facultés et départements de philosophie au Québec. Sur un point précis, celui de la cueillette de l'information, il répond de façon directe aux objectifs généraux du programme susmentionné et rejoint en même temps des préoccupations qui se sont récemment manifestées avec une insistance croissante dans le milieu philosophique québécois. Au plan de l'analyse, il est plus difficile à ce stade de comparer l'interprétation que les philosophes ont donnée à ces objectifs généraux avec celles de collègues d'autres disciplines ; les chercheurs qui proposeront des synthèses à partir des divers travaux particuliers produits par le programme auront là matière à réflexions pertinentes. On peut toutefois se demander s'il n'y a pas un signe des temps dans le fait que les philosophes ont paru vouloir s'astreindre à entreprendre des

travaux se présentant avec l'appareil de méthodes scientifiques et statistiques tandis que les sociologues ont choisi d'insister sur le témoignage personnel (Cf. Recherches sociographiques, T. XV, Nos 2-3, 1974 : « La sociologie au Québec »).

Il faut souligner que, phénomène nouveau témoignant peut-être d'une autre « mutation », les philosophes — ou du moins, certains d'entre eux — ont consenti à travailler dans une équipe groupant des collègues de diverses universités. Sans doute les discussions ont parfois duré — certaines ne sont pas terminées — mais la collaboration s'est avérée extrêmement agréable et féconde. Sous la responsabilité d'André Vidricaire (UQAM) et de Guy Godin (Laval), l'équipe a groupé les personnes suivantes : Guy Bouchard (Laval), Germain Dandenault (Sherbrooke), Louise Marcil-Lacoste (McGill), Jean Langlois (Jésuite), Suzanne Leblanc (UQAM), Sheila Mullett (Sir George Williams), Claude Savary (Trois-Rivières), Louis Valcke (Sherbrooke), Daniel Laurier et Jocelyne Couture-Landry (Ottawa).

Le premier tome contient neuf monographies sur les facultés et départements de philosophie, un article (reproduit de *Philosophiques*) sur l'Institut d'études médiévales et un texte proposant une première réflexion analytique sur les monographies. A notre connaissance, il s'agit là du premier document, produit dans notre milieu et possédant une certaine extension, qui se soit donné comme objet d'étude l'institution philosophique universitaire. Ce n'est qu'un premier pas, mais, parodiant le proverbe connu, nous n'hésitons pas à affirmer que c'est un premier pas qui compte.

Étant donné l'objectif poursuivi, le lecteur ne doit pas s'attendre à trouver dans ces pages une histoire complète des institutions étudiées. Si une telle oeuvre existait déjà, nous aurions pu en partir pour approfondir notre analyse ; mais l'histoire de l'évolution des disciplines au Québec reste encore à faire. Nous avons fait un choix de matériaux à recueillir en tenant compte de l'objectif général de la recherche, car toute cueillette de données est fonction des questions qu'on se pose et des enjeux théoriques qu'on se donne. Une grille d'analyse a été proposée, appliquée, discutée et partiellement adoptée. Mais les membres se sont rapidement heurtés à la difficulté d'établir une méthodologie en tous points commune par suite du manque

d'homogénéité des objets, c'est-à-dire des facultés, quant à la longueur de leur vie, à leur situation juridique et structurelle, etc. Ils ont convenu d'un cadre général à l'intérieur duquel chacun a conservé une grande liberté d'action. Voici le schéma :

1. Brève histoire événementielle de l'institution.
2. Évolution de l'institution, analysée par l'évolution du contenu du programme principalement sous l'angle de ses objectifs, le tout mis en relation avec les publications des professeurs et les thèses.
(Les statistiques — incorporées au texte ou renvoyées en annexe selon le cas — sont utilisées pour appuyer cette analyse de la façon dont elles sont pertinentes pour chaque institution).
3. Élément d'interprétation consistant à dégager la conception de la philosophie propre à l'institution, et l'évolution de cette conception s'il y a lieu.

S'il n'a pas été respecté par tous en tous points, ce schéma a toutefois permis de présenter des monographies qui colligent un nombre considérable de données qui s'orientent dans le même sens face aux objectifs proposés. Notons que l'article sur l'Institut d'études médiévales a été ajouté pour assurer la présence de cette institution à propos de laquelle les circonstances ne nous ont pas permis de produire une monographie. Quant aux réflexions analytiques présentées par A. Vidricaire et C. Savary, elles amorcent une analyse que la poursuite de la recherche permettra d'approfondir (ces deux derniers textes seront aussi publiés dans *Philosophie au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1976).

Le deuxième tome constitue une sorte de complément au premier et marque, non pas des conclusions, mais une première étape de cette recherche. Il contient des critiques et des témoignages suscités par les monographies, une bibliographie et divers documents, chacune de ces parties étant précédée d'une présentation appropriée.

Dans ces deux tomes, nous avons tenté de penser l'histoire de la discipline « philosophie » en rapport avec son *institutionnalisation universitaire*. Ces matériaux devraient aider à corriger

des diagnostics et des interprétations trop générales parce que non situées et ne tenant pas suffisamment compte des divers réseaux de production et de diffusion propres à tout champ théorique.