

Approche épistémologique de la caractérologie selon le point de vue de J. C. Pariente

Vinh De Nguyen

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203269ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203269ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

De Nguyen, V. (1985). Approche épistémologique de la caractérologie selon le point de vue de J. C. Pariente. *Philosophiques*, 12 (1), 3–31.
<https://doi.org/10.7202/203269ar>

Résumé de l'article

Cette étude a pour but d'éprouver la validité de la caractérologie au regard de l'épistémologie de J.C. Pariente. Cette épistémologie, exposée dans *Le langage et l'individuel*, requiert certaines conditions pour qu'une connaissance de l'individuel soit valable, c'est-à-dire, pour qu'elle soit à la fois conceptuelle et appropriée à son objet individuel.

En suivant l'analyse de l'entreprise de connaissance caractérologique sur un exemple concret — l'étude du caractère de Pascal —, l'étude permet de conclure que dans leurs démarches, les caractérologues ont satisfait aux exigences de l'épistémologie de Pariente. De la caractérologie, on ne pourra pas dire que, à l'instar de l'histoire, « elle n'est pas une connaissance conceptuelle de son objet ».

ARTICLES

APPROCHE ÉPISTÉMOLOGIQUE DE LA CARACTÉROLOGIE SELON LE POINT DE VUE DE J. C. PARIENTE

par Vinh De Nguyen

RÉSUMÉ. Cette étude a pour but d'éprouver la validité de la caractérologie au regard de l'épistémologie de J.C. Pariente. Cette épistémologie, exposée dans *Le langage et l'individuel*, requiert certaines conditions pour qu'une connaissance de l'individuel soit valable, c'est-à-dire, pour qu'elle soit à la fois conceptuelle et appropriée à son objet individuel.

En suivant l'analyse de l'entreprise de connaissance caractérologique sur un exemple concret — l'étude du caractère de Pascal —, l'étude permet de conclure que dans leurs démarches, les caractérologues ont satisfait aux exigences de l'épistémologie de Pariente. De la caractérologie, on ne pourra pas dire que, à l'instar de l'histoire, « elle n'est pas une connaissance conceptuelle de son objet ».

ABSTRACT. This study aims at putting characterology to the test of the epistemology presented in J.C. Pariente's work, *Language and the Individual*. This epistemology requires certain conditions for a knowledge of the individual to be valid, i.e., to be at the same time conceptual and adapted to its individual object.

By following characterologists in their work, the study concludes that the characterological processes have met the conditions demanded by Pariente's epistemology. So, one cannot say that characterology, like history, "is not a conceptual knowledge of its object".

Comme la psychanalyse, et peut-être plus encore que celle-ci, la caractérologie a été, depuis sa naissance, toujours en butte aux critiques de toutes parts. Certains psychologues n'ont voulu voir en elle qu'une sorte de « psychologie verbale et justifica-

tive » réduite à des « propos futiles »¹ ; d'autres dénoncent dans la caractérologie des tendances pseudo-scientifiques² ou des options métaphysiques personnelles inavouées³. Bref, la caractérologie peut être tout sauf une discipline scientifique.

Il ne semble pas que ces critiques aient découragé les caractérologues. Ce qu'on constate, en fait, c'est la vitalité d'une caractérologie se développant avec un équipement conceptuel de plus en plus élaboré, un effort de méthodologie de plus en plus vigoureux⁴. Mais devant ce développement, que peut-on affirmer quant à la valeur de la caractérologie ? L'histoire a connu un développement considérable et n'a cessé de se forger de nouveaux concepts (celui de longue durée par exemple), de nouvelles méthodes pour tenter d'accorder son discours à son objet. Cependant, sa scientificité n'est pas assurée pour autant. Sur la base d'une conception qui montre que la notion d'individu ne peut s'introduire dans la science que par la médiation d'une pratique, un épistémologue contemporain, M. G. G. Granger, n'a pas craint de dire que l'histoire

ne saurait constituer dans sa réalisation le couronnement d'une science de l'homme, et même, à proprement parler, ne peut être comptée au nombre des sciences humaines.⁵

Ce jugement ne pourrait-il pas s'appliquer à la caractérologie ? On peut même aller plus loin jusqu'à se demander si le langage de la caractérologie mérite ou non d'être considéré comme un langage de connaissance. Dans son livre sur *Le langage et l'individuel*, J. C. Pariente nous invite à distinguer un langage de la connaissance d'un langage ordinaire qui est destiné au « parler » de la vie quotidienne. Pour lui, le langage de connaissance a la possibilité de cerner l'individuel, de le comprendre à l'intérieur même de la sphère conceptuelle.

La caractérologie — dont l'objet présente un caractère individuel incontestable — s'est-elle équipée d'un langage de con-

1. Voir M. Boll et F. Baud, *La personnalité humaine*, p. 1.

2. Voir L. Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, p. 275.

3. Voir F. Baud, « À propos de la caractérologie et de son histoire » in *La Caractérologie*, vol. 5, 1962, p. 153.

4. Voir Ginette Judet, « Les facteurs caractérologiques de la personnalité », in *La Caractérologie*, vol. 1, 1961, p. 37.

5. G. G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, p. 206.

naissance authentique ? Dispose-t-elle des moyens propres à un langage de connaissance pour la compréhension de son objet ? Quelles sont les procédures qu'elle a mises en œuvre dans son opération de connaissance ? Quelles sont ses chances épistémologiques d'une connaissance de l'individualité particulière qu'est le caractère d'un homme ?

L'exposé qui suit tente tout d'abord de définir le point de vue épistémologique particulier que J. C. Pariente a présenté dans son ouvrage *Le langage et l'individuel*, puis de chercher, à la lumière de cette épistémologie, si la caractérologie est ou n'est pas un langage de connaissance et, dans le cas d'une réponse affirmative, de préciser la voie de connaissance sur laquelle elle s'est engagée.

*
**

I. LE POINT DE VUE DE J. C. PARIENTE.

Peut-il y avoir une connaissance de l'individuel ? Il semble qu'au premier abord, la réponse à une telle question ne puisse être que négative. En effet, connaître c'est utiliser des concepts et les concepts ne portent que sur le général, l'universel. Il n'y a de connaissance que du général, nous disait Aristote. Le concept nous renseigne sur tous les éléments d'une classe ; il nous apprend ce en quoi ces éléments sont dits éléments de cette classe ; il ne nous apprend rien sur ce qui les différencie. L'individuel en chaque élément n'est pas indiqué dans la compréhension du concept. L'individuel est un résidu qui échappe à l'emprise de ce dernier ; l'individuel, c'est l'extra-conceptuel, c'est l'ineffable.

La conception de l'incompatibilité entre connaissance et individu a reçu une nouvelle forme et une nouvelle force dans le bergsonisme qui considère l'individuel comme ce que jamais on ne verra deux fois, comme ce qui ne se répète pas parce que ressortissant à la durée. Le langage qui, pour le bergsonisme, se présente comme « le règne de la distinction et de l'extériorité »⁶ n'est pas adéquat à la durée ; aussi « tout énoncé portant sur l'individu se résout en non-sens »⁷

6. J. C. Pariente, *Le langage et l'individuel*, p. 20.

7. J. C. Pariente, *op. cit.* p. 20.

J. C. Pariente ne se résigne pas à admettre une telle conclusion. Pour l'auteur de *Le langage et l'individuel*, on n'admet facilement la thèse d'une opposition entre le conceptuel et l'individuel que parce qu'on ignore la diversité des plans où se meuvent les concepts, la pluralité des langages qui se donnent leurs propres concepts. Se peut-il qu'il n'y ait aucune différence entre le langage de la vie quotidienne, celui de la science et celui qui crée des « univers imaginaires » ? La différence de fonction entre le langage ordinaire, le langage de la science et celui de la littérature ne justifie-t-elle pas un doute sur les idées qu'on peut avoir sur le concept, sur l'individuel et sur leur rapport ?

Ce qu'ignore encore la thèse de l'opposition du conceptuel et de l'individuel, c'est la pluralité des types d'individualité, correspondant aux divers types de langage. Un cercle quelconque que je dessine sur un tableau est un individu par rapport à d'autres cercles qui se trouvent sur le même tableau. L'individualité de ce cercle-là est due à une détermination spatio-temporelle. Mais le concept de cercle dont l'extension englobe tous les cercles sans exception est, en tant qu'être mathématique, un individu puisqu'il se différencie de l'ellipse, et de n'importe quelle autre section conique. Son individualité n'est plus due à un caractère soit spatial, soit temporel, mais résulte de ses propriétés intrinsèques qui nous permettent de le distinguer des autres êtres mathématiques.

Dans le premier cas, nous sommes en présence d'une individualité empirique, dans le second, il s'agit d'une individualité conceptuelle. Pour Pariente, la corrélation du concept, du langage et de l'individuel légitime une conception formelle de l'individualité, c'est-à-dire, la conception qui considère « l'individualité non pas comme une donnée de l'expérience mais [comme] le résultat d'un acte d'individualisation »⁸, acte essentiellement lié à une procédure linguistique⁹. Si l'individualité n'est plus une propriété des choses mais a partie liée avec le langage et peut apparaître dans la sphère conceptuelle, il nous

8. *Ibid.*, p. 41.

9. L'analyse du cas de Victor, l'enfant sauvage d'Aveyron, éduqué par le Dr. Itard, permet à Pariente d'affirmer que « l'individualisation de l'expérience a partie liée avec sa conceptualisation ». Sur ce point, cf. *Le langage et l'individuel*, pp. 42-43.

sera permis d'espérer, dans le domaine des sciences humaines, de parvenir à une appréhension de l'individuel qui mériterait alors le nom de connaissance.

Un tel espoir est parfaitement fondé parce que les « sciences exactes » sont parvenues à une maîtrise complète de l'individuel¹⁰. En suivant les étapes de conceptualisation de la notion de capacité du condensateur, telles que Bachelard les a exposées dans son *Rationalisme électrique* — Pariente nous montre que l'individualisation peut se faire à l'intérieur de la sphère conceptuelle pour la simple raison que « le concept scientifique enveloppe ses opérateurs d'individualisation »¹¹. Que veut-on dire quand on dit que — dans le cas du condensateur — l'épaisseur de l'isolant par exemple, est une des variables efficaces de la capacité ? On veut dire par là qu'à chaque valeur assignable de l'épaisseur correspond, toutes choses étant égales d'ailleurs, une valeur particulière de la capacité électrique. « En ce sens, le concept scientifique ne comprend rien de plus que l'articulation bien définie des opérateurs d'individualisation pertinents pour le phénomène étudié ; il enseigne que, sur le plan scientifique, la capacité d'un condensateur se différencie de celle d'un autre, soit du fait de la surface des armatures, soit du fait de l'épaisseur ou du pouvoir diélectrique de l'isolant utilisé. Loin de manquer de ressources pour individualiser, il indique au contraire en toute clarté discursive, comment doit se réaliser l'individualisation des objets qui font partie de son extension »¹². Ainsi, à travers l'examen d'une notion scientifique, celle de capacité électrique d'un condensateur, on peut voir avec Pariente que là où il y a des concepts et des opérateurs d'individualisation, eux-mêmes conceptuels, il y a eu connaissance de l'individuel. Par conséquent, si le langage des sciences humaines présente ces caractéristiques, il peut être à bon droit appelé langage de connaissance. Qu'en est-il réellement ?

Pour Pariente, il n'y a pas de doute que le langage de bon nombre de sciences humaines soit un langage de connaissance

10. « Si les sciences exactes méritent leur qualificatif, c'est en effet, qu'elles sont parvenues à une maîtrise de l'individuel qu'on peut considérer comme complète » J. C. Pariente, *op. cit.* p. 152.

11. J. C. Pariente, *op. cit.* p. 156.

12. *Ibid.*, p. 156, 7.

puisqu'on peut y trouver des concepts et des opérateurs d'individualisation qui sont eux-mêmes des concepts. Par exemple, dans la théorie de MONTESQUIEU sur l'Esprit des lois, on peut distinguer un groupe de concepts qui sont relatifs à la nature du gouvernement (concepts exposés dans les deux premiers livres de *l'Esprit des lois*) et un groupe d'opérateurs d'individualisation (exposés dans les chapitres consacrés au climat, à la qualité du sol, au commerce, à la monnaie, etc.)¹³. L'exemple de la pensée clinique en médecine, estime Pariente, montrera, mieux que la théorie de Montesquieu, l'intégration des opérateurs aux concepts. Broussais, — dont l'œuvre marque l'apparition de la pensée clinique — a su rapporter la maladie

à un espace organique où les modalités singulières de son insertion dépendraient des particularités de l'organisme et de son atteinte,¹⁴

montrant par là comment un concept médical doit se former pour réussir à appréhender l'individualité.

En résumé, pour Pariente, les sciences humaines ont la possibilité de connaître l'individuel comme les sciences de la nature même quand elles font appel à des « médiations différentes »¹⁵, du fait que le sujet connaissant demeure le même, quel que soit le domaine auquel il s'applique. « Devant tout objet, les ressources et les démarches de l'esprit sont de même nature »¹⁶.

Mais comment se présente en fait la connaissance de l'individuel dans le domaine des sciences humaines ? Y a-t-il une seule voie ou plusieurs voies d'appréhension conceptuelle de l'individualité ?

À cette question, Pariente nous montre qu'il y a deux types de connaissance de l'individuel : la connaissance par système et la connaissance par modèle. Quels sont les traits distinctifs de chacun de ces deux types de connaissance ?

13. Sur tout ceci, cf. Pariente, *op. cit.*, p. 166-169.

14. *Id.*, p. 172.

15. *Id.*, p. 170.

16. *Id.*, p. 152.

La connaissance par système

La connaissance par système est celle qui traite l'individu « comme élément d'une classe ou d'un ensemble de classes valables pour tout individu »¹⁷. Selon l'interprétation de Pariente, la théorie psychanalytique de Jung offre un bel exemple de connaissance par système.

Dans la psychologie analytique de Jung, la classe ou l'ensemble des classes, c'est l'inconscient collectif avec tous ses contenus, ses symboles, ses archétypes. Connaître l'individuel, pour Jung, c'est le rattacher à cet inconscient collectif, c'est, plus exactement, le situer, mesurer sa distance par rapport à ce dernier.

Par exemple, dans l'explication d'un rêve — chose individuelle — il faut tout d'abord reconnaître que le rêve émane d'une source supra-individuelle, d'une « courbe psychique commune à tous les humains, faite chez tous de représentations similaires qui se sont concrétisées, au cours des âges dans les mythes »¹⁸. L'explication du rêve est complète quand on réussit à indiquer « la distance où se trouve le rêveur par rapport à la réalisation des exigences de l'inconscient collectif »¹⁹. Le sens d'une image onirique ne pourra être saisi pleinement que lorsqu'on aura déterminé son appartenance à telle ou telle représentation de l'inconscient collectif. Comment JUNG explique-t-il le rêve d'un homme ambitieux qui s'est vu, dans son rêve, menacé par un monstre mi-écrevisse, mi-lézard se dirigeant en zigzag vers lui ?

Rappelant que les crustacés ne possèdent pas de cerveau ni de moelle épinière, mais seulement un système sympathique, JUNG en déduit que l'écrevisse représente la partie inférieure de la psyché, cette partie de son être que le rêveur néglige dans sa vie consciente, tout entière adonnée à la mise au point rationnelle et à l'exécution des projets qui concernent sa vie professionnelle . . . La marche de l'écrevisse contre le rêveur exprime la rébellion de la partie inférieure de la psyché contre la partie consciente²⁰.

17. *Id.*, p. 219.

18. C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, p. 298.

19. Pariente, *op. cit.*, p. 195.

20. *Id.*, p. 193-4.

Dans cette perspective, il y a dans la psychologie analytique, des opérateurs de classification plutôt que des opérateurs d'individualisation. En effet, pour saisir la signification du rêve, l'analyste doit regarder les images oniriques non comme des représentations se rapportant à des faits ou événements effectivement vécus par le sujet mais comme des représentations porteuses de « signification archétypique indifférente aux péripéties de l'existence »²¹ (Jung appelle ce procédé « l'interprétation sur le plan du sujet »). De plus, l'analyste emploie un principe d'analogie qui l'oblige à faire abstraction des caractéristiques individuelles des éléments sur lesquels porte ce principe²².

L'interprétation sur le plan du sujet ainsi que l'emploi du principe d'analogie ont pour résultat l'élimination de l'individuel. L'individualité est donc bien un écart par rapport aux concepts dont dispose l'analyste. Par là, on voit clairement que pour Jung,

connaître, c'est écarter l'écart (que constitue l'individualité) afin de penser le patient individuel comme élément d'une classe constituée indépendamment de la rencontre avec ce patient . . . En ce sens, dans la perspective de Jung, connaître, c'est reconnaître²³.

La connaissance par modèle

À la différence de la connaissance par système, la connaissance par modèle tente d'appréhender l'individuel par la construction d'un « schéma intelligible qui rend compte de ses singularités »²⁴.

L'exemple d'une connaissance par modèle nous est donné par la psychanalyse freudienne. Comment se présente la connaissance de l'individu chez Freud ? Analysant l'étude consacrée à Léonard de Vinci, Pariente a pu discerner les démarches logiques par lesquelles Freud a essayé de comprendre cet individu qu'est l'auteur de la Joconde. Quelles sont ces démarches ? Tout d'abord, on peut relever chez Freud le choix des traits propres à Léonard

21. *Id.*, p. 214.

22. Pariente donne les exemples de l'application du principe d'analogie chez Jung à la page 217.

23. Pariente, *op. cit.*, p. 219.

24. *Id.*, p. 219.

de Vinci. Par exemple, le fait qu'il s'est montré un investigateur acharné dans tous les domaines ouverts de son temps à la connaissance, le fait que dans sa vie affective, il s'est comporté en homosexuel « platonique » . . . On manquerait la compréhension de l'individu Léonard si on n'arrivait pas à saisir le sens de ces traits singuliers. Comment Freud parvient-il à nous révéler le sens de ces traits, le sens de cette tendance à l'investigation par exemple ? Freud s'appuie sur sa théorie de la sexualité qui, entre autres choses, nous dit qu'une tendance dominante à l'âge adulte résulte de la sublimation d'une tendance sexuelle infantile. Dans le cas de Léonard, sa tendance dominante à l'investigation est la sublimation de sa curiosité sexuelle quand il était encore un enfant.

La relation entre trait adulte dominant et tendance sexuelle infantile, médiatisée par la sublimation, a une valeur universelle dans la théorie freudienne de la sexualité, c'est-à-dire qu'elle peut s'appliquer à un grand nombre de cas. Mais si cette relation est universelle, la connaissance qui l'utilise, n'a pas encore cerné l'individualité. Par quoi la connaissance psychanalytique parvient-elle à rejoindre l'individuel ? Dans le cas concret de Léonard, la théorie de la sexualité et de la sublimation a permis à Freud de s'orienter et de rechercher dans l'enfance du peintre le trait qui répond à cette théorie. L'analyse du fantasme du vautour révèle, selon Freud, la curiosité des choses sexuelles de Léonard-enfant. C'est par ce trait individuel — puisqu'il est propre à Léonard — que la connaissance psychanalytique peut avoir prise sur l'individu-Léonard. Cette connaissance a aussi réussi à appréhender l'individualité du peintre italien par l'emploi d'un opérateur d'individualisation que représente la notion de sublimation. En effet, cette dernière notion nous permet de comprendre les caractéristiques individuelles qui ont été reconnues à Léonard. Si la curiosité sexuelle de Léonard-enfant ne s'était pas sublimée, Léonard-adulte ne se serait pas adonné à l'investigation de la nature et n'aurait pas eu une vie sexuelle faible. Léonard-enfant aurait connu un développement autre que celui que nous avons connu si l'inhibition ou la formation obsessionnelle avait été à la place de la sublimation.

En résumé, Freud est parvenu à comprendre Léonard de Vinci parce qu'il a réussi à l'expliquer sur la base des données

de son enfance et de sa vie, à partir des relations théoriques établies par la psychanalyse entre la curiosité sexuelle de l'enfant et la destinée intellectuelle de l'adulte. Comme cette démarche se répète pour les traits de Léonard autres que l'investigation de la nature, on peut donc dire que le principe de la connaissance de l'individuel en psychanalyse freudienne consiste dans « l'introduction des données biographiques . . . dans un jeu de relations entre classes fourni par la théorie psychanalytique »²⁵. L'examen épistémologique de l'analyse freudienne du cas de Léonard de Vinci permet encore à Pariente de mettre en lumière l'idée d'une classe logique particulière (que nous appellerons classe épistémique), la classe-unité.

Au problème qu'il s'est posé à propos de l'auteur de la Joconde, Freud énonce sa solution en ces termes :

Seul un homme ayant vécu l'enfance même de Léonard aurait pu peindre la Joconde et la Sainte Anne, préparer à ses propres œuvres leur triste destin et prendre, comme investigateur la nature, cet essor inouï, comme si la clef de tous ses accomplissements et de son infortune était cachée dans le fantasme d'enfance au voutour²⁶.

Il fallait avoir eu la vie de Léonard pour avoir son individualité. Que signifie cette affirmation de Freud ? Quelle est sa portée épistémologique ?

Pour Pariente, il est clair que cette affirmation souligne d'une part, la vie de Léonard comme condition de son individualité et d'autre part, qu'elle « ne préjuge en rien le nombre d'hommes qui ont eu cette vie »²⁷. Autrement dit, l'affirmation de Freud nous met en présence d'une explication qui, *en fait* s'applique au Léonard historique mais qui, *en droit*, pourrait s'appliquer à une classe de « léonards » possibles, à une classe d'individus qui auraient eu la même enfance que Léonard de Vinci et qui auraient, comme lui, sublimé leur curiosité sexuelle infantile. Le nom de Léonard représente ainsi une classe dont Léonard de Vinci, « bâtard de San Piero, Toscan de naissance,

25. *Id.*, p. 202.

26. Freud cité par Pariente, p. 198.

27. Pariente, *op. cit.*, p. 205. Mots en italique par l'auteur.

gaucher, dévoré du goût du savoir, constructeur d'engins surprenants »²⁸ constitue, de fait, le membre unique.

D'une façon générale, connaître l'individu par modèle « c'est faire de sa singularité une classe et montrer que, du fait de son histoire, il appartient à cette classe »²⁹.

La connaissance de l'individuel en sciences humaines peut prendre l'une des deux voies : celle du système, celle du modèle. Ces deux voies permettent-elles le même succès dans la connaissance ? Par rapport à l'objet de connaissance, présentent-elles les mêmes assurances épistémologiques ?

À cette question, Pariente donne sa préférence au type de connaissance par modèle. « Seule la méthode des modèles répond aux exigences de la connaissance de l'individu, entendue dans son sens plein »³⁰. En quel sens la méthode des modèles répond-elle à ces exigences ? Dans la connaissance par système, l'individualité n'est pas prise en considération parce que ce type de connaissance vise à saisir l'individu comme élément d'une classe préconstituée ; l'individualité est un obstacle à la connaissance plutôt que l'objet sur lequel porte la connaissance. Au contraire, dans la connaissance par modèle, on range « l'objet dans une classe — ou un ensemble de classes — constituée pour lui, sur la base même que fournissent ses singularités »³¹. On vise à connaître l'individu comme individu et non comme élément. Il est donc juste de considérer la connaissance par modèle comme « la voie d'une authentique connaissance de l'individuel »³².

Cette prééminence nous invite à étudier la notion du modèle, telle que Pariente l'a entendue.

La notion de modèle

Comme la notion de signe, celle de modèle est bipolaire : elle implique l'idée d'un représentant — ce qui sert de modèle — et celle d'un représenté — ce dont il y a modèle. Comment

28. *Id.*, p. 267.

29. *Id.*, p. 206.

30. *Id.*, p. 220.

31. *Id.*, p. 220.

32. *Id.*, p. 220.

Pariente conçoit-il ces deux pôles ? Le représenté est une individualité empirique comme le Léonard historique, la mythologie de la Rome primitive, la répartition effective des lieux centraux en Allemagne du Sud . . .³³. Le représentant est composé à partir des traits empruntés à l'individualité empirique ; l'ensemble de ces traits constitue ce que Pariente appelle l'individualité épistémique. Par exemple, dans le cas de l'étude psychanalytique de Léonard, l'individualité épistémique de l'auteur de la Joconde consiste dans les quatre traits relevés par Freud, à savoir : l'acharnement dans l'investigation, l'homosexualité, la négligence à l'égard de ses œuvres et le choix de certains sujets. Constituer l'individualité épistémique, c'est en fait constituer une classe, celle des individus dont le comportement présente les mêmes traits et expliquer l'individu, c'est réussir à le situer dans cette classe :

Connaître Léonard . . . c'est chercher pourquoi Léonard appartenait à la classe des hommes qui ont le même comportement que Léonard, à la classe des léonards³⁴.

Comment sont choisis les traits qui constituent l'individualité épistémique ? Grâce à un ensemble de concepts qui forment une théorie préexistante à l'application de ces concepts à un individu déterminé. Dans l'analyse de Léonard, la théorie qui dicte le choix des traits mentionnés ci-dessus et qui organise ces traits en classe, c'est la théorie de la sexualité et de la sublimation.

Ainsi le modèle

surgit au point d'intersection de deux démarches corrélatives l'une de l'autre : celle au cours de laquelle l'individualité empirique révèle ceux de ses traits que la théorie est susceptible de traiter comme pertinents par rapport à elle, et celle au cours de laquelle la théorie définit, parmi les relations intelligibles qu'elle contient, celles qui sont susceptibles de s'adapter à l'individualité qu'elle se propose d'appréhender. L'entrecroisement de ces démarches exige l'intervention des opérateurs d'individualisation ; ce sont eux qui modulent des relations en principe universelles, pour leur donner la forme adéquate et qui, par ailleurs,

33. Pariente étudie l'analyse de Dumézil portant sur les dieux de la Rome antique aux pages 228-237 et l'analyse de Christaller des lieux centraux en Allemagne du Sud pp. 259-264.

34. *Id.*, p. 267.

déterminent les traits individuels pertinents aux yeux de la théorie considérée³⁵.

Le modèle ne fait pas que permettre le passage de l'individualité empirique à l'individualité épistémique mais il assure encore une « correspondance de droit »³⁶ entre ces deux individualités. C'est par là que le modèle élève le langage qui l'utilise, à la dignité d'un langage de connaissance :

Pour qu'il y ait véritablement connaissance, il ne suffit pas de constater que l'individualité empirique présente tel ou tel des traits que reproduit l'individualité épistémique, il faut s'être donné les moyens de rendre compte rationnellement de ce phénomène³⁷.

Le cas de l'histoire

Nous venons de voir que, pour Pariente, la connaissance de l'individuel dans le champ des sciences humaines, emprunte soit la voie du système soit celle du modèle. Toute science humaine qui ne s'engage sur aucune de ces deux voies ne peut être considérée comme ayant offert un vrai langage de connaissance et par conséquent, ne mérite pas le nom de science. Existe-t-il des sciences humaines auxquelles cette condition est échue ?

À cette question, Pariente répond par l'affirmative. Son ouvrage sur *Le langage et l'individuel* fait état du cas de l'histoire. Le langage de l'histoire, nous dit Pariente, n'est pas un vrai langage de connaissance. En suivant l'analyse qu'a donnée l'historien F. Braudel de la bataille de Lépante — bataille qui s'est déroulée en 1571 entre la flotte des Alliés et la flotte turque et qui s'est terminée par la victoire de la première³⁸ — Pariente a pu déterminer les démarches menant à l'explication de cet événement. La première démarche consiste à fragmenter l'événement en un certain nombre de traits pertinents ; avec la démarche suivante, l'historien établit une correspondance entre ces traits et d'autres qui n'appartiennent pas au même niveau de réalité et au même « palier de temporalité ». Concluant son

35. *Id.*, p. 277.

36. *Id.*, p. 278.

37. *Id.*, p. 278. Mots en italique par Pariente.

38. Sur ce point cf. Pariente, *op. cit.* p. 251-3.

examen, Pariente nous dit que ces démarches ne montrent ni une pensée du système ni une pensée des modèles.

Il ne s'agit pas de système parce que la connaissance historique ne fait pas apparaître l'événement étudié comme élément d'une classe ou d'une conjonction de classes préconstituées. Et l'histoire ne se construit pas non plus un modèle, puisque, au terme de son travail, Lépante ne se présente pas comme le résultat de l'individualisation par des paramètres déterminés d'une structure valable pour d'autres batailles³⁹.

En histoire, l'explication se fait par l'établissement d'une relation causale entre une individualité (tel ou tel événement) et d'autres individualités (tels ou tels autres événements). Ces dernières ne sont jamais des classes dont l'individualité étudiée est l'élément. Ainsi, ne disposant que d'individualités, le discours de l'historien n'apporte pas une connaissance conceptuelle. On peut refuser à l'histoire le statut d'un langage de connaissance parce qu'elle « ne dispose pas au-dessus de [son objet] un réseau de relations dotées d'une validité en principe universelle et permettant de capter la particularité de l'objet en question »⁴⁰.

Certes, l'histoire apporte une connaissance de son objet mais il ne s'agit pas là d'une connaissance conceptuelle. Il manque à l'histoire non pas une relation à l'individuel mais au contraire, un décollement à l'égard de l'individuel par l'établissement d'un système d'énoncés théoriques se situant à un niveau logique différent de celui de l'individualité historique étudiée. Dans ces conditions, nous dit Pariente, il ne faut pas s'étonner du malaise qu'éprouve toute analyse épistémologique devant le cas de l'histoire. La caractérologie a-t-elle à subir le même sort épistémologique que l'histoire ?

II. LE LANGAGE DE LA CARACTÉROLOGIE.

La caractérologie dont nous parlons ici, est la caractérologie élaborée par Heymans, Wiersma et développée par R. Le Senne, G. Berger et leurs disciples. On peut dater son apparition de 1908 avec la publication des résultats d'une enquête biographique menée par G. Heymans. Depuis cette enquête et les

39. *Id.*, p. 253.

40. *Id.*, p. 253.

premiers travaux de Wiersma jusqu'aux contributions récentes, la caractérologie a pu construire un appareil conceptuel qui semble résister à l'épreuve du temps⁴¹.

La caractérologie a voulu faire œuvre scientifique et se pose comme discipline scientifique dans le vaste champ des sciences psychologiques. Mais, du point de vue épistémologique de Pariente, peut-on reconnaître son langage comme langage de connaissance ? ou doit-on admettre qu'elle est entachée du même vice que l'histoire ? Si son langage s'avère être langage de connaissance, quel est alors le type de connaissance qu'elle a réalisé ? Est-ce une connaissance par système ou une connaissance par modèle ?

Pour être en mesure de répondre à toutes ces questions, il nous faut connaître tout cet appareil conceptuel qui est à la base de toute recherche caractérologique et de toute analyse caractérielle de l'école hollando-française.

La notion de caractère

Tout d'abord, nous nous demandons ce qu'entendent les caractérologues de cette école par ce terme de caractère.

Les caractérologues insistent toujours sur le sens précis qu'ils donnent à ce terme. Par « caractère », ils n'entendent pas une qualité — sens qui se retrouve dans l'expression « montrer du caractère » — ni une personne dans son individualité — sens qu'on peut retrouver dans l'expression « peindre des caractères » ; pour eux, ce terme désigne « l'ensemble des dispositions congénitales qui forment le squelette mental d'un homme »⁴². R. Mucchielli ne le définit pas autrement en disant que le caractère est

un noyau de virtualités structurées sur lesquelles vont s'exercer les influences . . . et qui permet de comprendre que les « réactions » aux situations ultérieures soient différentes comme sont différentes les perceptions de ces situations, leur recherche, leur valorisation ou au contraire, leur évitement, leur rejet⁴³.

41. Sur les antécédents de la caractérologie, cf. P. Mesnard, *Le cas Diderot*, 1^{ère} partie, chap. III, p. 24-34 ; sur son histoire et les autres types de caractérologie, cf. R. Mucchielli, *La Caractérologie à l'âge scientifique*, p. 49-102.

42. R. Le Senne, *Traité de Caractérologie générale*, p. 9.

43. R. Mucchielli, « Contribution de la caractérologie à la psychopathologie infantile », in *La Caractérologie*, vol. I, n° 4, p. 66.

Les éléments du caractère

Les résultats d'une vaste enquête portant sur 2,523 sujets, entreprise par Heymans et Wiersma, ont permis aux caractérologues de discerner trois éléments qui se retrouvent dans n'importe quelle structure caractérielle. C'est pour cette raison qu'on les appelle éléments fondamentaux. Ce sont : l'émotivité, l'activité et le retentissement.

L'émotivité est cette capacité de réagir à un objet externe ou interne par une libération d'énergie sous diverses formes. Aucun être humain n'est dépourvu de cette capacité mais l'expérience permet de distinguer une classe d'hommes qui s'émeuvent plus facilement que d'autres et dont les réactions sont plus intenses, plus débordantes que chez d'autres. C'est à cette classe d'individus que s'applique le qualificatif caractérologique d'*émotif* ; les individus qui ne réagissent pas de la même façon sont dits, caractérologiquement, *non-émotifs*.

Le second élément — l'activité —

au sens caractérologique, n'a qu'un signe : que l'activité soit par ailleurs, éclatante ou secrète, elle doit manifester un besoin intime et à peu près constant de modifier le donné, d'imprimer une marque nouvelle aux choses, aux événements, aux êtres ou à soi-même. Elle est une tendance assidue à découvrir, à rechercher ou à créer les occasions d'agir⁴⁴.

L'individu dit *actif*, agit de lui-même et peut facilement faire un effort soutenu. Celui, chez qui on ne trouve pas ce trait, est dit caractérologiquement *non-actif*.

L'émotivité et l'activité (comme la non-émotivité et la non-activité) peuvent composer avec une façon particulière de réagir aux impressions. Il y a des individus qui réagissent à l'instant même où se produit l'impression mais leur réaction est de brève durée ; par contre, d'autres ne semblent réagir qu'en l'absence de l'impression : leur réaction est retardée mais prolongée. Ces deux façons bien différentes de réagir, ces deux modalités du retentissement des impressions sont respectivement appelées par les caractérologues *Primarité* et *Secondarité*. Dans son ouvrage consacré à la « *Caractérologie des enfants et des adolescents* », A. Le

44. A. Le Gall, *Caractérologie des enfants et des adolescents*, p. 35.

Gall attire notre attention sur le fait que le retentissement différencie les individus plus nettement que ne le font l'émotivité et l'activité.

Un secondaire, habitué à prolonger ses impressions et à les revivre, n'oublie rien de ses joies, ni surtout de ses peines . . . n'oubliant rien, il a les plus grandes difficultés à pardonner, à effacer . . . tandis que le primaire a tendance à vivre chaque journée pour elle-même . . . et pour mieux goûter le présent, à effacer le passé et à éloigner l'avenir. Ainsi se distinguent — avec évidemment, des oppositions complètes mais aussi des voisinages autour de la moyenne — deux types d'êtres qui sont marqués par deux styles indélébiles de résonance intime⁴⁵.

Le tableau des huit types de caractère

Les trois composantes fondamentales du caractère — avec leurs subdivisions — peuvent se combiner entre elles et donnent naissance à huit types traditionnellement dénommés :

Nerveux :	émotifs, non-actifs et primaires (EnAP) ex : Byron, Chopin, Verlaine.
Sentimentaux :	émotifs, non-actifs, secondaires (EnAS) ex : Kierkegaard, Rousseau, Thackeray.
Colériques :	émotifs, actifs, primaires (EAP) ex : Balzac, Diderot, Péguy.
Passionnés :	émotifs, actifs, secondaires (EAS) ex : Beethoven, Pascal, Nietzsche.
Sanguins :	non-émotifs, actifs, primaires (nEAP) ex : Brunschvicg, Machiavel, Voltaire.
Flegmatiques :	non-émotifs, actifs, secondaires (nEAS) ex : Kant, Bergson, Hume.
Amorphes :	non-émotifs, non-actifs, primaires (nEnAP) ex : Louis XVI
Apathiques :	non-émotifs, non-actifs, secondaires (nEnAS) ex : La Fontaine ⁴⁶ .

Ces huit types ou « familles caractérologiques » ne sont

45. *Id.*, p. 37. Sur les notions d'émotivité, d'activité et de retentissement, cf. les ouvrages déjà cités de R. Le Senne, G. Berger, A. Le Gall, R. Muchielli et celui de R. Gaillar, *Clefs pour la caractérologie*.

46. Sur les traits qui relèvent de chacun de ces huit types, cf. les ouvrages de R. Le Senne, de G. Berger et surtout R. Mucchielli, *op. cit.*, t. IV, chap. I, II, III, IV, V, VI, p. 204-233.

pas des traits de caractère observables dans l'expérience quotidienne mais des structures pour ainsi dire, cachées. Ce qu'on peut observer, c'est par exemple, un accès de colère, une explosion de joie, une attitude d'attention soutenue, bref, tout ce que les psychologues de l'école de Watson appellent *behavior* ; on ne peut observer l'émotivité, la primarité d'un sujet. Les caractérologues nous ont toujours recommandé de faire la distinction des niveaux de réalité des structures caractérologiques et des traits de caractère (ou de comportement).

En ce qui concerne la caractérologie . . . deux niveaux apparaissent : le niveau des actes ou réactions caractérologiques et le niveau des facteurs qui, rendant les premiers possibles, peuvent être assimilés à des *formes a priori* sans lesquelles il n'y aurait pas même « d'expérience caractérologique ». Les facteurs pourraient dès lors être considérés comme *les formes a priori de la sensibilité caractérologique*⁴⁷.

Ces facteurs, dit fortement René Le Senne, sont des *êtres de raison*⁴⁸.

L'individualisation en caractérologie

Parler de types, de familles caractérologiques, c'est parler de classes d'individus, de concepts ayant une compréhension, une extension définies⁴⁹. Or, plus que quiconque, les caractérologues ont un sens aigu de la singularité du caractère humain ; pour eux, à chaque individu, répondent une formule caractérologique singulière, un profil singulier. Comment parviennent-ils à cerner cette individualité ?

Ils procèdent de deux façons :

47. G. Dorel, « Méthode caractérologique et analyse structurale », in *La Caractérologie*, vol. VII, p. 124.

48. R. Le Senne, *La destinée personnelle*, p. 50. Dans la même perspective, R. Mucchielli écrit : « En passant des traits de comportement aux facteurs caractérologiques en structure, on passe du réel actuel à un abstrait réel relationnel, jamais directement observable mais toujours induit ou déduit, non conscient sous cette forme . . . L'avantage de l'opération, et sa valeur psychologique, viennent uniquement de ceci que la structure étant induite à partir du collationnement de x phénomènes comportementaux observables (directement ou indirectement), le psychologue qui a repéré cette structure devient capable de déduire x + n phénomènes comportementaux, et par là d'enrichir considérablement sa connaissance du sujet, dans les limites du caractère ». (*op. cit.*, p. 112).

49. R. Mucchielli nous fait savoir que le type EnAS est applicable à environ 20% des sujets en France (*op. cit.*, p. 195).

La première consiste à effectuer une *estimation décimale* des éléments fondamentaux du caractère. Comme nous l'avons vu, aucun être humain n'est dépourvu de ces éléments mais tous n'ont pas les dispositions émotionnelles, actives . . . de même intensité. Aussi, les caractérologues vont coter de 1 à 9 les différents degrés d'émotivité, d'activité, de primarité, de secondarité⁵⁰. Par exemple, pour un sujet pourvu d'une très grande émotivité, on lui affectera le coefficient $E = 9$ sur 10. Si son activité est légèrement au-dessus de la moyenne des individus (l'appréciation de cet écart dépend de ses réponses aux questions concernant cet élément), elle sera cotée $A = 6$. On lui donnera $S = 1$ s'il se montre très peu secondaire. Sa formule caractérologique sera à la fin : 961. À un autre « sentimental », on peut attribuer la formule 699. Par cette estimation décimale, nous pouvons voir que ces deux « sentimentaux », quoique appartenant à la même classe EAS, sont pourtant différenciés. C'est pour marquer cette différenciation des individus relevant du même type caractériel — différenciation qui résulte de l'interaction des trois éléments fondamentaux en rapport avec leur intensité — que les caractérologues ajoutent un qualificatif aux « étiquettes » : nerveux, passionné, colérique. . . Ils parlent de nerveux syntones (comprenant les nerveux mélancoliques, les nerveux cycloïdes, les nerveux frivoles), de nerveux dystones (comprenant les nerveux mythomanes, les nerveux utopiques, les nerveux hystériques, les nerveux désaxés)⁵¹ et distinguent dans la famille des passionnés, des passionnés tourmentés, des passionnés mélancoliques, des passionnés purs, des passionnés équilibrés, des passionnés impétueux . . .⁵²

La dernière façon d'opérer l'individualisation caractérologique consiste dans *l'attribution des propriétés complémentaires*. La technique caractérologique permet de reconnaître en Pascal un individu du type passionné EAS.

Toutefois, remarque L. Jerphagnon, la simple application d'une étiquette nous eût laissés peu avancés, si nous n'avions pas cherché

50. Sur la cotation des facteurs caractériels, on peut consulter R. Gaillat, *Clefs pour la caractérologie*, p. 196-198.

51. Sur les traits propres à chacun de ces types, cf. A. Le Gall, *Caractérologie des enfants et des adolescents*, p. 110-132.

52. R. Le Senne, *op. cit.*, p. 388-415.

à voir comment Pascal diversifie et personnalise ce type. C'est dans cette opération que les facteurs complémentaires . . . nous ont puissamment aidés⁵³.

Diversifier, personnaliser ne signifient rien d'autre qu'individualiser. Les recherches de R. Le Senne, de G. Berger, de R. Maistriaux, de R. Mucchielli ont pu aboutir à un riche inventaire de propriétés complémentaires :

- largeur — étroitesse du champ de conscience
- la forme de l'intelligence (concrète, abstraite)
- la polarité (Mars, Venus)
- sociabilité — isolement
- tendresse ou sécheresse affective
- l'activité
- les intérêts sensoriels⁵⁴.

La cotation décimale et l'adjonction des facteurs complémentaires permettent-elles d'embrasser la totalité des individualités caractérielles ? Il semble, au premier abord, qu'elles manquent l'infinie variété des caractères et qu'elles ne permettent que la constitution des groupes stéréotypés, laissant se perdre ce que chaque individu a d'original, d'unique. Ces appréhensions ne sont pas fondées :

La caractérologie de R. Le Senne, Berger et Mucchielli, nous dit Clément Ferrand, a défini 11 facteurs qui, dans les questionnaires, comportent chacun 9 degrés de cotation. Et il ressort de ces données et de la formule générale du calcul des combinaisons

$$C \frac{p}{n} = \frac{n(n-1)(n-2) \dots (n-p+1)}{p!}$$

que le nombre de combinaisons possibles et toutes différentes se chiffre à

$$\frac{(9 \times 11) \times 98 \times 97 \times \dots 89}{11!}$$

ou encore

$$\frac{99 \times 98 \times 97 \times \dots 89}{11 \times 10 \times 9 \dots 1}$$

53. L. Jerphagnon, *Le caractère de Pascal*, p. 215.

54. Sur ces points, cf. R. Mucchielli, *op. cit.*, p. 146-164.

soit approximativement 129 MILLE MILLIARDS DE DÉFINITIONS ! C'est-à-dire plus d'individus que n'en a porté la planète depuis les temps préhistoriques jusqu'à nos jours, beaucoup plus !⁵⁶.

Ainsi, la théorie caractérologie est, en fait, une *matrice de structures caractérielles* et ne se réduit nullement à un tableau limité de types rigides.

La caractérologie, langage de connaissance

La brève présentation de la théorie caractérologique d'Heymans-Wiersma-Le Senne, nous laisse en mesure de répondre aux questions posées initialement.

Le langage de la caractérologie est-il un langage de connaissance ? Il nous paraît hors de doute qu'une réponse par la négative doit être écartée. En effet, la caractérologie a satisfait toutes les conditions requises par l'épistémologie de Pariente.

Un langage de connaissance, nous dit Pariente, doit comporter des concepts et des opérateurs d'individualisation qui doivent être eux-mêmes des concepts. Or, nous l'avons vu, les facteurs caractérologiques possèdent une compréhension et une extension définies. La théorie caractérologique a constitué des classes dont tous les individus sont des membres. Dire, par exemple, que Pascal est du type passionné EAS, c'est situer Pascal comme l'un des membres de cette classe caractérielle dont la formule sommaire est EAS. (Dans la partie qui suit, nous illustrerons notre propos avec l'exemple de l'étude caractérologique portant sur Pascal, entreprise par Lucien Jerphagnon).

L'établissement de la formule EAS, appliquée à Pascal, ne s'est pas fait indépendamment des singularités caractérielles de l'auteur des *Pensées*. Tout au contraire, c'est le respect de ces singularités qui a permis au caractérologue de dégager la formule adéquate. Les traits relevés dans la vie quotidienne comme dans les écrits de Pascal, indiquent une forte émotivité :

On le sent à travers son oeuvre, entièrement ouvert au jeu du monde extérieur, à ses mouvements, à ses couleurs, à ses bruits. Qu'on remarque la puissance évocatrice de ses descriptions

55. C. Ferand, « Propos liminaire » in *La Caractérologie*, vol. 14, p. 16.

. . . Prompt à s'émouvoir, il l'est aussi par l'imagination . . . Il faut se souvenir de tout cela quand on s'avise de le regarder vivre ; on comprend alors beaucoup mieux la puissance d'observation de Pascal, cet intérêt passionné qu'il porte aux moindres choses, sa curiosité sans cesse en éveil à propos de tout. Nul n'est curieux que dans la mesure où il est troublé et assez troublé pour revenir vers ce qui l'a ému afin d'en découvrir le pourquoi. Pascal est ainsi⁵⁶.

L'application au concret, un goût prononcé pour les expériences, le « sens du débouché » . . . , tout cela révèle chez Pascal une grande activité. Le caractérologue a pu noter aussi l'existence chez Pascal d'un sens profond de la tradition, « l'accent que Pascal met si fortement et si souvent sur le pouvoir de l'habitude, de la coutume, ainsi d'ailleurs que sur la force déterminante de l'action volontaire » . . . Tous ces traits obligent le caractérologue à ranger Pascal dans la classe des secondaires caractériels⁵⁷. Les opérateurs d'individualisation qu'utilisent les caractérologues sont eux aussi des concepts. Comme nous l'avons montré précédemment, les caractérologues distinguent des sous-classes au sein de la grande classe qui représente un type de caractère. Par exemple, la classe des passionnés comporte deux sous-classes : celle des *accentués*, celle des *réfléchis*⁵⁸. Pascal est individualisé par rapport à d'autres membres de la classe des « passionnés » parce qu'il appartient au groupe des *passionnés accentués* et non à celui des passionnés réfléchis.

L'individualisation caractérologique s'effectue de façon plus poussée encore par l'adjonction de facteurs complémentaires (qui sont eux-mêmes des concepts). Classer Pascal dans le groupe des passionnés accentués, c'est déjà connaître quelque chose de son caractère mais l'individualité de ce dernier n'est pas entièrement appréhendée. Descartes est bien différent de Pascal, pourtant il est, comme l'auteur des *Pensées*, membre de la classe des passionnés accentués. S'appuyant sur l'étude caractérologique de R. Maistriaux portant sur l'intelligence, Jerphagnon a réussi à individualiser Pascal par rapport à Descartes en nous montrant que son intelligence est *particularisante* alors que l'intelligence de Descartes est *généralisante*. Le *généralisant* oriente l'esprit vers

56. L. Jerphagnon, *op. cit.*, p. 71-77.

57. L. Jerphagnon, *op. cit.*, p. 79-87, 90-98.

58. A. Le Gall, *op. cit.*, p. 216.

la multiplication des relations entre les choses, s'attache plus à la relation qu'à ses objets, alors que le *particularisant* se porte vers le concret, les faits, les choses.

La démarche intellectuelle [de Pascal] est tout entière dominée par le caractère concret de son génie. Aussi Pascal est-il un *expérimental*. Désireux toujours de savoir le pourquoi des choses, ce n'est point spontanément aux idées, d'où qu'elles viennent, qu'il se réfère : il sait que le plus souvent, les idées ne sont, en dépit de leurs garants, parfois augustes, que des on-dit⁵⁹.

Un autre trait qui différencie Pascal de Descartes, c'est la *largeur de son champ de conscience*. Ce facteur « correspond essentiellement au fait que des individus différents ont naturellement dans l'esprit, à un même moment, un nombre plus ou moins grand de représentations différentes »⁶⁰. À ce critère, Descartes est un étroit et Pascal, un large. Dans les *Pensées*, on peut lire sous la plume de Pascal :

Toutes choses étant causées et causantes, médiates et immédiates et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que connaître le tout sans connaître particulièrement les parties.

De ce passage, Jerphagnon donne le commentaire caractérolgique suivant :

Dans cette phrase, produit typique d'une conscience large et d'une intelligence de style systématique, nous trouvons nettement affirmé qu'en ce monde, tout se tient et toujours : la pensée n'a pas de chances, dans la connaissance, que pour autant qu'elle consent à un mouvement perpétuel qui toujours la reconduit de l'ensemble aux détails et des détails à l'ensemble⁶¹.

L'auteur ajoute :

La construction même de cette proposition nous éclaire sur ce qui, pour Pascal, est premier dans la démarche noétique : les nécessités de l'exposé le contraignaient au choix d'une chronologie et, d'emblée, c'est la démarche qui va des ensembles aux détails qui prend le pas sur l'autre, sur celle qui va des détails aux ensembles. La nuance est instructive et révèle le mouvement spontané d'un « large »⁶².

59. L. Jerphagnon, *op. cit.* p. 189.

60. G. Berger, *op. cit.*, p. 74.

61. L. Jerphagnon, *op. cit.*, p. 124.

62. *Id.*, *op. cit.*, p. 124.

La caractérologie, connaissance par modèle

Nous venons de voir que la caractérologie est un langage de connaissance. Quel est le vecteur le long duquel s'est réalisée l'opération de connaissance en caractérologie ? Est-ce une connaissance par modèle ou une connaissance par système ?

Comme nous l'avons vu dans la première partie de cet exposé, Pariente définit la connaissance par modèle par la construction d'un schéma intelligible qui rend compte des singularités de l'objet.

Jugée de ce point de vue, la caractérologie peut être appelée connaissance par modèle. En effet, par l'établissement de la formule caractérologique, le psychologue nous permet de comprendre — et même de prévoir — les traits de comportement qui constituent le caractère de tel ou tel individu. La formule caractérologique de Pascal est : $EASLMAvIsTic^{63}$.

Cette formule ne présente nullement une classe constituée d'avance puis qu'elle est établie en accord avec les traits singuliers de Pascal. Elle désigne une structure dynamique qui est à l'œuvre dans les diverses activités et qui nous fait comprendre faits et gestes de Pascal. Un des traits qui ont frappé les biographes de l'auteur des *Pensées* est cette capacité d'action chez ce dernier, son application au concret, son « ingéniosité technologique » (Koyré). L'auteur des *Pensées* est en même temps l'inventeur d'une machine à calculer, l'expérimentateur qui a vérifié l'hypothèse de Torricelli ; avec lui, la solution d'un problème mathématique ou physique s'accompagne d'une considération des services pratiques et quand

il fera de la théologie, ce ne sera pas . . . pour s'appliquer à des questions curieuses mais pour tenter de rendre accessibles au plus grand nombre les problèmes les plus arides, ainsi qu'on le voit, par exemple, dans les *Écrits sur la Grâce*, ou dans les *Provinciales*⁶⁴.

Ces traits ne se comprennent que par l'élément caractérologique « Activité » et par le facteur Ic (qui indique la forme

63. Ces lettres signifient : E = Émotivité ; A = activité ; S = secondarité ; L = largeur du champ de conscience ; M = polarité Mars ; Av = avidité ; Is = intérêts sensoriels ; T = tendresse ; Ic = intelligence concrète. Sur le sens de ces termes, cf. R. Mucchielli, *op. cit.*, p. 119-169 ; cf. G. Berger, *op. cit.*, p. 42-48, 74-124.

64. L. Jerphagnon, *op. cit.*, p. 86-7.

particularisante, concrète de l'intelligence de Pascal). L'élément A, dans sa formule caractérologique, nous fait comprendre aussi l'équilibre caractériel qu'on s'attend mal à voir chez des individus sur-émotifs comme lui. « Chez un sur-émotif comme Pascal, le facteur Activité joue un rôle équilibrant. À l'excès d'émotivité, l'activité fournit un exutoire »⁶⁵.

La connaissance par modèle, nous dit Pariente, exige le passage d'une individualité empirique à une individualité épistémique qui est l'objet du langage de connaissance. Où est l'individualité empirique dans la caractérologie de Pascal ? quel est le contenu de l'individualité épistémique ?

L'individualité empirique de Pascal, c'est le fait qu'il est né en 1623, qu'il est orphelin de mère à l'âge de 3 ans, qu'il écrit son *Traité des Coniques* à l'âge de 16 ans, qu'il est constamment souffrant, qu'il est homme de science, théologien, qu'il a connu des « conversions » dans sa vie, qu'il est « mort de vieillesse à l'âge de 39 ans » (Racine) . . . L'individualité épistémique propre à la caractérologie de Pascal se constitue à partir de cette individualité empirique, c'est-à-dire de cette dernière, elle ne retient que les traits de comportement susceptibles d'être l'objet d'un traitement caractérologique. R. Mucchielli a fortement insisté sur cette opération de triage — qu'il a appelée « réduction caractérologique » — laquelle opération distingue le point de vue de la caractérologie de celui des autres disciplines psychologiques.

On appelle [réduction caractérologique] la discrimination entre ce qui relève du niveau caractérologique et ce qui relève des autres niveaux de la personnalité. Le caractérologue n'est ni un psychothérapeute, ni un psychiatre ni un neuro-psychiatre ni un psychanalyste ; je veux dire que le caractérologue, en tant que tel et se limitant à cette intention précise de faire le diagnostic caractérologique, ne doit s'occuper de ce qui relève des disciplines voisines et des autres niveaux personnels, que pour les éliminer⁶⁶.

Par exemple, dans le cas de Pascal, la réduction caractérologique mettra à part, entre autres, les traits suivants : l'intérêt

65. L. Jerphagnon, *op. cit.*, p. 88.

66. R. Mucchielli, *op. cit.*, p. 168.

passionné porté aux moindres choses, une curiosité sans cesse en éveil (Émotivité), le goût du concret, du pratique (Activité), le goût pour l'expérimentation, un sens profond de la tradition (Secondarité), une disposition spontanée et constante à la lutte (polarité Mars), un « géométrisme inné » (l'intelligence concrète) . . .

À partir de ces traits pertinents, le caractérologue construit un modèle en effectuant une partition de ces traits en traits-objets à expliquer (l'intérêt aux moindres choses, goût du pratique . . .) et en traits-facteurs, traits qui expliquent (émotivité, secondarité . . .). La connaissance par modèle, nous dit encore Pariente, doit se mouvoir dans la sphère des individualités ; ce n'est qu'à cette condition qu'elle peut être dite connaissance de l'individuel⁶⁷. Il semble, à première vue, que la caractérologie de Pascal n'a pas satisfait à cette condition. Le goût du pratique, la disposition à la lutte . . . sont bien des traits individuels. Mais en est-il de même pour l'Activité, pour la polarité Mars, par exemple ? À vrai dire, ces traits sont eux aussi individuels car, pour le caractérologue, l'Activité, la polarité Mars — comme l'Émotivité, la secondarité — ne sont pas de l'Activité, de la polarité *en général*. Il s'agit là de l'activité *de Pascal*, de la polarité Mars *propre à Pascal* . . . Ce sont des traits qui sont en rapport direct avec la singularité comportementale de Pascal. C'est *son* émotivité qui rend compte de son intérêt passionné pour les moindres choses, sa curiosité sans cesse en éveil, et c'est *sa* polarité Mars qui explique sa propension à dominer dans les conversations, son vocabulaire agressif, combatif. Bref, Pascal est la source de sa propre intelligibilité.

Mais se mouvoir dans la sphère des individualités de Pascal, est-ce encore le connaître de façon conceptuelle ?

Connaître conceptuellement, c'est ranger l'objet à connaître dans une classe (ou une intersection de classes), c'est pouvoir attribuer à cet objet les prédicats inhérents aux membres de cette classe. Or, Pariente nous a montré que la constitution d'une

67. « La caractéristique la plus importante de [la méthode des modèles] est . . . que *la singularité de l'objet de connaissance n'est pas évacuée par le processus même de la connaissance*, mais transmutée au niveau épistémique proprement dit par le jeu des opérateurs d'individualisation qui font partie de l'appareil théorique. » J. C. Pariente, *op. cit.*, p. 35. Nous soulignons.

individualité épistémique n'est autre que la constitution d'une classe qui a une extension indéfinie mais qui, de fait, comporte un seul membre : l'objet étudié. Dans l'exemple de l'étude psychanalytique de Léonard de Vinci, quand Freud explique le goût exclusif du peintre italien pour la connaissance, Freud l'introduit comme membre d'une classe qui possède certainement plusieurs membres puisqu'il s'agit de la classe des enfants dont la curiosité a été attirée par les choses sexuelles⁶⁸.

On peut observer une démarche logique semblable à l'œuvre dans la caractérologie de Pascal. En effet, attribuer à Pascal la largeur du champ de conscience, la polarité Mars, l'intelligence concrète . . . c'est incontestablement introduire Pascal dans la classe de ceux qui ont, à un moment donné, un grand nombre de représentations différentes dans l'esprit, qui recherchent la lutte et qui professent une préférence pour les preuves par les faits et par l'expérience . . . La formule caractérologique entière EASLMAvIsTic désigne Pascal comme le membre d'une intersection de classes (la classe des émotifs, des actifs, celle des secondaires, des « larges »). Pascal est-il l'unique porteur de tous les prédicats indiqués par ces classes ? En droit, il ne nous est pas interdit de penser que la classe (ou l'intersection de classes) à laquelle appartient Pascal peut comporter d'autres membres que l'auteur des *Pensées*. En tant que classe, elle a une extension indéfinie et, pour employer le langage de Pariente, peut être appelée la « classe des pascals ». Mais en fait, cette classe comporte un membre qui est Pascal. Le caractère de Pascal est appréhendé conceptuellement du moment qu'on est parvenu à montrer l'appartenance de l'auteur des *Pensées* à cette « classe des pascals ».

Nous pouvons maintenant, en réponse à l'objection soulevée, préciser : l'opération de connaissance en caractérologie reste dans la sphère des individualités *mais l'individualité épistémique impliquée n'est individualité que par rapport à la théorie des structures caractérologiques, elle est classe par rapport à l'objet empirique qu'est Pascal*. C'est par ce double statut logique de l'individualité épistémique en caractérologie — statut qui n'est possible que par la présence d'un champ théorique — que la caractérologie

68. J. C. Pariente, *op. cit.*, p. 205.

peut se décoller de l'individuel et éviter le sort qu'a connu l'histoire au regard de l'épistémologie de Pariente.

En résumé, nous pouvons dire que la caractérologie réussit à donner une connaissance conceptuelle de son objet parce qu'elle a pu le ranger « dans une classe (ou un ensemble de classes) constituée pour lui, sur la base même que fournissent ses singularités »⁶⁹.

*
**

CONCLUSION

La caractérologie n'a pas attendu que les épistémologues lui donnent le feu vert pour se construire et se développer. Mais dans son développement, elle ne peut se permettre de rester indifférente devant les critiques, les théories épistémologiques qui signifient un questionnement sur les présupposés, sur les principes et sur les démarches logiques d'une entreprise de connaissance. L'épistémologie de Pariente représente un tel questionnement pour la caractérologie.

Au terme de cette étude où celle-ci est soumise à l'épreuve de cette épistémologie, nous pouvons dire que, dans l'étude d'une individualité particulière qu'est le caractère d'un homme, la caractérologie a pleinement satisfait aux exigences requises par Pariente. Elle est un langage comportant des concepts et des opérateurs d'individualisation qui sont eux-mêmes des concepts. Elle a suivi la voie d'une connaissance authentique de l'individuel en construisant des modèles appropriés aux individualités épistémiques qu'elle s'est données. Elle a su respecter le principe d'autonomie selon lequel un savoir doit se constituer en dehors de « la prégnance de l'expérience vécue »⁷⁰, et utiliser des moyens de différenciation indépendants de ceux utilisés par d'autres secteurs du savoir. À la différence de l'histoire, la caractérologie est, selon le point de vue de Pariente, « une connaissance conceptuelle de son objet ».

Département de philosophie
Université de Moncton

69. *Id.*, p. 220.

70. *Id.*, p. 242.

OUVRAGES ET ARTICLES CONSULTÉS.

1. Baud, F., « À propos de la caractérologie et de son histoire », in *La Caractérologie*, vol. V, p. 153-156.
2. Berger, G., *Traité pratique d'analyse du caractère*, PUF, 10^e édition, 1979.
3. Caillé, E., « La méthode caractérologique » in *La Caractérologie*, vol. XIV, p. 69-81.
4. Dorel, G., « Méthode caractérologique et analyse structurale », in *La Caractérologie*, vol. VII, p. 121-132.
5. Ferand, C., « Propos liminaire » in *La Caractérologie*, vol. XIV, p. 7-18.
6. Gaillat, R., *Clefs pour la caractérologie*, Éd. Seghers, 1973.
7. Granger, G.G., *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, 1967.
 — « Le Caractère comme structure d'information », in *La Caractérologie*, vol. II, p. 105-112.
8. Jerphagnon, L., *Le caractère de Pascal*, PUF, Paris, 1962.
9. Judet, G., « Les facteurs caractérologiques de la personnalité », in *La Caractérologie*, vol. I, no 3, p. 37-46.
10. Jung, C.G., *L'homme à la découverte de son âme*, Payot, 1975.
11. Le Gall, A., *Caractérologie des enfants et des adolescents*, PUF, 7^e éd., 1969.
 — « La Caractéro-personnologie ou structurer pour ouvrir » in *La Caractérologie*, vol. XIV, p. 119-140.
12. Le Senne, R., *Traité de Caractérologie*, PUF, 8^e édition, 1973.
 — *La destinée personnelle*, Flammarion, 1951.
13. Mesnard, P., *Le cas Diderot*, PUF, Paris, 1952.
 — « Un livre qui repose les questions » in *La Caractérologie*, vol. V, p. 130 et sq.
14. Millet, L., « Sur un nouveau questionnaire, basé sur celui de l'école de Groningue » in *La Caractérologie*, vol. VI, p. 169-191.
15. Mucchielli, R., *La Caractérologie à l'âge scientifique*, éd. du Griffon, Dunod, 1961.
 — « Contribution de la caractérologie à la psychopathologie infantile » in *La Caractérologie*, vol. I, no 4, p. 65-74.
16. Pariente, J. C., *Le langage et l'individuel*, A. Colin, 1973.
17. Sève, L., *Marxisme et théorie de la personnalité*, Éd. sociales, Paris, 1972.

Un nouveau paradigme : le corps sportif

Léo-Paul Bordeleau

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203270ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203270ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bordeleau, L.-P. (1985). Un nouveau paradigme : le corps sportif. *Philosophiques*, 12 (1), 33-51. <https://doi.org/10.7202/203270ar>

Résumé de l'article

Le corps humain est une réalité plurielle. En tant que tel, il est devenu un pôle de référence pour une nouvelle positivité. De tous les lieux d'expression et de récupération du corps, le sport est devenu le plus accaparant et le plus efficace. Le système sportif façonne le corps humain dans tous ses aspects et lui confère un statut nouveau, celui de corps sportif, ce nouveau paradigme des temps actuels.

UN NOUVEAU PARADIGME : LE CORPS SPORTIF

par Léo-Paul Bordeleau

RÉSUMÉ. Le corps humain est une réalité plurielle. En tant que tel, il est devenu un pôle de référence pour une nouvelle positivité. De tous les lieux d'expression et de récupération du corps, le sport est devenu le plus accaparant et le plus efficace. Le système sportif façonne le corps humain dans tous ses aspects et lui confère un statut nouveau, celui de corps sportif, ce nouveau paradigme des temps actuels.

ABSTRACT. The human body is a multifaceted reality. As such, it has become a reference pole for a new positivity. Among the various areas of corporeal expression and recuperation, sport has become the most absorbing and efficient. Sport as a system shapes the human body in all its aspects, and confers on it a new status : the « corps sportif » which is a new paradigm of our civilization.

A. UN CORPS PLURIEL

L'actualité du corps n'étonne plus. Une sorte d'inflation tant des praxis du corps que des discours sur le corps envahit la plupart des secteurs de nos sociétés techno-industrielles. Aujourd'hui en effet, le corps ne se contente pas d'exister tout bonnement ; partout il s'affirme, il s'affiche, il revendique, il exige comme jamais il n'a osé le faire. Il est devenu le thème obligé de la culture contemporaine.

D'une part, on se convainc que toute réflexion sur le corps est éthique et métaphysique, dans la mesure où elle exprime une valeur, indique une conduite à suivre et détermine la réalité de la condition humaine. Cette conviction se raffermi dans l'idée que tout discours en général, et toute philosophie en particulier, ne peuvent évacuer une réflexion sur le corps sans se condamner à n'être que spéculation stérile.

N'est-ce pas ce qui détermine, par exemple, la démarche de la plupart des philosophes contemporains européens lorsqu'ils cherchent à renouveler leurs grilles conceptuelles en vue d'une analyse plus pertinente du statut existentiel de l'homme et de sa relation aux autres ? Chez les phénoménologues notamment¹, tout s'articule sur la manière corporelle d'être au monde de la conscience de l'individu humain. Le corps est ce qui enracine l'individu dans le monde : « mon corps est le pivot du monde » en ce sens que « j'ai conscience du monde par le moyen de mon corps »² ; il est le « centre de référence sensible »³. Cependant, dans cette perspective, le corps est toujours le corps propre, le corps vécu, celui qui affecte mon individualité pensante. Il est envisagé par rapport à la conscience : « avoir un corps, c'est être le fondement de son propre néant et ne pas être le fondement de son être ; je suis mon corps dans la mesure où je suis ; je ne le suis pas dans la mesure où je ne suis pas ce que je suis ; c'est par ma néantisation (c'est-à-dire par ma conscience) que je lui échappe »⁴. Ainsi, le corps n'existe que dans l'effort pour le penser : dire que « je ne suis pas devant mon corps, (mais que) je suis dans mon corps, ou plutôt (que) je suis mon corps »⁵ implique que ma conscience est coextensive à mon corps ou que celui-ci est coextensif à celle-là ; le corps est « une coupe instantanée sur le devenir de la conscience »⁶.

Dans cette optique, la relation de l'homme à son corps est bien mise en lumière. Mais cette relation est d'abord conçue comme une relation subjective, ou plutôt comme une intersubjectivité corporelle ; mon corps ne peut se vivre que dans et par le corps d'autrui ; tous les deux, ils constituent un seul et même tissu que Merleau-Ponty appelle métaphoriquement « la chair » ; bref, il y a « intercorporéité »⁷. La dimension sociale de la cor-

-
1. Nous pensons, entre autres, à Maurice Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*), à Jean-Paul Sartre (*L'être et le néant*), à Paul Ricœur (*Le volontaire et l'involontaire*), à Michel Henry (*Philosophie et phénoménologie du corps*), à Claude Bruaire (*Philosophie du corps*), qui s'inscrivent, avec des nuances bien sûr, dans la tradition spiritualiste occidentale marquée par Platon, Aristote, Descartes, Maine de Biran, Husserl, Heidegger.
 2. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 97.
 3. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 37.
 4. *Ibid.*, p. 375.
 5. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 175.
 6. *Ibid.*, p. 93, note 2, Maurice Merleau-Ponty fait ici référence à *Matière et mémoire* de Bergson.
 7. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 1972-204.

poréité est ainsi soulignée, mais on l'introduit d'une manière abstraite dans la mesure où ces rapports intersubjectifs de corps restent des rapports interindividuels et atomisés. L'élément du conflit n'existe qu'en tant que lutte des consciences par le truchement des corps : l'expérience de l'aliénation « n'est autre que la saisie métaphysique et horrifiée de mon corps pour l'autre »⁸. À la limite, le corps est perçu comme un instrument ; il est « l'instrument que je suis », il est « ma facticité d'être au-milieu-du-monde »⁹, et non pas une force productive insérée dans des rapports de production.

En procédant à une réhabilitation ontologique de la corporéité, la phénoménologie prétendait dépasser le dualisme radical du cartésianisme ; en réalité, ne fait-elle autre chose que déplacer le problème fondamental de l'idéalisme ? La dichotomie classique du corps et de l'âme est-elle vraiment surmontée par le fait de dire que la motricité elle-même (le corps) est une intentionnalité originale et que « la conscience est originairement non pas un *je pense que* mais un *je peux* »¹⁰ ?

De son côté, le discours théologique, qui s'est toujours appliqué à éclairer la démarche de l'homme dans son intelligence de la foi, en regard d'une pensée chrétienne héritière de toute une tradition de soupçon face aux revendications corporelles, s'efforce aujourd'hui d'ajuster son éclairage en proposant une réflexion renouvelée sur la vie humaine, corporelle de plus d'une manière, et, plus précisément encore, en approfondissant une théologie de la résurrection¹¹.

Par ailleurs, l'explosion du corps est encore plus manifeste et significative dans les sciences humaines contemporaines. Toutes, elles ont à voir avec le projet d'une anthropologie du corps. C'est ainsi que, sur la base du discours des sciences biologiques (anatomie, physiologie, médecine), soit pour le pro-

8. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 420.

9. *Ibid.*, p. 409.

10. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 160.

11. Par exemple : G. Martelet, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Paris, Desclée, 1972 ; M. Renaud, « Philosophie du corps et résurrection des corps », in *Revue théologique de Louvain*, 3 (1972), p. 326-333 ; R. Virgoulay, « Phénoménologie du corps et théologie de la résurrection », in *Revue des sciences religieuses*, octobre 1980, p. 323-336 et janvier 1981, p. 52-75.

longer ou pour le contester, se sont élaborés des discours nouveaux sur le corps humain : celui de l'ethnologie qui s'occupe de repérer les gestes quotidiens dans diverses sociétés, notamment les gestes du travail, de la nourriture, de l'enfantement et ceux commandés par la ritualité des cultures¹² ; celui de l'esthétique qui fait du corps un objet de représentations artistiques et qui, grâce à une sorte de laïcisation, est parvenu à créer aujourd'hui une érotique formelle ou décorporéisante du corps humain. Mais, plus fondamentalement, on retrouve les interprétations psychobiologiques, psychanalytiques, psychosociologiques et sociologiques, qui, chacune à sa manière, font éclater les explications tenues pour inexpugnables de l'anatomie et de la physiologie, ou tout au moins le modèle qui en découle¹³. Dès lors, elles nous apprennent que le corps n'est pas qu'une configuration anatomo-physique ; il est tout aussi essentiellement un corps-relation dans sa structure psycho-biologique, un corps libidinal et fantasmé qui n'est rien en dehors du désir inconscient, un corps regardé et jugé, un corps social et mythique.

D'autre part, au plan de la praxis, le corps est devenu, à bien des égards, l'ultime point d'ancrage des conduites humaines. Ce retour du corps se manifeste non seulement dans les milieux effervescents, mais aussi, au plan du quotidien, dans la façon dont les gens perçoivent, ressentent et parlent leur corps. Ainsi, par exemple, le discours publicitaire, grâce aux raffinements de la technique photographique et aux recherches sur le comportement du consommateur, donne le corps en spectacle, en objet de consommation et comme une marchandise. Il mousses l'avènement d'un corps jouissif contre un corps normatif, en l'inscrivant dans un processus d'égotisation du vécu corporel où l'autre est finalement rapporté à soi et utilisé pour soi. Par ailleurs, cet investissement psychique de son corps est fortement suggéré par une abondante littérature sur les groupes d'expression corporelle et de bio-énergie. L'attention portée ici à son corps est celle du soi corporel comme lieu et medium de découverte d'émotions

12. E.T. Hall, *La dimension cachée*, trad. fr., Paris, Seuil, 1971 ; M. Douglas, *De la souillure. Essai sur la notion de pollution et de tabou*, trad. A. Guérin, Paris, Maspero, 1971.

13. Michel Bernard, dans *Le corps*, Paris, Éditions universitaires, 1972, réédité en 1976, nous livre tout l'ensemble du discours historique sur le corps, depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à la sociologie récente.

et de plaisirs, mais aussi de reconnaissance d'autrui par tous les sens à travers des expériences différenciatrices. En outre, un autre symptôme de style corporéiste a fait son apparition dans certains mouvements religieux : il s'agit de mouvements qui se dénomment eux-mêmes néo-pentecôtistes et charismatiques. Ce qui semble prévaloir dans ces expériences charismatiques et groupales, c'est le mode d'expression non verbal et irruptif dont le véhicule principal est la glossolalie. Enfin, dans un registre expressif et institutionnel en apparence très différent des pratiques groupales corporéistes, on retrouve le sport comme forme d'expression corporelle pour le moins ambivalente.

Dès lors, tant au plan de la théorie que de la pratique, le corps tend à devenir un pôle de référence pour une nouvelle positivité. On est en présence d'une sorte d'hypertrophie corporéiste, alimentée et stimulée par une floraison luxuriante de recherches théoriques et techniques, de témoignages exemplaires, de manifestes politiques, dont le but plus ou moins avoué semble être de justifier et de magnifier la place et le rôle du corps dans la vie individuelle et sociale ; mieux encore, de faire de la corporéité l'essence de l'humanité et, partant, la nouvelle source de tout sens et de toute signification.

C'est le rapport sportif de l'individu humain à son corps qui occupera toute notre étude. De tous les lieux d'expression et de récupération du corps, nous prétendons que le sport, plus précisément le système sportif, tend à devenir le plus accaparant et le plus efficace. En effet, dans nos sociétés techno-industrielles, le phénomène sportif se présente comme un phénomène socio-culturel massif, et le système sportif comme la forme dominante de l'éducation du corps, avec ses principes et ses modes d'organisation basés sur la recherche de la performance et du rendement maximal. Par sa prégnance émotionnelle, rationnelle et symbolique, par son poids agonal et persuasif, le sport moderne s'est imposé non seulement à ceux qui le pratiquent, à ceux qui l'organisent ou qui cherchent à le diriger, mais aussi à ceux qui le dénoncent ou le dénigrent. C'est ainsi que cette prégnance massive du sport envahit tous les secteurs de la vie individuelle et sociale. La sportivisation des activités corporelles n'épargne rien ; elle pénètre non seulement l'allure posturale de ceux qui cherchent à reproduire une image de puissance, de performance

et de rigueur, mais aussi la mode vestimentaire et le langage, les mentalités et les autres institutions. En ce sens, la sportivisation tend à devenir un style de vie, une manière d'être, une éthique.

L'actualité et l'omniprésence du corps et du sport sont donc des faits incontestables. Davantage encore, on ne peut pas ne pas remarquer la contemporanéité de leur efficace manifestation. Or, cette immense percée conjuguée du corps et du sport n'est pas fortuite. Elle doit être interrogée. De la même manière, le fait que, dans un vaste processus de réappropriation sociale et politique, le corps soit particulièrement pris en charge par l'institution sportive, mérite un examen.

C'est donc dans l'optique d'une appropriation sociale du corps, plus précisément de l'utilisation et de la mise en forme d'un corps pluriel selon les exigences normatives de la société dans laquelle nous vivons, que s'articule notre réflexion. Après une brève description de la mise en forme sociale du corps humain, nous chercherons à montrer qu'il est devenu un corps productif dont la dernière forme, paradigmatique à notre avis, est le corps sportif.

1- Le corps humain, une réalité sociale

Il y a plusieurs parcours expérientiels du corps. Il y a aussi une pluralité d'interprétations du corps qui se situent à la frontière de l'imaginaire et des stéréotypes socio-culturels. Chacune, selon sa visée, construit un corps qu'elle propose, et, à la limite, qu'elle impose comme modèle.

La tradition occidentale nous a habitués à un certain discours sur le corps dont la rationalité s'est construite à partir de l'observation de l'anatomie des cadavres¹⁴. Ce discours médico-physiologique saisit le corps soit comme l'objet d'une dissection

14. L'avènement d'une représentation anatomique du corps coïncide avec la pratique d'ouverture des cadavres qui commença à se généraliser en Italie, puis dans toute l'Europe, à partir de 1400 ; cette opération contribua à dissiper les inventions fantastiques de l'imagination alchimique et médicale et à détacher le corps des fausses croyances et des superstitions qui prévalaient antérieurement. À l'opposé de cette conception descriptive et statique du corps, la pensée orientale proposa un modèle dynamique et énergétique découlant — en Chine tout au moins — d'une observation du corps chaud et palpitant des suppliciés.

anatomique, soit comme un système de forces bio-mécaniques ; dans les deux cas, le corps est réduit à une configuration anatomo-physiologique neutre. Or, il est remarquable que cette vision du corps humain s'est toujours prévalu de la vérité de son savoir.

Pourtant, ce discours réducteur est de plus en plus remis en question. En effet, la résolution du corps dans son image de cadavre désigne un phénomène à la fois de retrait et de projection. Un phénomène de retrait, puisque, une fois déraciné de ses mythes et vidé de ses mystères, le corps anatomique perd son obscurité et la mort en est ainsi évacuée en même temps que la vie et la sexualité ; dès lors, il ne cache plus rien qui ne puisse être rendu visible par la dissection, l'inventaire des organes et leur nomination. Démystifié et réduit au statut de mosaïque d'organes et de fonctions, ce corps abstrait et transparent se prêterait à la modélisation ; il deviendrait le substrat idéologique de toute la connaissance médicale et, comme nous le verrons, de son appropriation socio-sportive. Un phénomène de projection aussi. Car le corps n'est pas que l'objet neutre des anatomistes et des physiologistes : derrière ce corps comme objet anatomique et physiologique, se dissimule le corps imaginaire du désir. Ce sera au tour de la pensée psychanalytique de démystifier l'objectivité de la représentation anatomique du corps. Avec Freud, la représentation psychanalytique découvre le corps comme le lieu imaginaire des désirs ; il est la scène en laquelle viennent se jouer les fantasmes de l'individu. Mosaïque d'organes et de fonctions, le corps est aussi une mosaïque de zones érogènes. Mieux encore, cet investissement par le désir ne s'accomplit pas uniquement dans les zones érogènes privilégiées. C'est du moins ce que nous enseigne Freud dans son analyse du cas d'Élisabeth von R . . .¹⁵ : cet investissement par le désir s'accomplit aussi dans des attitudes et des postures, mettant ainsi en jeu la totalité du corps. C'est qu'en fait, comme l'a affirmé Freud par la suite, le corps doit être « conçu tout entier comme érogène »¹⁶. Le corps anatomique de la jeune fille révèle et masque un corps libidinal et fantasmé, entièrement investi par le désir.

15. Sigmund Freud, *Études sur l'hystérie*, Paris, P.U.F., 1956.

16. Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1950, p. 11.

Ainsi que l'a bien montré Fédida¹⁷, la démarche anatomo-médicale positiviste traditionnelle est en fait ambivalente : réductrice en ce qu'elle se réfère à un corps qui a perdu son sens vital fondamental, elle laisse paraître en même temps un corps qui incarne paradoxalement une dimension pulsionnelle et fantasmatique. C'est que la vision anatomiste du corps procéderait elle-même d'un fantasme originaire : celui du désir le plus archaïque de voir et de connaître le corps de l'autre, de l'ouvrir, le pénétrer et le découper¹⁸. Or, selon Fédida, l'ensemble des actes de l'anatomiste (ouvrir, disséquer, observer, dessiner, nommer et ordonner les organes) qui, visiblement, cherchent dans le corps une vérité objective, contribuent en même temps, à l'insu de l'auteur, à satisfaire la curiosité primitive d'aller voir ce qu'il y a dans le ventre maternel¹⁹. Dès lors, le corps érogène relèverait d'une « anatomie fantasmatique »²⁰, irréductible à celle définie par le biologiste.

Cependant, l'enseignement de la psychanalyse ne se borne pas à nous révéler un corps fantasmatique. Il nous montre en outre que le corps se dévoile réellement à travers les représentations qui traduisent les fantasmes de notre désir inconscient²¹. En somme, le corps est une organisation systématique de lettres qu'il faut déchiffrer dans sa logique et sa singularité : en tant que source et organe de plaisir, le corps est inscription de notre langage et, inversement, notre langage signifie et s'enracine dans l'expérience érogène de notre corps. Le corps est donc un code

17. Pierre Fédida, « L'anatomie dans la psychanalyse », in « Lieux du corps », *Nouvelle revue de psychanalyse*, Paris, Gallimard, no. 3, 1971, p. 109-126.

18. Ce désir est le plus archaïque puisqu'il porte et vise originellement le corps même des parents ; c'est ce qu'indiquent les observations et l'hypothèse de Mélanie Klein (*La psychanalyse des enfants*, Paris, P.U.F., 1969) pour qui l'enfant tend inconsciemment à détruire le ventre maternel, à le vider pour détruire du même coup le pénis paternel qu'il retient.

19. Pierre Fédida, « L'anatomie dans la psychanalyse », in « Lieux du corps », *Nouvelle revue de psychanalyse*, Paris, Gallimard, no. 3, 1979, p. 125.

20. Pierre Fédida, *Corps du vide et espace de séance*, Paris, J.P. Delarge éditeur, 1977, p. 27.

21. S. Freud lui-même, dans *Métapsychologie*, avait déjà souligné qu'une « pulsion ne peut jamais devenir objet de la conscience, seule la représentation qui la figure en est susceptible. Une pulsion ne peut non plus être représentée dans l'inconscient autrement que par la représentation ». Pour sa part, Jacques Lacan reconnaissait que le fantasme, loin d'être réduit à l'imagination, doit être défini « comme une image mise en fonction dans la structure signifiante » du langage (*Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 637). Quant à Serge Leclaire, il importe de « prendre le corps à la lettre », c'est-à-dire d'apprendre « à épeler l'orthographe du nom composé par les zones érogènes qui la constituent » (*Psychanalyser. Essai sur l'ordre de l'inconscient et la pratique de la lettre*, Paris, Seuil, 1968, p. 76).

que le langage masque et révèle à la fois. Or ce corps-langage se constitue primitivement, selon J.C. Lavie²², dans la relation du corps de l'enfant avec celui de sa mère dont la présence ne cesse de se faire sentir tout au cours de la vie adulte. Il renvoie ainsi au désir d'autrui. Autrement dit, de par sa nature libidinale de désir de jouissance et, par conséquent, de désir du désir de l'autre, le corps est un constant appel et une constante référence au corps d'autrui. Or, ce qui dans une relation intercorporelle contribue avant tout à valoriser le corps comme objet de désir, c'est le regard. N'est-il pas, en effet, dans le pouvoir de l'espèce humaine de se laisser capter par des images, image de l'autre dans le monde d'abord, puis image de soi-même dans le miroir ? C'est à la vérification d'une telle hypothèse que s'est employée l'analyse lacanienne, dans la ligne de pensée de Bolk²³. Dès les premières semaines de sa naissance, l'enfant serait saisi par l'image que lui offre le spectacle de la forme totale du corps de l'autre, qui tiendrait lieu de miroir. Il s'agirait d'un stade capital de l'évolution psychologique de l'enfant, le « stade du miroir », selon l'expression de Lacan. Cette captation visuelle par l'image de son corps et, par là, la recherche narcissique d'une identification avec les autres, se retrouvent chez l'individu adulte.

Le corps naît donc à sa dimension sociale. Or ici, c'est l'approche psychosociologique qui vient compléter le point de vue de la psychanalyse²⁴. Cette approche nous apprend que le corps n'acquiert une réalité pleine et entière pour nous que lorsque notre acceptation du regard jugeant d'autrui permet de construire une image de notre corps en accord avec la configuration fantasmatique dessinée par nos désirs.²⁵ Loin d'être

22. J.C. Lavie, « Notre corps ou le présent d'une illusion », in « Lieux du corps », *Nouvelle revue de psychanalyse*, Paris, Gallimard, no. 3, 1971, p. 29-36.

23. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966. F. Gantheret et Lapassade ont donné une traduction de l'ouvrage principal de Bolk, in *Revue française de psychanalyse*, mars-avril, 1951.

24. Les observations de M. Masud R. Khan et l'analyse qu'il présente dans « L'œil entend », in « Lieux du corps », *Nouvelle revue de psychanalyse*, Paris, Gallimard, no. 3, 1971, p. 53-69, montrent que, par une conjonction du regard et de l'écoute, l'expressivité et la signification du corps regardé s'enrichissent de la signification et de l'expressivité de sa parole, et inversement.

25. Voir Michel Bernard, *Le corps*, Paris, Éditions universitaires, 1972, p. 110. Ce philosophe français est le premier à nous livrer tout l'ensemble du discours historique sur le corps et son pouvoir expressif, depuis les Romantiques allemands jusqu'à la sémiologie moderne. On peut lire aussi avec grand intérêt son ouvrage sur *L'expressivité du corps*, Paris, 1976.

étrangers à notre réalité corporelle, le regard et le jugement d'autrui contribuent nécessairement à la façonner comme nôtre.

Ce travail de façonnement reste cependant ambivalent²⁶. Car le regard est à la fois scrutateur ou observateur et expression de l'existence personnelle et affective du sujet ; il est à la fois perception et expression. Mais alors, quand un regard devient-il aliénant ou est-il perçu comme tel ? Le regard n'objective et n'aliène le corps d'autrui que lorsqu'il perd toute son expression personnelle et affective : ce regard est purement voyeuriste. M. Merleau-Ponty remarque que « nous nous faisons l'un et l'autre regard inhumain, si chacun sent ses actions, non pas reprises et comprises, mais observées comme celles d'un insecte »²⁷. En réalité, un regard voyeuriste est gênant parce qu'il est unilatéral et bloque une communication possible. Un tel regard pourra même créer des phobies déformatrices, en partie ou en totalité : ce sont les cas d'erythrophobie et de dysmorphophobie²⁸.

Ainsi donc, la morphologie corporelle de l'individu, sa configuration fantasmatique, son expressivité aussi, se trouvent modifiées, modelées même, par le regard libidinal et judiciaire de l'autre : non seulement un simple regard attentif, mais un regard qui, pour mieux s'attiser, appelle le vêtement comme écran de l'intimité et comme source de séduction, un regard qui, pour mieux se fixer et ainsi conférer au corps vu une signification déterminée, appelle une raison faiseuse de rituels et de normes sociales. Bref, le regard libidinal et judiciaire, devenu le créneau des exigences normatives d'une société, façonne tout le corps suivant la logique de ces exigences : sa croissance, sa conservation, sa présentation, son expression affective, sa décadence, son inhumation. Il confère ainsi au corps anatomique et fantasmatique une structure sociale et l'élève au rang de mythe

26. J.P. Sartre a formulé à ce sujet une conception sévère des relations intersubjectives, dans *L'être et le néant* et dans *Huis clos*, qu'il nuancera dans *La critique de la raison dialectique*.

27. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1949, p. 414.

28. Paul Schilder, dans *L'image du corps*, trad. Gantheret et Truffert, Paris, Gallimard, 1968, a fait une analyse détaillée d'un cas d'erythrophobie comme « névrose sociale », p. 243-250. Des cas de dysmorphophobie sont examinés par S. Tomkiewicz et J. Finded, in « Problèmes de l'image du corps (dysmorphophobie) en foyer de semi-liberté », *Bulletin de psychologie*, t. 24, 5-6, 1970-71, p. 263-274.

culturel²⁹. Si l'on reconnaît la validité des analyses de l'anthropologue britannique Mary Douglas, le corps devient un symbole de la société ; il reproduit à une petite échelle les pouvoirs et les dangers qu'on attribue à la structure sociale : « S'il est vrai, écrit-elle, que tout symbolise le corps — c'est l'interprétation de certains psychanalystes, il est tout aussi vrai . . . que le corps symbolise tout »³⁰.

Cette brève explicitation des parcours expérientiels et discursifs à propos du corps nous interpelle profondément quant à notre manière de parler du corps. Faut-il parler d'un corps ou de plusieurs corps ? Il y a effectivement une polysémie du corps. Le corps humain est une réalité qui a l'air très simple, très objective, très physique même, alors qu'en fait on s'aperçoit que des expériences, des disciplines, des sciences extrêmement diverses de par leur point de vue et leur méthode, sont aptes à prendre en charge un certain corps humain. Y aurait-il donc plusieurs corps ? Pourtant, une tradition philosophique occidentale nous a habitués à penser en termes dualistes. Mais cette tradition dans laquelle domine une raison organisatrice et réductionniste, ne reposerait-elle pas sur un malentendu langagier ? Rudolf Zur LIPPE nous apprend que « la notion de corps, au commencement de la pensée et de l'histoire européenne, à l'époque de l'antiquité grecque, n'existe pas. Chez Homère, il n'y a pas de notion, il n'y a pas même de mots pour désigner le corps ; en fait, il y en a beaucoup et aucun »³¹. À l'époque d'Homère, l'unité du corps (du héros, du guerrier, de l'individu) est constituée par la multiplicité de ses aspects ; l'énergie du corps n'est pas répartie en énergie physique et énergie spirituelle. La dualité n'a pas encore droit de cité. Le dualisme est impensable. Comment sont-ils nés ? Comment la dualité réalité-langage a-t-elle pu engendrer la dualité, puis le dualisme, corps-âme ?

29. Cette structuration sociale du corps a été mise en lumière d'abord par Marcel Mauss, dans « Les techniques du corps », in *Journal de psychologie*, t. 32, no. 3-4, mars-avril, 1936. Par la suite, les travaux de recherche de R.M. Birdwhistell et A.S. Hayes, *Introduction to Kinesics*, University of Louisville Press, 1956, ainsi que les réflexions de E.T. Hall, dans *La dimension cachée*, trad. fr., Paris, Seuil, 1971, ont confirmé et nuancé la thèse de M. Mauss.

30. Mary Douglas, *De la souillure. Essai sur la notion de pollution et de tabou*, trad. A. Guérin, Paris, Maspéro, 1971, p. 137.

31. Rudolf Zur Lippe, « Une unité problématique : éléments pour une histoire des conceptions du corps », in *Le corps et ses fictions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 29.

Ce qu'on nomme « corps » n'est-il pas devenu enveloppe, tombeau, fiction, le moment où l'on a séparé ce qui est physique de ce qui est psychique, c'est-à-dire le moment où le logos en l'homme a décomposé l'unité existentielle de l'être humain ? On sait la facilité qu'a l'individu humain à substantifier son langage. Une sémantique du corps devrait contribuer à clarifier notre problème et à mieux nous interroger sur le statut du corps humain.

Il reste cependant que la pluralité des expériences et des interprétations contemporaines du corps nous invite à relativiser l'idée que nous avons du corps humain. Dès lors, on se saurait confondre le corps ni avec sa réalité anatomo-physiologique, ni avec sa réalité libidinale et fantasmée. Il est aussi une structure sociale³². On comprend mieux maintenant pourquoi, dans nos sociétés techno-industrielles de production et de consommation systématiques, le corps est devenu le plus bel objet de consommation³³. Il l'est devenu parce qu'il est à la fois une structure anatomo-physiologique, une structure libidinale et fantasmée, une structure sociale et mythique. De par sa structure anatomo-physiologique, il est comparé à une machinerie d'organes et de fonctions dont la puissance est harnachée et contrôlée par une raison technicienne ; il est alors conçu comme un mécanisme susceptible d'entretien, appelant une évaluation de ses potentialités et une vérification de son fonctionnement. De par sa structure libidinale et fantasmée, et en tant que mosaïque de zones érogènes, le corps est le lieu du désir et de l'agressivité ; cette mosaïque libidinale profitera cette fois à une raison spéculaire avide d'images publicitaires marquées du sceau de la marchandise. En tant que structure socio-mythique, le corps physique et fantasmatique devient le reflet et le symbole du corps social : agir sur le corps individuel, c'est agir sur l'ensemble social ; le maîtriser, le dompter, le façonner à l'image d'une raison socio-politique, c'est régner sur lui comme sur l'ensemble

32. En réalité, et pour éviter une présentation du corps en pièces détachées, on devrait dire que le corps humain est ni l'une ni l'autre de ces réalités, mais plutôt les trois à la fois. Ce qui fait dire à Michel Bernard, dans *Le corps*, p. 133, que le corps est « ouverture et carrefour du champ symbolique » ; ou encore, qu'il « est l'horizon inaccessible et illusoire des mythes qui en parlent et prétendent en donner la vérité. » (p. 135).

33. J. Baudrillard, *La société de consommation*, Coll. Idées, Paris, Gallimard, 1970, p. 199-238.

social. Or un corps ainsi conçu et utilisé constitue un capital précieux. N'est-il pas alors une force productive ? C'est ce nouvel aspect que nous allons étudier maintenant.

2- Le corps humain, un corps productif

Si toute production requiert des moyens, au nombre desquels figurent des instruments, la production par les hommes des conditions même de leur existence semble faire de leur propre corps l'instrument privilégié dont toute technique développée procède. C'est du moins ce qui ressort des considérations marxiennes sur la force de travail définie, à titre de marchandise, comme « l'ensemble des facultés physiques et intellectuelles qui existent dans le corps d'un homme, dans sa personnalité vivante, et qu'il doit mettre en mouvement pour produire des choses utiles »³⁴. Dès lors, puisque toute production est sociale, selon Marx, et qu'aucune production n'est possible sans un instrument de production³⁵, on peut comprendre que le corps apparaisse, selon le mot de Marcel Mauss, comme « le premier et le plus naturel instrument de l'homme »³⁶. Ainsi, la socialisation du corps ne ferait qu'un avec sa conversion en moyen de production.

Le corps humain deviendrait donc un corps productif. Que veut-on dire par là ? En quoi cela est-il une identité ? Tout corps biologique n'est-il pas productif dans la mesure où il produit, d'une part, sa propre subsistance selon le concept de l'espèce à laquelle il appartient, et, d'autre part, sa descendance selon ce même concept ?

Pour bien cerner cette dimension d'un corps productif, on ne doit plus sortir de la démarche qui nous a montré que le corps humain est forgé par la communication et l'environnement socio-culturel. Le corps ne vit que par l'échange : il pompe l'air et la nourriture en dehors de lui, dans une indispensable appropriation. Mais son entourage pourvoyeur attend qu'on lui res-

34. K. Marx, *Le capital*, Li. I, chap. IV, in La Pléiade, Paris, Gallimard, 1965, p. 715.

35. K. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, in La Pléiade, Paris, Gallimard, 1965, p. 235 et sq. En réponse aux « robinsonades » de quelques penseurs du XVIII^e siècle, Marx affirme que « L'idée d'une production réalisée par un individu isolé, vivant en dehors de la société . . . n'est pas moins absurde que l'idée d'un développement du langage sans qu'il y ait des individus vivant et parlant ensemble. » (p. 236).

36. Marcel Mauss, « Les techniques du corps », in *Journal de psychologie*, t. 32, 1936, p. 365.

titue autre chose que les déchets de la consommation : il escompte une certaine productivité, un service-en-retour qui ne sera pas nécessairement quantifiable arithmétiquement ou économiquement. Or, le jeu dialectique entre le corps biologique et le corps social n'a pas toujours privilégié la réciprocité de leurs apports. Marx a bien montré que l'individu morcelé dans son corps et dans son esprit est un phénomène des temps modernes : née du capital, c'est la manufacture qui a introduit la division du travail et partant la parcellisation de l'ouvrier³⁷.

En fait, c'est le capitalisme qui accomplit d'incorporer le corps biologique au corps social par la médiation d'un troisième corps, le corps productif. Or ici une distinction s'impose : il n'y a pas de synonymie entre être productif et être producteur. Pour mieux saisir cette différence, il importe de discuter encore le concept de production tel qu'il apparaît dans la pensée marxienne. Nous avons déjà souligné la détermination essentiellement sociale de la production : c'est tout un de dire que l'être de l'homme requiert la production et de dire que l'homme n'a d'être que dans sa relation aux autres. En d'autres termes, le concept de production circonscrit l'originalité fondamentale de l'existence humaine ; il vient préciser la manière dont l'homme existe au monde. Pour que l'homme soit producteur, ça suppose qu'il puisse prendre connaissance des significations de la réalité et qu'il comprenne la disposition de celle-ci ; ce qui implique que l'homme distingue l'idéalité du sens et la réalité de la matière, et qu'il saisisse, tout au moins intuitionne, la continuité nécessaire de l'idéalité et de la réalité. Dès lors, le concept de production présuppose la praxis, la mienne et celle des autres. Dans la mesure où la praxis définit une structure d'être fondamentale de l'homme, elle est comme l'essence de la production. Toute production est l'actualisation vivante de soi et de l'être-avec-les-autres. La production est une appropriation de soi et du monde. Tel est le sens phénoménologique de la production, suivant lequel tout individu humain est un producteur.

Cependant, dans le système capitaliste, le concept de production acquiert une détermination nouvelle : la production est une production pour l'échange, une production de marchandise,

37. K. Marx, *Le capital*, Li. I, chap. XIV, in La Pléiade, Paris, Gallimard, 1965.

c'est-à-dire de produits dont l'exclusive destination est de pouvoir être mis sur le marché. Or, dans cette optique, l'individu qui ne produit pas directement ses moyens de subsistance, mais plutôt des valeurs d'échange, c'est-à-dire des valeurs constituées par un rapport quantitatif et relatives au travail indifférencié et homogène³⁸, est un être productif. Être productif n'est pas le propre de qui transforme ou informe une matière préalablement fournie par une activité de travail qui exprime pour elle-même l'individualité du travailleur. Être productif, c'est être susceptible de donner lieu à des produits, objets d'une appropriation. Or, tout produit est fait pour un consommateur éventuel : « la consommation est elle-même un facteur interne de l'activité productive », elle se présente « comme un moment de production »³⁹.

Tel est le statut du corps humain au sens où nous l'avons présenté, c'est-à-dire une structure concrète, anatomique et physiologique, libidinale et fantasmée, sociale et mythique. En effet, le corps humain devient un corps productif lorsqu'il est, dans toutes ses dimensions, une force pour l'échange, un produit pour être consommable. Or, ce statut de corps productif est imposé au corps humain par les structures mêmes de la production/consommation que surdéterminent les stratégies du discours publicitaire et de la mode. Ce discours, qu'on peut qualifier de culturaliste parce qu'il est une construction symbolique, véhicule un double objectif pour aboutir à des fins mercantiles de bienheureuse consommation. Il s'agit, d'une part, d'investir psychiquement son corps, en apprenant à l'écouter, à le lire, à se réconcilier avec lui, à l'habiter comme une sorte de résidence secondaire. À cette fin, toute une liturgie de la sollicitude est mise en œuvre, dans le double sens du mot : celui de prendre soin et de gratifier, exprimant ainsi l'idée de gratuité et de don, celui d'exiger et de manipuler pour mieux exploiter. Les canons

38. K. Marx, dans *Critique de l'économie politique*, in La Pléiade, Paris, Gallimard, 1965, p. 280 : « Les différentes valeurs d'usage sont en outre les produits de l'activité des différents individus, donc le résultat de travaux individuellement différents. En tant que valeurs d'échange, elles représentent cependant du travail homogène, indifférencié, c'est-à-dire du travail dans lequel l'individualité des travailleurs est effacée. Par conséquent, le travail qui crée la valeur d'échange est du travail général abstrait. »

39. K. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, in La Pléiade, Paris, Gallimard, 1965, p. 247.

de beauté fonctionnelle, une mystique de la ligne, la fascination de la minceur, le culte de la forme et de la performance, l'obsession de virilité/féminité constituent autant d'impératifs capables d'assouvir un regard prédateur et de tisser subtilement dans l'inconscient individuel et collectif une sorte de surmoi marqué du sceau de la marchandise. C'est ainsi que, d'autre part, l'investissement narcissique orchestré se convertit en un investissement économique. Le corps, devenu le plus bel objet de sollicitude et de sollicitation, monopolise à son profit toute l'affectivité et toute l'attention, sans pour autant prendre de valeur propre. Comment le pourrait-il, puisque, dans ce procès de détournement, il n'est pas vécu comme un foyer de désir, mais exploité comme le support objectif de tous les autres objets. Les valeurs d'usage du corps, au service des finalités autonomes du sujet, sont toutes réduites à une valeur d'échange fonctionnelle, selon les objectifs d'une logique productiviste. Le corps érotisé où prédomine la fonction sociale d'échange se substitue au corps libidinal et fantasmé où prévaut la structure individuelle du désir. En somme, il en est du corps comme de la force de travail : il faut qu'il soit émancipé pour pouvoir être rationnellement exploité à des fins mercantiles. « Il faut, précise Jean Baudrillard, que l'individu se prenne lui-même comme objet, comme le plus beau des objets, comme le plus précieux matériel d'échange, pour que puisse s'instituer au niveau du corps déconstruit, de la sexualité déconstruite, un processus économique de rentabilité »⁴⁰.

Si l'on s'en tient à ce point de vue, on doit reconnaître que le corps humain n'est pas tant une force productive qu'une puissance ou une faculté de produire, qui n'a sa raison d'être — en partie tout au moins⁴¹ — que pour et par ses produits, sans en être le propriétaire, puisque être tel suppose le pouvoir de dominer la production, de s'approprier les produits et par là même

40. J. Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Gallimard coll. Idées, 1970, p. 211. Notre bref exposé sur le corps comme objet de consommation est redevable à l'analyse judicieuse de J. Baudrillard. On peut consulter aussi l'article de Jocelyne Milfort : « Le corps dans la publicité », in *Éros et changement*, Paris, Payot, 1981, p. 37-48.

41. Quelle que soit la façon dont on interprète et dont on utilise le corps, celui-ci reste toujours rebelle et irréductible à sa représentation et à son utilisation. Pour le conjurer et le posséder, on l'identifie et on le nomme ; mais ce sont des procédés rationnels fictifs, pourtant utiles pour rendre intelligible un objet — le corps — dont la naturalité n'est qu'un effet de fiction.

le marché. Dès lors, le corps humain en tant que corps productif n'existe que dans une économie de marché ou un monde de production marchand. Or, dans un tel régime mercantile, la productivité du corps productif s'accroîtra d'autant plus qu'on le fractionnera en forces ou en tâches spécialisées. Or, de même que la manufacture avait introduit la parcellisation de l'ouvrier, en poussant la tendance du métier à se spécialiser, de la même manière elle contribue à l'éclatement du corps afin de le rendre plus productif. La manufacture est par essence hétérogène ; sa raison d'être et son rôle, c'est de séparer la production en ses divers procédés spéciaux dont chacun se cristallise comme tâche particulière. Cependant, cette division manufacturière n'est pas hétéroclite ; elle est systématique en ce sens qu'elle rassemble des tâches ou des métiers différents pour les faire travailler par coopération mécanique à un seul produit ou à un seul objectif.

Tel est le sort du corps humain, devenu corps productif et mercantilisé. Pour répondre aux exigences d'une logique productiviste, il faut que le corps soit déconstruit, réduit à l'état de mosaïque d'organes, de forces, de besoins et de désirs. C'est ainsi qu'on prélève, sélectionne, dresse, chiffre jusqu'à la virtuosité inepte de la tâche parcellaire, ses énergies et ses pouvoirs qui sont susceptibles de devenir des éléments productifs ; et la nouvelle unité qui lui sera attribuée sera toute fonctionnelle, d'essence machinique et mathématique : beauté fonctionnelle, érotisme fonctionnel, performance fonctionnelle, santé fonctionnelle, minceur fonctionnelle, gestualité fonctionnelle d'un corps fonctionnel, c'est-à-dire d'un objet adapté à un ordre ou à un système. La fonctionnalité est ici définie au sens d'une faculté de s'intégrer à un ensemble⁴². Ainsi, pour que se construise le corps productif, il faut que s'effectue un morcellement du corps biologique et fantasmé, que celui-ci devienne une mosaïque de fonctions, non pas en rapport exact au monde réel et aux besoins de l'individu humain, mais en rapport avec un système de représentations interchangeables, que l'unité perdue ne puisse se retrouver que dans une appréhension épistémique qui n'exclut pas la parcellisation des tâches. Dès lors, le corps est soumis au compte des pertes et profits : ce qui est perdu, c'est l'expérience

42. Jean Baudrillard, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1970, p. 89.

et la valeur propres du corps subjectif ; ce qui est promu, c'est l'identité d'un être susceptible de représentations manipulables. Par une ruse souveraine de la raison techno-industrialiste, le corps comme sphère de plaisir autonome est soumis à une sorte de désublimation répressive, nécessaire et indispensable complètement d'une nouvelle sublimation qui le hisse au rang de premier instrument cybernétisé⁴³.

Ainsi déconstruit, le corps biologique vient à occuper la place d'une mécanique susceptible d'entretien et appelant une évaluation de ses potentialités et une vérification de son fonctionnement. Rompu au service du machinisme industriel, devenu lui-même machinique pour répondre aux objectifs de la recherche exacerbée d'une production toujours plus grande, le corps humain peut désormais être programmé dans toutes ses énergies fragmentées.

On comprend maintenant que le corps humain ne soit plus qu'une réalité subjective, et pas même un objet naturel ; il est aussi et plus évidemment un objet historique et social, le produit du travail et de la culture, du machinisme industriel et de la technique. La signification du corps humain est donc aussi celle de sa place dans le procès de production capitaliste⁴⁴, au moyen d'une formalisation des gestes et d'une rationalisation du mouvement.

Or, si paradoxal que cela puisse paraître, le travail industrialisé n'est pas le seul responsable de cette mécanisation répressive du corps. Dans ce vaste processus de rationalisation, le système sportif contribue tout autant, et plus même, comme nous tenterons de le montrer, à renforcer la construction d'un corps productif par un façonnement qui s'approprie toutes les puissances énergétiques du corps : énergies anatomo-psychologiques, énergies agressives, énergies libidinales et imaginaires. Ce faisant, le système sportif s'impose comme le fil conducteur d'une idéologie de l'efficacité et d'une culture du corps, contribuant à alimenter l'imaginaire individuel et col-

43. Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, Paris, Éditions de Minuit, 1963, chap. 10.

44. Il s'agit du procès de production capitaliste d'État que nous trouvons à l'œuvre dans tous les régimes socio-économico-politiques contemporains.

lectif d'un nouveau modèle chargé d'un pouvoir libidinal, agonistique et formalisant. Ce nouveau corps, nous l'appelons corps sportif.

(à suivre dans notre prochain numéro)

Département de philosophie
Université d'Ottawa

L'idéalisme est-il spiritualiste?

Roch Bouchard

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203271ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203271ar>

[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

Bouchard, R. (1985). L'idéalisme est-il spiritualiste? *Philosophiques*, 12 (1), 53–71. <https://doi.org/10.7202/203271ar>

Résumé de l'article

Cet article est une réflexion sur le rapport entre deux courants de la philosophie classique, l'idéalisme postkantien et le spiritualisme venu de Descartes, tels qu'ils se rencontrèrent dans l'oeuvre de J. Lachelier. Il étudie pourquoi on attendit du postkantisme qu'il apportât une évidence affermie aux propositions du spiritualisme, lors même que la critique kantienne eut mis en crise la méthode qui les justifiait rationnellement, et bien qu'on dût laisser hors du système nouveau des idées aussi importantes que celles de la survie et du Dieu transcendant, lesquelles étaient renvoyées à la croyance religieuse. L'analyse menée ici du concept d'idéalisme invite cependant à juger que, même affirmées comme croyances, ces idées ne pouvaient être que résolutoires pour un système qui commence par la négation d'un au-delà de la pensée.

L'IDÉALISME EST-IL SPIRITUALISTE ?*

par Roch Bouchard

RÉSUMÉ. Cet article est une réflexion sur le rapport entre deux courants de la philosophie classique, l'idéalisme postkantien et le spiritualisme venu de Descartes, tels qu'ils se rencontrèrent dans l'œuvre de J. Lachelier. Il étudie pourquoi on attendit du postkantisme qu'il apportât une évidence affirmée aux propositions du spiritualisme, lors même que la critique kantienne eut mis en crise la méthode qui les justifiait rationnellement, et bien qu'on dût laisser hors du système nouveau des idées aussi importantes que celles de la survie et du Dieu transcendant, lesquelles étaient renvoyées à la croyance religieuse. L'analyse menée ici du concept d'idéalisme invite cependant à juger que, même affirmées comme croyances, ces idées ne pouvaient être que résolutoires pour un système qui commence par la négation d'un au-delà de la pensée.

ABSTRACT. This article is a reflection on the relation between two currents of classical philosophy, postkantian idealism and cartesian spiritualism, as they are found in the work of J. Lachelier. It studies why it was expected that postkantian idealism would bring strong evidence in support of the spiritualist affirmations, even though the kantian critique placed the method that traditionally justified those affirmations in a state of crisis, and even though ideas as important as those of an afterlife and of a transcendent God were excluded from this new system and taken over by religious belief. However, the analysis of the concept of idealism invites us to think that, even as beliefs, such ideas will always remain redhibitory for a system that begins with the negation of anything beyond thought.

Au siècle dernier se constituèrent les philosophies qui pour l'histoire représentent les formes classiques de l'idéalisme et du spiritualisme. L'idéalisme classique, ou absolu, est né en Alle-

* Une première rédaction de cet article a déjà paru dans la revue *Carrefour*, Ottawa, décembre 1982, pp. 3-23.

magne des prolongements que donnèrent au kantisme les systèmes de Fichte, Schelling, Hegel. Son point de vue méthodologique est celui d'une raison qui considère le monde comme son déploiement. Le « spiritualisme » est une tradition de philosophie française qui va, peut-on dire, de Maine de Biran à Jean Nabert. Son point de vue méthodologique, qui est celui de la connaissance de soi, n'aura pas libéré l'ampleur de spéculation, la hardiesse quasi démiurgique de l'idéalisme allemand. Du moins le spiritualiste se fit-il fort de mesurer ses évidences, de recueillir avec grande attention les faits intérieurs et ce qu'ils pouvaient donner à penser du reste.

Cette assez bonne conscience s'est trouvée en crise lorsqu'on a pris en compte ce que Kant avait dit de la portée véritable de toute expérience. Que l'analyse réflexive nous renseignât sur des réalités, voilà qui se mettait à faire question. Le demi-idéalisme de Kant se présentait donc au spiritualisme comme une réfutation. Mais il amenait avec lui, et peut-être aussi en lui, l'idéalisme absolu des postkantians, en lequel le spiritualiste perplexe crut trouver le moyen d'une reformulation. Jules Lachelier, qui vécut exemplairement la crise, fut celui qui introduisit l'idéalisme dans l'université française. « J'ai combattu comme vous . . . pour le spiritualisme, écrira-t-il à un disciple de Victor Cousin, car vous m'accorderez bien que l'idéalisme est une des formes du spiritualisme »¹.

Comment l'idéalisme entraîna ce renouvellement du spiritualisme, je voudrais cependant qu'on le regarde de plus près, et qu'on examine dans quelle mesure le spiritualisme y gagna vraiment de devenir plus rationnel. Car je voudrais montrer qu'à raisonner strictement, le cadre idéaliste ne convenait au spiritualisme que bien relativement, et même qu'il lui répugnait pour une part essentielle de ses thèses, contrairement à une opinion répandue qui va jusqu'à désigner une philosophie par l'autre. Autant que l'on puisse ramener à deux articles également importants les thèses du spiritualisme classique, *l'esprit existe, l'au-delà existe*, on devrait voir ici qu'il n'était que pour moitié réceptif à l'idéalisme. Je veux prouver en tout cas que les deux articles n'y pouvaient trouver leur compte. Le premier y reçut

1. À Paul Janet, 15 novembre 1885, *Lettres*, Paris, hors-commerce, 1933, p. 133.

certaines une conceptualisation puissante, mais le second, même renvoyé à la croyance religieuse, ne pouvait représenter pour le nouveau système qu'une contradiction rédhibitoire.

Ces conclusions sont censées ressortir de l'étude de la rencontre de l'idéalisme et de son initiateur français, laquelle occupera la plus grande partie de ce travail. J'y considérerai les principales mises en question dont le spiritualisme fit l'objet avec l'avènement du kantisme, par quelles transformations il a pu assimiler cette philosophie, et comment Lachelier crut conserver quelque existence doctrinale aux idées de Dieu et de la survie, bien que le système transformé fût jugé incapable de les accueillir. Jusqu'à quel point l'idéalisme est théoriquement un spiritualisme, il me semble qu'on l'apercevra alors assez clairement.

*
**

Pour Lachelier, le kantisme met le spiritualisme dans de graves difficultés, mais aussi, dans la mesure où il contient le germe du postkantisme, il marquera sa régénération. Qu'est-ce que Kant se trouve à reprocher au spiritualisme ? Essentiellement sa méthode, comme on a dit, et sa prétention à connaître l'existence de Dieu.

D'abord sa méthode. Dans la tradition française depuis Descartes, et singulièrement depuis Maine de Biran, la certitude souveraine porte sur ce qui est éprouvé au tout dedans de nous. L'indubitable absolu, on le trouve à ce niveau d'intimité, ou de subjectivité, dont nous ne pouvons même dissocier le sentiment de nous-mêmes ; et toute autre existence par delà cette sphère inétendue de notre moi ne sera affirmable qu'en s'articulant à l'évidence originelle. C'est une idée omniprésente chez les maîtres français du spiritualisme. Dans l'ontologie de Maine de Biran, les catégories dans lesquelles nous concevons les choses, la certitude même du monde extérieur, tirent leur origine de l'expérience de l'effort, qui est le fond de la conscience humaine. Félix Ravaisson, qui fut le maître de Lachelier, pense à peu près de même, mais sous l'effort il voit le désir comme substance de la psyché, et sous le désir il pose l'amour comme seul principe de surélévation du désir dans l'effort, se mettant par là en position d'induire une métaphysique panpsychiste, où toute chose

est émanation d'une divinité généreuse d'elle-même. Victor Cousin n'intelligé pas le monde dans sa conscience, mais du moins y voit-il le phénomène crédible de l'esprit, et y entend même, proférations de la Raison universelle, ces prémisses de la philosophie spiritualiste que sont pour lui les principes de substance et de causalité. Autant de doctrines, donc, qui se développent, malgré des différences parfois marquées, par l'analyse des contenus de la conscience. Or ce que Kant apprend ici à Lachelier, c'est que l'autorité du sens intime ne suffit en aucun cas à une conclusion solide. Puisqu'en effet nous ne connaissons que ce que nous sentons, et ne sentons que des phénomènes, c'est-à-dire des sous-produits de notre contact avec la réalité ; puisque les conditions mêmes de notre connaissance nous empêchent à jamais de connaître le fond des choses, il devient évidemment illusoire de saisir le moi, ou l'esprit, ou la liberté, dans ce qui n'en est qu'apparence. « C'est en vain, écrit Lachelier, qu'on en appellerait, contre le matérialisme, au sentiment immédiat de l'action spirituelle, car ce que nous sentons n'est pas en question, mais il s'agit de savoir si ce que nous sentons en nous-mêmes est, comme ce que nous voyons, fondé en raison, intrinsèquement vrai et intelligible, conforme à une idée : il faut déduire l'action spirituelle »². Il faut revoir la façon dont l'esprit est connu.

L'autre grief venu de Kant concerne l'aptitude de la philosophie à établir spéculativement l'existence de Dieu. Pour Biran et pour Cousin, Dieu s'atteignait comme cause. Pour Ravaisson, il était implicitement présent à la conscience³. Contre les premiers, Kant met au jour le paralogisme qui consiste à remonter du monde à Dieu par le principe de causalité. « Sans doute, enseignera de même Lachelier, dont on sait que, professeur à l'École normale, il gardait ouverte sur sa table la *Critique de la raison pure*, sans doute tout effet suppose une cause, mais une cause de même ordre que lui ; c'est du moins tout ce que nous sommes en droit d'affirmer d'après les lois de notre entendement ». Que je remonte au plus lointain des causes qui s'enchaînent en ce monde, « j'irai toujours de l'homogène à l'ho-

2. Au même, 12 décembre 1887, *Id.*, p. 140.

3. Dieu est « en nous », « caché par cela seul qu'il est trop au dedans, et dans ce fonds intime de nous-mêmes où nous ne descendons pas ». (*De l'Habitude*, P.U.F., 1957, p. 53).

mogène, et jamais je n'atteindrai le bout de cette chaîne infinie »⁴. Comprenons que le principe de causalité, dès lors qu'il vaut seulement pour l'ordre phénoménal, dont il est une forme a priori, se retrouve, devant l'inférence à un au-delà de l'expérience, comme un pont suspendu à une seule rive. Ce principe, a dit Kant, « n'a de valeur que dans le champ de l'expérience et . . . hors de ce champ, il serait entièrement détourné de sa destination. (. . .) Pour que la loi de la causalité, valable dans l'expérience, pût convenir à l'être premier, il faudrait que cet être fût partie de la chaîne de l'expérience ; mais alors il serait lui-même, à son tour, conditionné, comme tous les phénomènes »⁵. Prouver Dieu par la causalité, c'est le donner pour relatif, c'est nier qu'il soit Dieu.

Quant à l'idée ravaissennienne que Dieu se manifeste à quelque fond de la conscience, Kant apprend à Lachelier que l'absolu dont il nous est permis de prendre conscience ne peut être pour le philosophe qu'une idée, qu'une simple forme dont nulle théodicée ne saurait s'autoriser : « Ce que j'ai cru remarquer en lisant Kant, c'est que nous ne pouvons avoir conscience que d'un infini formel ou de pensée, et que l'infini matériel, ou d'existence, est aussi nécessairement étranger à notre conscience qu'il est distinct de l'univers »⁶.

Il apparaîtra dans ces conditions que la meilleure justice que la philosophie peut rendre à la croyance religieuse est de l'affranchir de tous ces discours, de toutes ces supposées évidences qui finalement l'encombrent et la démentent. Il faudra que sur le Dieu transcendant du christianisme le silence soit tel qu'on puisse y croire même si la philosophie ne le rejoint pas, même si elle s'arrête plutôt au panthéisme, comme fera celle de Lachelier, nous le verrons, qui présentait son cours de théodicée en déclarant : « Notre théodicée n'aura pour but ni d'établir, ni de réfuter le panthéisme, mais de prouver qu'il exprime fidèlement le contenu de la conscience, et de faire sentir par là le besoin d'une croyance qui le dépasse »⁷.

4. Cours de logique, leçon XV. Les Cours de Lachelier, recueillis par des étudiants, furent donnés de 1864 à 1885 à l'École normale supérieure de Paris, et sont conservés manuscrits à la Bibliothèque de l'Université de Paris.

5. *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, P.U.F., 1965, p. 449.

6. À Ravaison, 15 août 1868, *Lettres*, p. 58.

7. *Cours de théodicée*, introduction.

Le kantisme a donc mis en lumière l'inanité des arguments par lesquels la métaphysique française justifiait l'affirmation de l'esprit et de l'au-delà. Mais comment il a pu renouveler le spiritualisme, et même le relancer vers des sommets nouveaux, il faut le voir depuis cet endroit de la *Critique de la raison pure* où il est traité des « principes de la possibilité de l'expérience ».

Kant y explique (et c'est à cette page, nous le savons par Émile Boutroux⁸, que le livre était ouvert sur la table de Lachelier) que nos représentations ne sont des représentations pour nous, ne nous sont réelles comme moments d'une même séquence, comme fractions d'une même expérience, que si elles sont rapportées à un sujet identique à lui-même qui les pense. Dans tout fait de conscience se trouve enveloppée l'affirmation par lui-même d'un *je pense*, moyennant quoi est saisissable dans une même appréhension, est appropriable, ce pur senti qui autrement resterait une diversité toute fugitive et indicible. Ce *je pense* n'est pas le sujet psychologique, car ce dernier, loin de s'imposer aux sensations, en quelque sorte voyage sur elles, comme l'a observé Hume. Le *je pense* est simplement la fonction a priori spontanée par laquelle les phénomènes conviennent à notre connaissance. En cela consiste le moi transcendantal, foyer des catégories sous lesquelles s'organise le divers de l'expérience pour constituer la nature que nous connaissons⁹. Ce qu'il y a par conséquent de connaissable dans les choses, c'est rigoureusement notre façon de les connaître. La forme du pensable est la forme du penser. Ainsi apprend-on de Kant à fonder le monde, comme dira Brunschvicg, « sur la structure d'un organisme intellectuel »¹⁰. Une telle perspective est prometteuse : on ravalerait difficilement l'esprit à la nature si, au lieu qu'il en soit un incompréhensible à-côté, enclave dans le mécanisme, tache noire de la rationalité, c'est bien plutôt la nature qui s'entend par lui, le dispensateur de toute intelligibilité accessible à nous.

À partir de là, l'autonomie de l'esprit n'est plus à chercher dans des introspections condamnées à l'apparence, ou dans des raisonnements à la Ravaisson qui réellement sont des suppu-

8. *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, Alcan, 1927, p. 11.

9. Voir *Critique de la raison pure*, p. 107 et suiv.

10. Notice, *ŒUVRES*, 2 tomes, Alcan, 1933, I, p. XIII.

tations, mais dans la considération de ce fait que l'expérience de l'univers n'est possible que sous la détermination d'une pensée. On pourra même dire avec Ravaisson que la nature n'est que l'acte de l'Esprit, si, à la façon des postkantien, on conçoit l'être corporel comme le dernier moment d'un processus dialectique qui consiste dans l'autoposition d'un moi, c'est-à-dire sa figuration dans un espace où il se reconnaît et dont à la fois il se distingue. C'est ce que dira Lachelier : « Le véritable Kant, pour moi, et le véritable représentant de sa philosophie de l'esprit, c'est Fichte ». « Il n'y a pas d'autre être que la pensée ou la vérité elle-même, qui, d'une part, se concentre et se réfléchit dans les esprits, et qui de l'autre enveloppe et enchaîne les corps, qui ne sont que les phénomènes des esprits »¹¹. Il n'y a pas de matière, il y a l'acte de la phénoménalisation. « Ravaisson, a dit Gabriel Séailles, a donné à Lachelier le principe et la conclusion de sa philosophie : l'esprit est ce qu'il est. Kant lui a donné le sens de cette formule, la méthode qu'elle contient »¹².

Si toutefois Lachelier a lu cette formule chez Kant, ce fut dans l'esprit de la doctrine, et non dans le texte. Kant n'allait pas si loin dans la métaphysique, lui qui croyait avoir destitué toute connaissance d'un au-delà de l'expérience, y compris assurément celle qui verrait dans le sensible la diffraction de l'esprit. Le sujet détermine l'objet, mais ne le constitue pas, pensait-il, dans sa réalité. La réalité se passe d'autant mieux de nous qu'elle nous échappe entièrement. Aux yeux de Kant, donc, si le sensible n'a d'essence que par un moi non sensible, il reste que cet empire du sujet sur l'objet, de l'intelligible sur le sensible, qui ouvrirait peut-être un espace à la métaphysique, se réduit en fait, devant le réel intouchable, à quelque chose de purement formel, d'aussi mince qu'une image sur une lentille déformante.

La différence fondamentale qu'il faut apercevoir de Kant à Lachelier, et à l'ensemble du postkantisme, c'est le passage du second par l'idéalisme absolu, à savoir par la négation de l'ensoi. Chez Kant, la vraie convenance de l'idée d'être est à l'au-delà du connu. Dès lors, quoi que l'analyse de la connaissance puisse déduire comme condition a priori de celle-ci, depuis la

11. À Denys Cochin, 10 octobre 1913, *Lettres*, p. 177-178.

12. *La philosophie de Jules Lachelier*, Vrin, 1935, p. 3.

forme qui structure le dehors jusqu'au pur principe qui le pense sans se penser soi-même, c'est-à-dire ce moi transcendantal qui n'apparaît pas sur l'écran de l'expérience et n'appartient pas plus au monde de l'en-soi, rien donc de ce qui sera déduit comme cause que l'empirie est connaissable ne détiendra de réalité assignable. À parler absolument, le noumène est l'être, et le phénomène y a part en tant qu'inversion du noumène. Mais le principe de la vérité de cette inversion, le transcendantal, quel est son statut ontologique ? S'il relève du phénomène, il n'est pas principe de vérité, car il est alors matière plutôt que forme. S'il relève du noumène, s'il s'enracine dans le moi substantiel sous le moi psychologique, il ne fonde pas non plus la vérité, car il y aurait selon cette hypothèse autant de vérités que de sujets connaissants, attendu que pour cette doctrine l'épreuve d'un modèle extramental n'est jamais permise. Vraiment, pour qu'il y ait la connaissance objective, il faut que le transcendantal soit unique comme la vérité, et donc qu'il soit indépendant de l'individualité nouménale autant que de la phénoménale. Mais quel serait donc l'être de cette chose universelle ? Nous avons ici la raison pour laquelle le kantisme selon Kant ne pouvait se développer en spiritualisme : en regard de l'en-soi, le transcendantal est sans statut ontologique.

Mais l'idéalisme absolu nie l'en-soi. Par cette opération décisive, il libère l'idée d'une pensée qui crée son objet, puisqu'en effet les phénomènes sont tout de même les phénomènes de quelque chose, et il dissipe l'ambiguïté sur l'unicité de cette pensée qui est la vérité, puisqu'il n'y a plus cette multiplicité nouménale, hors juridiction, de structures cognitives pour menacer l'unité de la vérité. Et ainsi impose-t-il une ontologie moniste du transcendantal, lequel devient la pensée universelle. Louis Millet a montré la nature profondément plotinienne de cette ontologie où le sensible est l'expression dégradée d'une pensée qui a l'unicité de l'absolu¹³.

Sans doute, cette pensée ou conscience universelle est théologiquement inintéressante. Car bien qu'elle constitue le monde, elle n'est rien en dehors de lui. Comme le moi transcendantal chez Kant, elle échappe à l'expérience, sinon elle n'en est pas

13. *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, P.U.F., 1959.

la règle. Donc elle est inconsciente à elle-même. Rien de son être ne précède son acte, qui est de s'apparaître dans les phénomènes. Elle n'est pas une substance qui passe à l'acte, mais un acte absolu, une spontanéité, un pur principe. « Ne craignons pas, dit Lachelier, de suspendre en quelque sorte la pensée dans le vide ; car elle ne peut reposer que sur elle-même : le dernier point d'appui de toute vérité et de toute existence, c'est la spontanéité absolue de l'esprit »¹⁴. Que l'esprit fournisse la matière et la forme du connaître qui est l'être, cela ne le pose donc pas comme une sorte de personnalité du monde. Comme explique notre auteur : « Il ne faut pas chercher l'esprit en dehors des faits qu'il informe et dans lesquels il se réalise. Il n'y a pas plus de substance pensante que de substance étendue. Je ne crois même pas qu'il faille parler de sujet absolu ni de pensée universelle, comme si la pensée préexistait aux choses ou pouvait être quelque chose en dehors d'elles. La pensée, c'est la vérité, et la vérité est dans les choses elles-mêmes. C'est là que l'esprit doit se chercher, s'il veut se trouver . . . »¹⁵.

L'esprit n'est rien pour lui-même, et pourtant il est bien réel, parce que, justement, le connaître est l'être. Si le point de vue substantialiste était possible, ou, si l'on veut, pour un hypothétique observateur au delà de cette totalité qu'est la pensée du monde, il est vrai que notre « réalité » n'existerait pas. Elle serait comme un rêve absurdement cohérent qui à chaque instant pourrait cesser. Mais comme rien n'existe que l'acte absolu de la manifestation, il faut reconnaître à l'esprit et aux phénomènes, au manifesté et au manifestant, la totale extension du concept d'être. Il n'existe pas d'autre réalité pour disqualifier la nôtre, qui est comme une réalité par défaut, une idée-chose berkeleyenne. Et assurément, des deux termes de la manifestation, c'est l'esprit le plus réel, le strict analogué de l'être, autant que le sujet est entièrement principe de l'objet. « Si le monde existe parce qu'il est pensé, dit Lachelier, la pensée existe bien plus elle-même et, en quelque sorte, fait exister tout le reste. La pensée n'est pas un être, elle est l'être même »¹⁶.

14. *Psychologie et métaphysique*, ŒUVRES, I, p. 208.

15. Société française de philosophie (S.F.P.), séance du 25 février 1904, ŒUVRES, II, p. 126.

16. *Cours de logique*, leçon XV.

La doctrine de la spiritualité de la conscience se voit ainsi reformulée dans des termes bien nouveaux pour la tradition française : la conscience n'est plus « en dehors et au-dessus du monde extérieur, mais au-dessous et au centre même de ce monde, qui n'en est . . . que l'épanouissement »¹⁷. Cela grâce à Kant, dont l'idée d'un a priori qui conditionne l'expérience a été absolutisée par le rejet de l'au-delà de l'a priori et de l'expérience. « Le seul tort de Kant, dit Lachelier, est de laisser subsister, au delà des phénomènes, la possibilité de la chose en soi (. . .). Il me semble au contraire que la nécessité causale, l'espace, le temps, c'est la nature elle-même . . ., que l'affirmation actuelle de l'être, c'est l'acte créateur lui-même, absolument efficace en même temps que purement idéal. Kant n'a fait que rouvrir à la philosophie un chemin depuis trop longtemps abandonné »¹⁸.

Précisons que ce chemin conduisait à l'affirmation de l'esprit, non à celle du Dieu transcendant. Cette seconde affirmation n'appartient pas à la philosophie, pense Lachelier à la suite de Kant, comme on a vu. Elle doit dépendre d'un acte de foi, qu'il juge d'ailleurs compatible avec le système, et même complémentaire de l'ensemble de la démarche philosophique. Une certaine doctrine la justifie donc. Elle dit que même si la philosophie est nécessairement panthéiste, notre intelligence et notre volonté ne sont pleinement intelligibles que si au panthéisme se superpose, sans communiquer avec lui, la croyance à l'au-delà religieux, attendu qu'il n'y a « pas de contradiction entre l'idée d'une nature complète en elle-même et celle d'un au-delà qui est à son égard comme s'il n'était pas »¹⁹.

Que la philosophie soit nécessairement panthéiste et que la croyance religieuse s'y surajoute sans la troubler, Lachelier le résume à l'article *panthéisme* du Vocabulaire de Lalande :

17. *Psychologie et métaphysique*, p. 199-200.

18. À Frédéric Rauh, 19 mars 1893, *Lettres*, p. 155-156. « Sans doute, dit Victor Delbos, en opposant aux prétentions théoriques de l'esprit la réalité certaine autant qu'inconnaissable de la chose en soi, le kantisme ferme la voie à une métaphysique qui prétendrait tout déduire d'un premier principe : mais qu'est-ce dans la doctrine de Kant que la chose en soi, sinon l'objet d'une affirmation injustifiable, en contradiction avec les exigences de la critique ? Et une fois la doctrine débarrassée de cet inutile résidu, ne trouvons-nous pas en elle de quoi la pousser tout naturellement vers une métaphysique nouvelle ? » (*De Kant aux postkantians*, Aubier, 1940, p. 37-38).

19. S.F.P., 19 novembre 1908, *ŒUVRES*, p. 164.

Le panthéisme . . . suppose d'abord l'unité de l'être, et ensuite que cet être est au fond spirituel, raison, liberté même, quoique d'abord sans conscience, mais destiné à s'apparaître à la fin à lui-même sous la forme de la pensée. Je ne crois pas qu'il y a d'autre être que celui-là pour la pure philosophie, et qu'elle est essentiellement panthéiste. Mais on peut croire à un au-delà du monde, spirituel aussi, mais sans mélange de matière, sans devenir, transréel, et inconnaissable pour nous dans nos conditions actuelles d'existence. Si l'on réserve pour cet au-delà le nom de Dieu, on se contentera d'appeler *monde* l'être spirituel universel ; et distinguant ainsi le monde de Dieu, on ne sera pas panthéiste²⁰.

La philosophie est panthéiste, d'une part, parce que la pensée universelle que rien ne précède, donc qui se commence elle-même et son contenu, a l'attribut divin de l'aséité. Dans la logique intemporelle de cette causation de soi, la pensée est d'abord « l'idée de l'être ou de la vérité », ou encore « la forme même de l'existence », comme il est expliqué dans des pages difficiles et célèbres²¹. La philosophie est panthéiste, d'autre part, parce que cette pensée du monde, qui n'est pas effective sans son contenu, est avec lui dans un rapport de stricte immanence. « La pensée c'est la vérité, et la vérité est dans les choses elles-mêmes ». Mais on peut croire à un au-delà du monde, cela n'est pas incohérent, dit Lachelier. D'une manière plus positive, maintenant, pourquoi serait-ce rationnel ? Parce que, nous est-il dit, cette existence a pour elle des indices objectifs, ainsi que je vais en résumer la thèse.

Réfléchissant sur le pari de Pascal, Lachelier conteste que de ce que l'on ne sache pas que Dieu existe, ni qu'il n'existe pas, il s'ensuive que Dieu a une chance sur deux d'exister. Il n'admet pas qu'une « entière ignorance à l'égard d'une réalité constitue par elle-même un renseignement précis sur cette réalité »²². Le pari de Pascal ne reposait pas sur une présomption fondée, mais uniquement sur une possibilité logique. Il n'était pas rationnel. Pour cela, il aurait dû porter sur une possibilité réelle. Une chose est logiquement possible si on peut la concevoir sans contradiction. Mais elle est réellement possible si on connaît des « raisons positives » à son existence, c'est-à-dire « des causes

20. ŒUVRES, II, p. 201.

21. *Psychologie et métaphysique*, pp. 208 et suiv.

22. *Notes sur le pari de Pascal*, ŒUVRES, II, p. 52.

déterminées à la produire »²³. N'entendons pas des causes efficientes, car il serait trop difficile d'assurer que toutes les conditions d'un événement sont ou seront réalisées. D'ailleurs y réussirait-on que celui-ci ne serait plus une possibilité, mais une nécessité. C'est du point de vue des causes finales, ou, ce qui est même chose, des genres et des espèces qu'une chose est jugée réellement possible. Seront telles les « spécifications virtuellement contenues dans un genre existant »²⁴. Par exemple, on peut dire réellement possible que l'enfant à naître soit un garçon, parce que la masculinité est virtuellement contenue dans l'humanité, qui est sa forme générale et comme sa fin²⁵. Or y a-t-il une existence dont cette vie corporelle et la vie éternelle seraient à concevoir comme deux spécifications ? Qu'on regarde en soi-même.

Chaque fois que nous pensons ou que nous voulons, nous trouvons « en notre conscience un élément singulier . . . qu'on peut appeler à peu près indifféremment raison ou liberté »²⁶. Ce quelque chose ne se donne jamais séparé d'un phénomène psychologique, représentation ou inclination, qui est comme sa matière ; mais la « réflexion » peut « l'isoler et le saisir en lui-même »²⁷. Nous constatons alors la disproportion, et même la contradiction qu'il y a entre la forme et la matière de ces actes intérieurs. Considérons un jugement : l'usage même de la copule *être* indique que l'intention, la forme de mon acte est de dire ce qui est vrai pour toute intelligence ; mais en fait, qu'ai-je exprimé d'autre qu'un point de vue ? Considérons une volonté : je veux en principe ce qui pour la pure raison est le meilleur ; je veux en fait ce que mes représentations et mes inclinations me donnent pour tel. « La raison et la volonté débordent donc manifestement notre conscience actuelle : elles sont en nous l'idée en partie indéterminée, le cadre à moitié vide d'une vie spirituelle qui ne se réalise que très imparfaitement en ce monde et qui pourrait se réaliser beaucoup mieux dans un autre, si, tous les éléments sensibles de la conscience ayant disparu, la matière des

23. *Ibid.*, p. 49.

24. *Ibid.*, p. 50.

25. *Ibid.*, p. 51.

26. *Ibid.*, p. 53.

27. *Ibid.*, p. 53.

actes intellectuels devenait adéquate à leur forme »²⁸. Ainsi, c'est la tension entre l'idéal de la raison pure et son ravalement dans notre individualité qui met à même de saisir en nous, exigence très haute et toujours offensée, la réalité du genre esprit. Voilà pourquoi la vie ultraterrestre est une possibilité réelle. « Elle est la spécification éventuelle d'un genre dont nous saisissons en nous-mêmes l'existence »²⁹.

Dans ces conditions, l'enjeu du pari, qui est le sacrifice des biens liés à notre individualité, n'excède pas le risque encouru, puisqu'il y a vraiment quelque chance pour que l'esprit se détache du corps et quelque chance pour qu'il s'évanouisse avec lui. L'acte de foi va certes au delà de la raison, mais, loin de s'y opposer, il satisfait son effort en dessinant l'horizon depuis lequel toute expérience humaine est pensable. « La question la plus haute de la philosophie, dit Lachelier, plus religieuse déjà peut-être que philosophique, est le passage de l'absolu formel à l'absolu réel et vivant, de l'idée de Dieu à Dieu. Si le syllogisme y échoue, que la foi en coure le risque, que l'argument ontologique cède la place au pari »³⁰. Croire, c'est donc parier qu'après cette vie mixte il y a « la vie de la pensée pure »³¹. Le risque n'est pas aveugle, puisqu'une telle vie serait l'accomplissement et d'une virtualité constatable et de la suprême aspiration : la foi est « rationnelle et raisonnable »³².

Récapitulons : la critique kantienne enlève au spiritualisme traditionnel la méthode d'introspection et le support démonstratif de l'affirmation de l'au-delà ; mais elle introduit, sur le rapport du sujet et de l'objet, une conception inédite qui, une fois supprimés les noumènes, devient le centre d'une doctrine renouvelée de l'esprit ; par ailleurs, l'affirmation de l'au-delà, bien que renvoyée à la croyance religieuse, est l'épilogue souhaitable à l'acte formellement philosophique. Ainsi a pensé, si je ne me trompe, l'initiateur de l'idéalisme classique en France.

À mon avis, la rencontre du spiritualisme avec l'idéalisme ne fut pas aussi heureuse. Sans doute, philosophie de l'esprit,

28. *Ibid.*, p. 54.

29. *Ibid.*, p. 54.

30. *Ibid.*, p. 56.

31. S.F.P., 19 novembre 1908, ŒUVRES, II, p. 164.

32. *Ibid.*, p. 165.

l'idéalisme offrait un cadre conceptuel à l'idée de la primauté de la conscience, comme à celle du fond rationnel des choses. Mais pour l'autre article du spiritualisme, pour l'au-delà, un important problème de cohérence me semble devoir être noté.

Pour le mettre en lumière, je considérerai successivement ce que l'on peut regarder comme les deux volets de l'affirmation de l'au-delà chez Lachelier : d'abord l'affirmation de la vie éternelle, ensuite celle du Dieu transcendant. Par delà l'exemple de ce philosophe, je crois que sera concernée la métaphysique post-kantienne en général.

Examinons encore par quelle voie Lachelier a pensé mettre au jour dans la conscience humaine un sujet d'immortalité où le pari religieux pût prendre appui. Comment prend-il connaissance de ce que, dans son étude sur le pari de Pascal, il appelle l'esprit ? Je rappelle ses expressions : « Il y a dans notre conscience un élément singulier » ; « cet élément nous est donné », non « à l'état pur », mais « combiné avec un phénomène sensible » ; « par un effort de réflexion », nous pouvons « l'isoler et le saisir en lui-même » ; l'esprit est « un genre dont nous saisissons en nous-même l'existence »³³. Cette réflexion par laquelle nous pouvons isoler l'élément spirituel et le saisir en lui-même est certainement une activité abstractive, qu'on doit distinguer de la simple introspection. Mais pour concevoir ainsi l'esprit à l'état pur, il a bien fallu l'éprouver à l'état mixte, il fallu l'expérimenter. Sous peine que la réflexion porte à vide, c'est à ce niveau de conscience préalable, celui de l'expérience, même impure, que nous « saisissons en nous-mêmes » l'existence de l'esprit. Donc l'expérience interne, ou l'introspection, est bien, dans l'analyse de Lachelier, ce qui fonde la connaissance en nous de l'esprit qui survit. Mais il faut se souvenir des objections qu'il avait lui-même dirigées contre la méthode d'introspection : ce qui se présente à ma conscience psychologique comme spirituel, ou libre, l'est-il vraiment ? Qu'est-ce qui m'assure qu'un simple fait psychique soit quelque chose d'original par rapport au corps ? S'il n'en tenait qu'à l'expérience, « comment pourrions-nous savoir si un sentiment ou une volonté existe réellement . . . et distinguer un véritable fait de conscience d'une

33. *Notes sur le pari de Pascal*, p. 53-54.

illusion du sens interne »³⁴ ? « Il faut déduire l'action spirituelle »³⁵. Et c'est bien ainsi que la doctrine avait établi l'esprit : comme principe immanent de l'existence et de la connaissance des phénomènes, et dont l'essence spirituelle réside dans sa totale spontanéité. Seulement, cet esprit, tout entier à l'être de la nature, n'était pas susceptible de s'en détacher. « La nature, disait Schelling, est l'esprit invisible ; l'esprit est la nature invisible. »

C'est dire que les développements qui prétendent donner appui au pari religieux en accréditant l'évidence introspective d'un élément incorporel contredisent non seulement la méthode, mais l'idée centrale de la doctrine. Pour celle-ci, l'esprit c'est l'être, l'être vrai des phénomènes, entendus comme termes médiateurs dans l'acte de s'apparaître, qui est à lui-même son sujet. Rappelons-nous ces mots : « Je ne crois pas qu'il faille parler de sujet absolu ni de pensée universelle comme si la pensée préexistait aux choses ou pouvait être quelque chose en dehors d'elles. La pensée, c'est la vérité, et la vérité est dans les choses elles-mêmes. C'est là que l'esprit doit se chercher s'il veut se trouver . . . »³⁶. Or comment accorder cette thèse avec celle d'un esprit en soi, qui existerait selon la formule inconnue d'une substance au cœur de l'étendue, quoiqu'indépendamment et en négation d'elle ? Cet esprit serait une âme cartésienne. Mais cette entité sans rapport aux phénomènes n'est pas concevable, on l'a vu. « La réalité immatérielle de l'homme n'est pas *anima* ou *animus* : elle est *mens*, dira Brunschvicg³⁷. L'esprit défini par l'idéalisme ne peut pas plus se démarquer du monde que la pensée ne peut se retrouver au delà d'elle-même. Voilà pourquoi, indépendamment des raisons particulières à Lachelier, il ne semble pas qu'une élaboration philosophique dans le contexte d'un idéalisme absolu puisse fournir le moindre contenu à l'idée d'un esprit qui survit au corps. On doit plutôt dire que si l'esprit survit au corps, sa conception idéaliste ne vaut pas.

Contrairement à la thèse mi-religieuse, mi-philosophique de la survie, l'affirmation de Dieu transcendant n'a recours à

34. *Psychologie et métaphysique*, p. 184.

35. À Paul Janet, 12 décembre 1887, *Lettres*, p. 140, cité plus haut.

36. S.F.P., 25 février 1904, *ŒUVRES*, II. P. 126, cité plus haut.

37. *Spinoza et ses contemporains*, P.U.F., 1951, p. 279.

aucun préalable doctrinal. Elle se présente entièrement comme un discours de croyance. À peine Lachelier fait-il voir le caractère « désintéressé » et, en ce sens, « raisonnable » de cette croyance³⁸. Et sans doute, dans la mesure où elle ne demande rien à la doctrine philosophique, elle ne risque pas de la compromettre. Mais justement, la croyance religieuse ne prend-elle rien à la doctrine ?

La compatibilité de la pensée religieuse et du système de Lachelier a été l'objet, chez les commentateurs, d'un désaccord assez partagé³⁹. Ce qui sera critiqué, à travers la tentative de ce philosophe, c'est la supposée pente théologienne de l'idéalisme, c'est l'idée que la métaphysique postkantienne se prolonge naturellement en discours sur Dieu.

Si, dans le système de Lachelier, contrairement à celui de Kant, on attribue pleine réalité aux contenus et principes de la connaissance, c'est, comme j'ai essayé de le montrer, qu'il n'existe rien en dehors de la pensée universelle. Sont réelles les qualités sensibles qu'on a raison de sentir. Plus réel est l'intelligible qui se manifeste en elles et les légitime, par exemple la nécessité causale qui s'extériorise en enchaînements de phénomènes. Plus réelle, c'est-à-dire plus *a priori* que la causalité efficiente est la finalité qui s'y détermine⁴⁰. C'est en remontant ainsi de principe en principe qu'on déduit enfin, mais sans le voir, cet être tout extase qui est la source et le retour des choses, la pensée qui se pense en pensant le monde. Mais avec la position d'un réel qui transcende la pensée, il n'est plus vrai, évidemment, que la pensée soit identique à l'être. C'est même à cet au-delà, à cet impensable, que désormais convient le mot *être*. Les principes

38. S.F.P., 19 novembre 1908, ŒUVRES, II, pp. 163 et suiv.

39. Pensent qu'il y a incompatibilité : Gabriel Séailles (*La philosophie de Jules Lachelier*, pp. 158 et suiv.), Régis Jolivet (*De Rosmini à Lachelier*, Vitte, 1953, p. 81), Louis Millet (*Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, pp. 240 et suiv.). Pensent qu'il y a compatibilité et même complémentarité : Charles Dévaise (« *La philosophie religieuse de Lachelier* », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1939, pp. 435-464), Henry Duméry (*Philosophie de la religion*, P.U.F., 1957, I, pp. 284 et suiv.), Jacques Chevalier, (*Histoire de la pensée*, Flammarion, 1966, IV, pp. 446 et suiv.), Édouard LeRoy (communication à la S.F.P., *Bulletin*, 28 mai 1932, pp. 143-150).

40. Voir *Du fondement de l'induction*, ch. 6, ŒUVRES, I, pp. 68-81. « Les vraies raisons des choses, ce sont les fins, qui constituent, sous le nom de formes, les choses elles-mêmes : la matière et les causes ne sont qu'une hypothèse nécessaire, ou plutôt un symbole indispensable, par lequel nous projetons dans le temps et dans l'espace ce qui est, en soi, supérieur à l'un et à l'autre ». (p. 80).

a priori de la connaissance subissent auprès de Dieu le sort auquel les condamnaient les noumènes de Kant. Ils sont ramenés au même non-lieu ontologique, pour ainsi dire à la même inexistance. Et il en ira de même pour l'univers entier, pour tout ce qui dans le système était concevable comme émanation de la pensée. Chez Kant, que les premiers principes fussent pures fonctions logiques, cela laissait intact un dehors pourvoyeur de matière phénoménale. Derrière l'objet, il y avait l'être, qui pour lui-même ne devait rien au sujet. Mais si cette origine de l'expérience n'est plus, si le sujet, en plus de déterminer le phénomène, le constitue dans sa matérialité, s'il est donc le principe de ce en quoi consistera l'être, rien n'existera si le sujet n'existe pas. Dieu, ou quoi que ce soit au delà de la pensée, est bien la réalité en regard de laquelle le monde seulement représenté n'est pas réel. Il est l'être qui disqualifie l'ontologie idéaliste. S'il y a l'en-soi, de quelle réalité est ce qui est en nous, qui sommes dans l'Idée, qui n'est pas dans l'en-soi ? La pensée religieuse de Lachelier, avons-nous dit, ne compromet pas le système dans la mesure où elle n'y prend rien. Elle y prend quelque chose cependant : la valeur d'être.

Examinons maintenant si ce non-être du transcendantal devant l'en-soi peut être dépassé du fait que Lachelier définit comme objet de sa croyance un Dieu chrétien, créateur du ciel et de la terre. Dieu « pose le monde, dit-il, non comme nous le posons nous-mêmes, par une action purement idéale, qui n'est que la reconnaissance d'une réalité déjà donnée, mais dans son fond, par une action efficace et productrice de réalité, par un « fiat » . . . qui est un fait »⁴¹. La pensée ainsi ramenée à l'être, à titre de créature, peut-être semblera-t-il que le discours religieux redonne ici au système ce qu'en se constituant il lui a prélevé. On admettra toutefois, à supposer que la position d'un Dieu créateur ait cette portée, que la pensée universelle, alors, n'est plus aussi spontanée. Elle devient une *substance* pensante, en puissance devant son existence et devant son acte. Il n'y a plus le pur acte de penser, mais sous lui une potentialité qui ne s'extasie pas, un substrat irréductible qui ne sera ni matière ni forme de phénomènes. À nouveau l'apparaître n'est pas l'être ;

41. S.F.P., 19 novembre 1908, ŒUVRES, II, p. 160-61.

d'autant que les phénomènes, ou plutôt les corps, eux aussi créés par Dieu, dans l'extension d'un même concept d'être, et qui s'ils n'étaient que déterminations du cogito substantiel n'existeraient pas vraiment, les corps seront forcément extérieurs à la connaissance, maintenant « reconnaissance d'une réalité donnée ». Si Dieu crée le monde « dans son fond », « par une affirmation efficace et productrice de réalité », sans doute il ne se peut plus que l'affirmation nôtre, au sein de la pensée universelle, constitue « l'acte créateur lui-même, absolument efficace en même temps que purement idéal »⁴². Il ne faudra pas répéter que la nature est « complète en elle-même » et que « l'au-delà et à son égard comme s'il n'était pas »⁴³. La pensée devant l'en-soi n'était plus qu'idée. Devant le Dieu créateur, cette idée même se détruit.

L'idéalisme, était-il ressorti, ne laisse aucun sens à la proposition : *l'esprit survit au corps*. Il faut ajouter que la simple hypothèse de l'au-delà religieux est deux fois celle de sa contradiction. S'il y a l'Être sans rapport à notre rationalité productrice de phénomènes, ce monde des phénomènes n'est pas véritable ; si, plutôt, l'Être se communique au monde, alors notre rationalité devient participation ou créature, et elle ne produira pas plus les phénomènes qu'elle ne se produira elle-même. Dans un cas se trouve compromise toute métaphysique, dans l'autre, toute métaphysique idéaliste. L'ontologisme de la pensée vraie ne survit à rien qui lui échappe, ni au transcendant, ni, plus généralement, à ce qui se distinguerait de la matière et de la forme de la connaissance objective.

Que l'idéalisme soit spiritualiste, je le tiens donc pour à moitié vrai. Certes, s'il s'agit de dire que l'esprit est réel, la doctrine qui nie la nouménalité est déjà un immatérialisme, et elle est spécifiquement un spiritualisme dans la thèse que le pensable est un acte absolu de manifestation, où l'esprit connaissant est le pôle naturant, c'est-à-dire l'alpha et l'oméga. Seulement, ce schéma d'une épiphanie circulaire de la forme ne se

42. À Frédéric Rauh, 19 mars 1893, *Lettres*, p. 155, cité plus haut.

43. S.F.P., 19 novembre 1908, *ŒUVRES*, II, p. 164.

maintiendra que sur le fond d'un néant infini. Que survienne donc l'*ens realissimum* ! L'idéalisme n'est ni théiste ni déiste, parce que l'être-idée qu'il conçoit, l'être de Dieu l'annihilerait, comme le soleil les ombres de la Caverne.

Département de philosophie
Université d'Ottawa

Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique

Jean Molino

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203272ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203272ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Résumé de l'article

Les sciences humaines, qu'elles en soient ou non conscientes, ont comme objet la signification. Aussi conviendrait-il qu'elles tirent toutes les leçons de l'herméneutique, science de l'interprétation; et l'interprétation, qu'il s'agisse de textes ou de conduites, use des mêmes méthodes, rencontre les mêmes difficultés. Or l'histoire de l'herméneutique a successivement mis en évidence les diverses dimensions qui constituent les réalités symboliques, objet de l'interprétation : niveau neutre des configurations textuelles, niveau poétique des stratégies de production, niveau esthétique des stratégies de réception. L'herméneutique est une sémiologie, mais la sémiologie est, elle aussi, une herméneutique; elles doivent toutes deux se fondre au sein d'une théorie de formes symboliques d'inspiration peircéenne, seule capable de dépasser les apories traditionnelles de l'herméneutique et les incertitudes de la sémiologie.

Citer cet article

Molino, J. (1985). Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique. *Philosophiques*, 12 (1), 73–103.
<https://doi.org/10.7202/203272ar>

POUR UNE HISTOIRE DE L'INTERPRÉTATION : LES ÉTAPES DE L'HERMÉNEUTIQUE

par Jean Molino

ABSTRACT. The sciences of man, conciously or not, work on significations. It is therefore desirable that they learn from hermeneutics, which is the science of interpretation ; and interpretation of behaviour uses the same methods and comes upon the same difficulties as interpretation of texts. The history of hermeneutics has shown the various dimensions of symbols : neutral aspect of textual configurations, poetical aspect of production strategies and aesthetic aspect of reception strategies. Hermeneutics is a semiology, but semiology is also a hermeneutics. Both must merge into a theory of symbolic forms of peircean inspiration, which will transcend the traditional apories of hermeneutics and the uncertainties of semiology.

RÉSUMÉ. Les sciences humaines, qu'elles en soient ou non conscientes, ont comme objet la signification. Aussi conviendrait-il qu'elles tirent toutes les leçons de l'herméneutique, science de l'interprétation ; et l'interprétation, qu'il s'agisse de textes ou de conduites, use des mêmes méthodes, rencontre les mêmes difficultés. Or l'histoire de l'herméneutique a successivement mis en évidence les diverses dimensions qui constituent les réalités symboliques, objet de l'interprétation : niveau neutre des configurations textuelles, niveau poétique des stratégies de production, niveau esthétique des stratégies de réception. L'herméneutique est une sémiologie, mais la sémiologie est, elle aussi, une herméneutique ; elles doivent toutes deux se fondre au sein d'une théorie de formes symboliques d'inspiration peircéenne, seule capable de dépasser les apories traditionnelles de l'herméneutique et les incertitudes de la sémiologie.

Aux beaux temps du structuralisme, une grande querelle avait fait du bruit sur la place : faut-il être pour la structure ou pour l'histoire ? Tel était le débat qui faisait rage entre structuralistes et marxistes. Faut-il être pour la structure ou pour l'interprétation ? Tel était l'autre débat qui opposait Lévi-Strauss

et Ricœur. Puis le structuralisme triomphant est entré peu à peu dans les brumes d'un passé jauni, mais le temps de l'interprétation n'est pas encore venu, du moins officiellement. Les sciences dites humaines continuent à se draper dans leurs oripeaux scientistes et accepteraient difficilement de se ranger sous la bannière de l'herméneutique. Et pourtant . . . Si on laisse de côté les pseudo-formalismes dont ont quelque temps abusé — en abusant leurs lecteurs — bon nombre de linguistes ou sémioticiens, comment ne pas reconnaître que l'herméneutique est, en réalité, partout, si l'on entend par là l'art de l'interprétation ? Analyse littéraire, analyse de l'œuvre d'art, droit, histoire et sociologie de la religion, étude des mentalités reposent sur l'interprétation des œuvres humaines et ont tous, de la façon qui leur est propre, à répondre à une même question : que signifie cette trace — texte, monument, geste ou conduite ? La tradition culturaliste en anthropologie et en sociologie est prête, dans ses développements contemporains — interactionnisme symbolique, anthropologie symbolique et bien d'autres —, à reconnaître la place décisive qu'occupe l'interprétation dans le travail d'analyse, mais on peut se demander si la mesure est toujours prise des problèmes qui se posent lorsqu'on fait de l'interprétation le fondement d'une méthode.

Présentant un des passionnants travaux qu'il a consacrés à l'anthropologie de la société marocaine, Cl. Geertz [1979 : 6] écrit : « Notre conviction commune est que les systèmes de signification, qu'ils soient hautement explicites comme l'Islam ou nettement moins explicites comme l'hospitalité, aux termes desquels les individus vivent leurs vies, constituent l'ordre même que réalisent ces vies. Nous voyons les relations sociales comme incarnées dans des formes symboliques qu'elles produisent et qui les structurent, et notre souci est d'identifier ces formes et de retracer leur impact ». L'anthropologue D.F. Eickelman [1981 : 8] écrit de son côté : « En bref, les hommes sont des animaux culturels. Ils communiquent entre eux et comprennent le monde grâce à des systèmes organisés de symboles communs ». Ainsi est clairement affirmé, dès le départ, le rôle que jouent les symboles dans la vie sociale : le travail de l'anthropologue est bien un travail d'interprétation. Mais les questions se pressent alors : où sont ces symboles ? Quelle forme d'exis-

tence est la leur ? Comment les dégager ? Comment valider l'interprétation que l'on en donne ? Pour les uns, il s'agira de retrouver la vision des acteurs pris dans le jeu social ou, comme le dit P. Rabinow [1975 : 3] : « La méthode que j'emploie est centrée autour des acteurs et répond à ce qu'on a appelé méthode progressive-régressive. Une méthode ainsi centrée tente de comprendre la conception qu'a l'acteur de son propre monde social ». Pour les autres, il n'est possible que de découvrir un sens commun, les valeurs partagées par une culture et l'on dira, pour rester sur le terrain sur lequel nous avons pris nos exemples, que les Marocains comprennent l'expérience sociale à partir de 5 concepts-clés : la volonté de Dieu, la raison, les convenances, l'obligation et la contrainte morale [Eickelman, 1976 : 123-154]. Ce qui nous intéresse ici, c'est de constater que l'anthropologue traite de symboles et de significations comme s'il s'agissait de choses, d'objets clairement définis, pierres bien équarries que l'on peut utiliser pour reconstruire une vision du monde. Et pourtant est-on sûr que l'on peut jouer avec les significations comme on joue avec les choses ? La situation de l'anthropologue n'est ici ni meilleure ni pire que celle du critique littéraire devant un roman de Balzac : quel est le vrai héros d'*Eugénie Grandet*, Eugénie ou le Père Grandet ? Quelles sont les valeurs qui sont incarnées dans les personnages ? Faut-il retrouver le sens vécu par Balzac, celui-là même qu'il avait voulu donner à sa création ou reconstruire et dégager un sens présent dans le texte ? Où est niché ce sens ? Sous quelle forme ? Ce sont toujours les mêmes questions : quel est le mode d'existence du symbolique ? Sens vécu ou sens immanent ? Tels sont précisément les problèmes avec lesquels se débat depuis au moins deux millénaires l'herméneutique.

Aussi nous semble-t-il que la réflexion de méthode concernant les sciences humaines n'a guère fait de progrès depuis la querelle de méthode des « *Geisteswissenschaften* » qui faisait rage en Allemagne au tournant du siècle. Raymond Aron [1948 : 103], pour réfléchir sur « les limites de l'objectivité historique », prenait son point de départ dans les analyses de Dilthey, Jaspers et Spranger et dans la notion de compréhension : « La compréhension sera pour nous la reconstruction de la conscience d'autrui ou des œuvres émanées des consciences ».

Les sciences humaines sont, aujourd'hui encore, obligées de commencer par là : les hommes communiquent et s'expriment par des signes et des symboles. L'herméneutique, qui est depuis sa naissance l'art d'interpréter les signes, a accumulé dans sa longue histoire un trésor de savoir qui tourne autour de ce problème central : qu'est-ce qu'interpréter ? Notre propos est donc d'interroger son histoire, pour savoir si elle n'aurait pas, aujourd'hui encore, beaucoup à nous apprendre. Au lieu de ruser avec les problèmes du sens, les sciences humaines auraient peut-être intérêt à entendre les leçons de l'herméneutique et à prendre conscience de leur statut : elles ont aussi à faire avec les signes et les symboles et ne sont donc que les facettes multiples d'une herméneutique ou, si l'on veut, d'une sémiologie.

Si en effet l'herméneutique est interprétation des signes et si les hommes ne s'expriment que par signes et symboles, alors herméneutique et sémiologie ont partie liée : toute herméneutique est bien une sémiologie ou, plus exactement, toute herméneutique a un fondement sémiologique. Qu'est-ce que le signe, sinon — selon la formule la plus traditionnelle — ce qui est à la place d'autre chose, ce qui renvoie à autre chose (*aliquid stat pro aliquo*) ? Cette notion de renvoi nous contraint à abandonner la définition binaire classique du signe conçu comme entité à deux faces : le signe n'est pas constitué d'un signifiant et d'un signifié mais d'un renvoi du signifiant au signifié, ou plus exactement du renvoi d'un signe à un autre. Aussi le point de départ d'une authentique sémiologie ne peut se trouver que dans une définition du signe d'inspiration peircéenne : « Un signe, ou representamen est quelque chose qui représente à quelqu'un quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent, ou peut-être plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appelle interprétant du premier. Le signe représente quelque chose, son objet. Il représente cet objet, non sous tous les rapports, mais par référence à une sorte d'idée que j'ai appelée quelquefois le fondement du representamen » (Peirce, 2.228 ; la traduction est empruntée à Thibaud, 1983 : 6). Un objet ne peut être décrit que par le recours à d'autres signes, qui sont les interprétants du signe originel : « Quoi qu'il en soit, on mesure le rôle fondamental joué par l'interprétant dans tout

processus de signification, à tel point qu'il ne saurait exister de signe sans interprétant : « *Mon Interprétant — c'est ainsi que je l'imagine — est quelque chose qui s'attache essentiellement à tout ce qui opère comme signe* », ou encore : « *Un signe est seulement un signe in actu en vertu de ce qu'il reçoit une interprétation, c'est-à-dire en vertu de ce qu'il détermine un autre signe du même objet* » (5.569 ; cf. 5.473). En conséquence il ne saurait exister de signe isolé : *Il ne saurait y avoir un seul signe sans relation avec un autre signe* ». La nature triadique du signe implique l'existence d'une pluralité nécessaire de signes : à partir du moment où la représentation est « médiation » (7.630), elle présuppose l'existence d'un système de signes » [Thibaud, 1983 : 19]. Ce qui nous paraît important dans ces définitions c'est moins la nature triadique du signe au sens où l'entend Peirce que l'affirmation d'une sémiosis illimitée. Et nous retiendrons des définitions de Peirce les points suivants :

1. Le signe représente son objet, mais seulement par l'intermédiaire d'autres signes, qui en sont les interprétants.
2. Ce renvoi d'un signe à d'autres signes est infini.

Ce que Peirce établit ainsi, c'est le caractère irréductible du fonctionnement symbolique — renvoi indéfini et médiatisation par d'autres signes ; mais dans cette définition se trouvent en même temps posés le fondement sémiologique de l'herméneutique et le foisonnement interprétatif inhérent à tout fonctionnement symbolique : le travail de l'interprète ne fait que prolonger les processus que met en jeu la structure même du symbolique.

*
**

I DIRE LE SENS.

Penser, c'est interpréter, et tout demande à être interprété, tout demande à être expliqué : les choses du monde comme les choses du langage. Les objets ne sont pas là, devant notre perception, dotés d'une réalité opaque sur laquelle nous resterions fixés. Nous ne restons jamais bloqués et figés devant un monde présent en lui-même et apparaissant à notre pure contemplation. Pour l'animal, un bruit, une couleur, une forme ou un mou-

vement n'existent pas en eux-mêmes, ils signifient, en ce qu'ils sont le point de départ d'une réaction : attaque, fuite ou poursuite d'une activité interrompue. Nous avons volontairement employé le mot de signification pour insister sur un fait essentiel, le renvoi : un stimulus est un renvoi, la forme la plus fruste et la plus immédiate du renvoi. Et c'est ce trait commun qui se conserve si l'on passe de la perception animale à la perception humaine ; lorsque je me promène dans la campagne, ce n'est pas le nuage noir à l'horizon que je vois mais c'est à la pluie que je pense : aurai-je le temps de rentrer avant l'orage ? L'indice ne précède pas la signification et la représentation, il en fait partie et la représentation n'est pas la re-production des objets du monde ; j'ai bien enregistré, d'une façon ou d'une autre, le nuage qui passe, mais ce n'est pas lui que je vois, ce n'est pas à lui que je pense. La signification du nuage, c'est précisément tout ce qui n'est pas le nuage, c'est tout ce à quoi, indéfiniment, il renvoie. J'essaie de « voir » le paysage, ou de « voir » le côté gauche du *Printemps* de Botticelli : eh bien, je ne vois plus rien et je ne saurais guère que fixer une tache, une forme jusqu'à ce que ma vue se brouille — technique bien connue de la méditation hypnotique — ; ou alors, je me donnerai une consigne. Quelles sont les couleurs ? Que représentent les taches et les formes ? Quel est cet objet ? etc. Ce qui est vrai de l'indice et de la perception l'est aussi du langage. Si je nomme la rose, ce n'est pas dans la rencontre de deux actes dont l'un constitue la parole et l'autre la chose, dans l'unité intentionnelle d'un seul acte qui nomme et qui constitue comme tel ; si je nomme la rose, elle est déjà absente, elle n'est plus là. Parler, c'est toujours penser à autre chose.

Voir le monde, c'est l'interpréter ; parler, c'est interpréter. L'interprétation est au fondement même de notre rapport au monde et à la parole. C'est donc un même mouvement qui nous conduit à interpréter le monde et à interpréter le langage, c'est-à-dire à percevoir, à connaître, à parler ou à penser. On comprend ainsi que l'interprétation soit à la source des deux grandes pratiques par lesquelles les civilisations traditionnelles se rapportent au monde qui les entoure : interprétation des signes et interprétation des paroles. D'un côté l'interprétation des signes : vols d'oiseaux, foies et entrailles de victimes offertes en sacrifice,

pluie, sécheresse ou catastrophes naturelles. Dans les civilisations traditionnelles existent des spécialistes qui sont chargés de décrypter la signification des événements et des choses. La conception la plus fréquente de ces pratiques insiste sur la distance qui existe entre la « mentalité prélogique » qui expliquerait la divination et notre mentalité techniciste et rationaliste qui la récuse. Ce qui nous intéresse bien plutôt ici, c'est la permanence d'une structure commune, qui est une structure d'interprétation. Un vol d'hirondelles sur les fils électriques, c'est encore pour tous ceux qui connaissent la campagne, le signe de la mauvaise saison qui arrive ; pour les enfants, c'est le signal qui déclenche la chasse aux oiseaux ; d'autres enfin ne les verront même pas. Pour nous aussi, le monde est rempli de signes, de faits et d'événements qui nous parlent ; la seule différence, c'est qu'ils ne parlent plus la même langue. Les objets techniques ont remplacé les objets de la nature, mais ils renvoient au-delà d'eux-mêmes, aussi loin que les animaux et les phénomènes naturels ; si je vois un train, un avion ou une voiture, c'est au-delà d'eux que je regarde et ce qu'on appelle les mythes de la machine ne sont pas moins denses, pas moins lourds que les mythes anthropomorphes des cultures traditionnelles.

Il ne suffit pas d'interpréter les choses du monde, il faut aussi interpréter les paroles : et d'abord les paroles des dieux. Lorsqu'un dieu s'exprime par un oracle, il faut un spécialiste qui décrypte le message, le plus souvent obscur ou ambigu. Dans beaucoup de cultures, il n'y a d'ailleurs pas de différence fondamentale entre les choses du monde et la parole divine : le tonnerre est la voix du dieu, et le monde n'est qu'un autre langage par lequel nous parle la divinité. Même si les dieux ne parlent pas directement, reste le souvenir du temps où les dieux étaient sur la terre. Des traces de cette existence première sont conservées dans des textes que l'on se transmet de génération en génération — les mythes —, et dans des rites que l'on répète régulièrement. Ces mythes et ces rites doivent être interprétés. Ici encore, l'important est de souligner la continuité qui existe entre l'interprétation personnelle et l'interprétation du spécialiste. Cette terre rouge qui apparaît dans un rite, elle n'est pas seulement terre rouge, elle est aussi le sang menstruel ou le sang des ancêtres et tous les participants de la cérémonie connaissent

une ou plusieurs significations attachées au même objet (cf. par ex. Turner, 1968). L'exégète de profession pourra compléter et enrichir le jeu des symboles, établir des relations complexes et systématiques entre les différentes parties d'un rituel ou entre différents rituels, il pourra même construire, tel le sage Ogotoméli interrogé par M. Griaule, une conception complète et cohérente du monde ; son interprétation sera toujours dans le prolongement de l'interprétation vécue par les fidèles.

Avec l'apparition des religions monothéistes de salut et le développement de l'écriture, apparaît une nouvelle espèce de parole, parole écrite mais datée qui se présente sous la forme du Livre de Fondations. Il s'agit d'un texte, révélé ou non, dans lequel s'incarnent les plus hautes valeurs d'une culture : poèmes homériques, recueils de poésies, livres de sagesse chinois, Bible ou Coran. Ces textes fondateurs sont appris dès l'enfance parce qu'ils servent à inculquer aux nouvelles générations les valeurs de la culture dans laquelle elles vivent. Tout conduit alors à une multiplication, à un foisonnement des interprétations : au fur et à mesure que le texte s'éloigne dans le temps, il est nécessaire de tenir compte de cette distance et d'expliquer ce qui ne parle plus directement aux contemporains. Ainsi se crée l'exégèse, discipline autonome qui prend en charge l'interprétation du texte fondateur. Les traits caractéristiques de cette exégèse se retrouvent non seulement dans les religions du Livre — au sens que l'Islam donne à cette expression — mais encore dans toutes les civilisations du Livre, dans lesquelles un livre ou un groupe d'écrits sert de référence et de guide fondamentaux.

Qu'est-ce qui a besoin d'être interprété dans les Écritures ? À cause de la distance, nous l'avons déjà remarqué, les mots ont changé de sens : il faut les expliquer. Mais il arrive aussi souvent que le texte saint ait été rédigé dans une langue spéciale, langue relevée de la poésie ou de l'éloquence d'apparat : il faudra donc traduire à l'usage de ceux qui ne comprennent pas, ou ne comprennent plus. Comme l'écolier grec ou romain écrivait sur deux colonnes les mots d'Homère ou de Virgile et leur traduction dans la langue de tous les jours, le fidèle se fait expliquer les mots qu'il ne comprend pas. L'explication ne peut s'arrêter aux mots, car les choses elles-mêmes, faits, événements, institutions peuvent avoir disparu ou changé de sens. L'exigence est d'autant

plus urgente s'il s'agit d'un texte qui a été révélé par un prophète qui s'est introduit dans la réalité historique et dont les faits et gestes peuvent expliquer le sens de son message. Dans la tradition islamique par exemple, les deux premières sources de la Loi sont le texte révélé, le Coran, et la Tradition, c'est-à-dire des récits qui rapportent les façons de faire du Prophète : ces récits permettent de mieux comprendre, d'éclairer et préciser le sens des versets révélés. Parmi les raisons qui conduisent à l'exégèse, nous avons mentionné la distance linguistique et la nécessité d'expliquer les choses. Mais le texte lui-même pose d'autres problèmes que seule l'interprétation peut résoudre. Le sens du texte peut être obscur par endroits : que signifient par exemple les lettres que l'on trouve, mystérieusement placées, en tête de quelques sourates du Coran ? Obscur par endroits, le texte révélé peut être ambigu à d'autres, comme l'étaient souvent les oracles à plusieurs sens du monde gréco-romain. Un verset du Coran, lui-même d'ailleurs délicat à interpréter, insiste sur l'ambiguïté possible de la révélation : « Il y a dans la révélation des signes déterminés — ils constituent la Mère de l'Écriture — et d'autres qui sont équivoques » (III, 7). C'est bien sûr à l'exégète qu'il appartient de lever l'ambiguïté. Même clair, le texte révélé peut poser de difficiles problèmes s'il semble en contradiction avec lui-même, un passage contredisant expressément ce qui est dit dans un autre. Une branche de l'exégèse coranique est entièrement consacrée à ces problèmes, abordés dans les traités appelés *al-nāsikh wa-al-mansūh*, l'abrogeant et l'abrogé ; les contradictions à l'intérieur du texte sont résolues par l'appel à la chronologie : on admet que Dieu a abrogé quelques versets en les remplaçant par d'autres.

Obscurité, ambiguïté ou contradiction peuvent aussi être résolues en faisant appel à une autre méthode, l'interprétation allégorique. La nécessité de cette méthode apparaît peut-être surtout lorsque le lecteur ou le fidèle voit une contradiction entre l'importance, la grandeur des hommes ou des événements dont parle le texte et la bassesse des termes ou des réalités qui sont mis en relation avec eux : l'exégèse stoïcienne des poèmes homériques visait à lever cette contradiction en voyant dans les aventures, vulgaires ou scandaleuses, des dieux et déesses de l'Olympe l'image d'une réalité philosophique et morale profonde mais

cachée. De même les exégètes plus ou moins rationalistes de la Bible, les commentateurs mu'tazilites du Coran voyaient une métaphore là où le texte parle des mains, de la vue ou du trône de Dieu. Ainsi apparaît dans l'exégèse la dimension du langage indirect, allégoriques, symboles et métaphores. Mais il ne faut pas établir de coupure, comme on le fait trop souvent, entre l'allégorique et le littéral, entre le langage direct et le langage indirect. Car le langage figuré constitue une dimension essentielle du langage humain : il n'est pas réservé à l'usage littéraire, mais présent dans tous les registres, toutes les variétés, tous les domaines du langage ; il est ce qui donne au langage sa souplesse, sa capacité à créer à chaque instant des significations nouvelles. La théorie de l'exégèse, telle qu'elle apparaît dans le *De Doctrina christiana* de saint Augustin, est trompeuse dans sa dichotomie tranchée entre mots et symboles, entre le mot « pierre » qui renvoie à la pierre et le mot « pierre » qui renvoie, au-delà de la pierre réelle, à un sens second, la pierre étant le rappel et le symbole d'un événement narré dans l'Écriture et ayant un sens pour la vie du chrétien. La doctrine de l'exégèse chrétienne médiévale est plus complexe puisqu'elle distingue trois niveaux dans un énoncé : 1 le sens littéral, 2 le sens figuré (*allégoria in verbis*), par lequel un terme est détourné de son sens propre et désigne une autre réalité que celle qu'il désigne normalement — c'est le cas des mains ou de la vision de Dieu ; 3 enfin le sens proprement symbolique (*allegoria in rebus*), dans lequel le renvoi du mot présent dans le texte est double ; il renvoie, directement ou indirectement, à une réalité du monde et cette réalité du monde renvoie à une autre réalité, morale ou religieuse — « Les signes sont transposés quand les choses mêmes que nous désignons par les mots propres désignent à leur tour une autre chose » (Saint Augustin, *De Doctrina christiana*, II, X, 15). Ce deuxième renvoi ne prend son sens que dans le cadre d'une conception générale du monde dans laquelle le monde lui-même est un langage que Dieu parle aux hommes : ce ne sont pas seulement les histoires bibliques qui ont un sens indirect, mais toute l'histoire, tous les phénomènes naturels qui nous parlent (cf. Chenu, 1964). Et nous retrouvons cette liaison entre le monde et la langue que nous avons déjà soulignée : langue et monde intervertissent leurs rôles ou plutôt, appliquent leurs

propriétés l'une sur l'autre, échantent leurs caractéristiques. L'interprétation des mots et l'interprétation des choses ne sont pas l'autre du langage, l'envers du langage, ou un aspect second et particulier, comme si le vrai langage était direct et si le langage indirect n'en était qu'une excroissance, un appendice en droit séparable : parler, c'est interpréter et il n'y a pas de coupure entre sens propre et sens figuré, entre la chose du monde et ce à quoi elle peut renvoyer. Il est bien clair que le sens figuré est partout présent dans le langage et qu'il n'y a pas de séparation donnée a priori entre les deux : la différence, variable et incertaine, est construite et est, elle-même, un fait d'interprétation [Molino, 1979].

Qu'en est-il alors de l'allégorie *in rebus* ? Il s'agit tout simplement du symbole au sens le plus courant du mot, c'est-à-dire lorsqu'une réalité naturelle évoque, par association ou renvoi, une autre réalité (et nous retrouvons la définition de saint Augustin, à peu près inchangée). Or c'est là la propriété fondamentale de la pensée et du langage : l'objet renvoie toujours à autre chose que lui-même. Le symbole codifié — la balance de la justice — n'est guère qu'un cas particulier de ce phénomène général, lorsque le premier renvoi est comme canalisé par les conventions et les habitudes de la culture. À l'intérieur de ce symbolisme en général, il faut faire une place particulière aux événements de l'histoire humaine, qui constituent une partie distincte des objets du monde. Ces événements sont eux-mêmes le point de départ d'un processus indéfini d'interprétation. Certaines de ces interprétations sont souvent codifiées dans les cultures traditionnelles et donnent naissance à des types de discours, à des genres littéraires dont la fonction est sociale. Selon A. Jolles [1972], la Légende religieuse est née d'une disposition spirituelle spéciale qui lui donne son sens, *l'imitatio* ; la légende est exemplaire. Mais c'est aussi le cas d'autres formes simples analysées par Jolles : le Mythe, qui répète ce qui a eu lieu au temps des origines, le Proverbe, qui exprime une sagesse applicable en toutes circonstances. De même les exploits d'un héros peuvent servir de modèles. Modèles d'une conduite, les histoires peuvent être aussi mises en relation avec d'autres histoires qu'elles annoncent ou qu'elles accomplissent ; nous avons alors toutes les formes de la typologie dans laquelle, par exemple, un évé-

nement de l'Ancien Testament annonce un événement du Nouveau, qui accomplit la promesse contenue dans le premier. Dans tous les cas, nous avons affaire à la même structure de renvoi et d'application : une histoire appelle, évoque ou annonce une autre histoire. De tous ces renvois, le plus important sans doute dans l'exégèse est le renvoi qui actualise le texte. L'exégèse juive de l'*Ancien Testament* fournit de nombreux exemples de ce travail d'interprétation qui actualise le texte en fonction des circonstances dans lesquelles se trouve, à un moment donné, le peuple d'Israël : certains livres récents de l'*Ancien Testament* sont, en partie ou en totalité, des interprétations actualisées des textes les plus anciens — *Midrashe* qui cherche à donner un sens immédiat au texte interprété (Zacharie, Tobie, Judith etc . . .). Dans la communauté de Qumran comme dans l'exégèse rabbinique, toutes sortes de commentaires prennent en charge cette actualisation : *Haggada*, récit qui se greffe sur un texte pour en tirer un enseignement ; *halaka*, qui tire d'un texte une règle d'action morale ; *peshar*, qui voit dans les événements récents l'accomplissement d'anciennes prophéties. Voici par exemple comment est interprété, dans un texte de Qumran, un passage de l'*Ancien Testament* : « *Et quelle est la haute place de Juda ?* Interprété, cela concerne le Maître de Justice qui a exposé la Loi à son Conseil . . . »

La doctrine médiévale des quatre sens de l'Écriture — ou des sens multiples, qui ne sont pas toujours systématisés de la même façon — ne saurait se comprendre, croyons-nous, si l'on ne fait appel à cette notion d'actualisation. Selon cette doctrine, il faut distinguer, pour interpréter le texte révélé, d'un côté un sens littéral ou historique lui-même simple ou figuré et de l'autre un sens spirituel, sens second qui vient se greffer sur le sens premier. Le sens second à son tour se divise en trois sens distincts : le sens allégorique ou typologique, quand les choses de l'Ancienne Loi signifient celles de la Loi Nouvelle ; le sens moral ou tropologique, quand la vie de Jésus-Christ est le signe de ce que nous devons faire nous-mêmes ; enfin le sens anagogique ou universel, qui nous parle de la gloire éternelle, c'est-à-dire nous révèle la place et la fonction d'un événement dans l'économie générale de la vision chrétienne du monde [de Lubac, 1959-1964]. Il apparaît alors clairement que les trois sens spi-

rituels sont des sens qui actualisent le texte : concordance de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*, leçon morale ou leçon portant sur l'économie du salut sont des techniques qui servent à faire dire au texte ce qui intéresse, aujourd'hui et maintenant, le fidèle. Et l'on pourrait presque dire que les trois sens, proprement spirituels, sont anagogiques, c'est-à-dire qu'en dernier ressort ils nous parlent de notre salut : « Il en est largement de même avec les Écritures, qui, ayant été écrites pour les pensées des hommes et pour la succession de tous les âges, en prévision de toutes les hérésies, des contradictions et des conditions de l'Église, et particulièrement aussi des élus, ne doivent pas être seulement interprétées selon l'extension du sens propre de l'endroit et respectivement en vue de l'occasion présente dans laquelle les mots ont été prononcés, ou en précis accord et harmonie avec les mots qui viennent avant ou après, ou en considérant la portée principale de l'endroit ; mais elles possèdent en elles-mêmes, non seulement totalement ou collectivement, mais distributivement dans les phrases et dans les mots, des sources et des rivières infinies de doctrine pour abreuver l'Église de toutes parts. Et donc le sens littéral est, pour ainsi dire, le courant principal de la rivière ; mais aussi le sens moral principalement, et quelquefois le sens allégorique ou typologique, sont les sens dont l'église fait le plus usage . . . » (Bacon, *The Advancement of Learning*, L. II, XXV, 17).

Le souci d'actualisation rapproche l'exégèse religieuse de l'herméneutique juridique. On oublie en effet trop souvent, lorsqu'on traite d'herméneutique religieuse, que le texte religieux révèle, ordonne et sert de modèle dans la conduite : le texte religieux est aussi une règle qui nous dit comment il faut agir. Une règle, religieuse, morale ou juridique, doit être appliquée. Or la règle est générale, et cette généralité est, croyons-nous, une propriété essentielle du langage et du symbolisme : c'est le langage qui seul peut poser la généralité. Comment passer de la règle générale aux cas particuliers ? Comme il y a des interprètes, il y a dans la plupart des cultures traditionnelles, des casuistes, amateurs ou professionnels qui se chargent d'appliquer la règle religieuse, morale ou juridique, à tous les cas particuliers qui se présentent. Il faut interpréter le texte de la loi et ce que les juristes appellent la technique exégétique d'interprétation de

la loi juridique correspond exactement aux techniques de l'exégèse. Pendant tout le XIX^e siècle, les Codes Napoléon, considérés comme l'œuvre définitive de la Raison Juridique, devaient contenir en eux les données juridiques suffisantes pour résoudre les cas particuliers posés par leur application. Il suffisait donc de bien interpréter le Code pour trouver la bonne solution : le Code est bien ici l'équivalent exact du Livre révélé, puisqu'il doit, à lui seul, suffire pour rendre compte de tous les problèmes qu'il pose et que pose son application. L'instrument de base de l'interprétation est le raisonnement par analogie sous toutes ses formes. L'histoire du droit musulman est, à cet égard, pleine d'enseignements. Comme certains théoriciens avaient insisté sur les nécessités d'une interprétation étroite et littérale des sources, on en arriva à faire des raisonnements par analogie (*qiyās*) une des sources de la Loi, après le Coran, la Tradition et l'accord unanime des Docteurs. Et le raisonnement par analogie se retrouve jouer un rôle central dans à peu près tous les domaines de la pensée et de la science dans la civilisation islamique classique, aussi bien dans la grammaire et la théologie que dans les sciences physiques et la philosophie. L'analogie est en effet un type de raisonnement qui permet en même temps de systématiser et d'appliquer et nous avons vu que ce sont les deux problèmes essentiels qui se posent dans l'interprétation des textes, quels qu'ils soient. La structure formelle des deux problèmes est identique : dans un cas, il faut rendre compatibles les différentes parties d'un texte ; dans l'autre, il convient de faire rentrer un cas particulier dans une catégorie qui ne l'a pas expressément prévu. Il s'agit donc, de toute façon, de rendre cohérent et systématique ce qui ne l'était pas ou ne l'était que virtuellement. On peut même établir des correspondances plus précises entre les deux opérations ; l'interprétation métaphorique, faite pour rendre cohérent le texte avec ce que l'on connaît par ailleurs du monde et de ses propriétés, correspond à la casuistique, qui établit un lien entre un événement non prévu par le code et un événement expressément mentionné par lui : la casuistique est un transfert métaphorique. La structure formelle est la même, il s'agit précisément du raisonnement par analogie déjà défini par Aristote sous la forme de la proposition : A est à B ce que C est à D. Si j'emploie la métaphore « la coupe d'Arès » pour

désigner le bouclier du dieu de la guerre, je suppose une identité ou une analogie entre les relations qui unissent d'un côté Arès à son bouclier et de l'autre Dionysos à sa coupe ; de la même façon j'interpréterai la formule « les mains de Dieu » en établissant une relation entre d'un côté l'homme et sa main, de l'autre Dieu et sa puissance : la puissance est à Dieu ce que la main est à l'homme. Voici maintenant un passage emprunté à un traité de droit musulman, avec le commentaire des éditeurs : « *Si un homme libre épouse une femme (libre ou esclave) sous condition de le servir durant un an (à titre de dot) ou de lui apprendre le Coran, elle recevra la dot d'équivalence.* — Les services sont, en effet, considérés comme les produits de la personne qui les rend. Les produits étant assimilés au producteur et la personne du producteur ne pouvant être une valeur dotale, les produits ne pourront pas, non plus, être constitués en dot. Ce cas sera donc assimilé au précédent : fixation d'une dot illicite, et la femme aura droit à la dot d'équivalence » (Bousquet, s.d.).

Mais on sait que la ressemblance, sur laquelle se fonde l'analogie, n'est pas une relation transitive : si A ressemble à B et B à C, je ne peux en général en tirer la conclusion que A ressemble à C ; par ailleurs, si A ressemble à B et A ressemble à C, je ne peux en tirer la conclusion que B ressemble à C. Le raisonnement par analogie, qui a une puissante valeur heuristique, est donc applicable à un même objet et par rapport à un texte donné, d'une infinité de façons différentes. Qu'il s'agisse de systématisation ou d'application, l'interprétation est nécessairement ouverte : aucun critère, aucun principe — sinon arbitrairement posés de l'extérieur — ne peuvent en restreindre l'exercice. Il n'y a pas d'interprétation sans conflit : le conflit des interprétations est, dès l'origine, inscrit dans ses buts et dans ses méthodes. D'où les deux phénomènes inséparables du foisonnement des commentaires et du heurt des sectes. Il faut des commentaires pour systématiser et appliquer la révélation, le dogme, la norme ; mais les commentaires, guidés par leurs soucis divergents d'actualisation, par les points de vue différents sur le Texte et ses applications, s'opposent nécessairement les uns aux autres. Le développement est le même autour de la Bible, du Coran ou des textes des Pères Fondateurs du marxisme, Marx, Engels et Lénine. Malgré cette multiplication des vraies

interprétations, il est essentiel de souligner que cette multiplicité est de fait et non de droit : chaque interprète est convaincu de détenir la Vérité et le dire *le* Sens, le seul et unique sens du Texte.

Que retenir de cette première forme du travail d'interprétation ? D'abord que le langage n'est pas transparent, pas plus transparent que le monde auquel il renvoie. Il n'y a pas quelque chose comme un sens, ou le sens, qui serait là et qu'il suffirait de découvrir : le sens est construit par le travail de l'interprétation qui ne fait que poursuivre, plus systématiquement, le renvoi perpétuel du signe à d'autres signes. En second lieu, le signe et le symbole sont inséparables de la règle : dans ce premier type d'interprétation, le texte est lui-même règle et dogme et il doit servir à produire les règles qui en permettent l'application. Enfin le texte est donné, révélé par Dieu ou posé par le Législateur souverain ; mais il a, à chaque instant, besoin d'être actualisé, car on ne le lit, on ne l'interprète que parce qu'il sert de règle de vie. C'est donc bien le Texte qui constitue ici la dimension essentielle de l'herméneutique : Dieu s'est retiré après avoir parlé, seul son Texte est là pour nous guider et l'interprète ne cherche qu'à retrouver un sens déjà là, sans oser soupçonner ou encore moins proclamer qu'il est libre de le faire parler à son gré.

*
**

II RETROUVER LE SENS

Avec la Renaissance, l'Humanisme et la Réforme se produit une mutation profonde dans l'herméneutique, mutation que produisent des causes diverses mais convergentes. La multiplicité des interprétations jouait, dans l'herméneutique médiévale, un rôle essentiel mais non thématisé : les interprétations se heurtaient dans le désordre des choses humaines, mais en droit une seule était, devait et pouvait être vraie. La Réforme fait éclater le scandale d'interprétations divergentes qui se constituent comme rivales et s'opposent irréductiblement l'une à l'autre. Par ailleurs l'exégèse catholique s'inscrit dans une Tradition qui garantit la continuité des interprétations ; en revanche la Réforme entend rompre avec cette Tradition et privilégie un contact direct avec

le texte révélé pour en dégager le sens. Et ce sens est en même temps actuel — le fidèle qui lit la Bible pour son propre compte y trouvera, comme le faisaient les Camisards, de multiples annonces ou justifications de son action — et perdu : perdu, parce que le sens originel du message a été obscurci par la Tradition et l'épaisseur des Commentaires, qu'il faut dépasser et abandonner pour retrouver le sens premier. Conflit et rupture : tels sont les deux facteurs d'une attitude nouvelle à l'égard du texte révélé.

Cette situation n'est pas particulière à l'étude de la Bible, car on la retrouve, sous une forme à peine différente, dans l'interprétation de tous les textes, littéraires, juridiques ou historiques. L'Humanisme et la Renaissance naissent, en grande partie, du sentiment d'une rupture. Si le Moyen Âge avait pu utiliser le legs de l'Antiquité classique sans scrupules et sans méthode critique, c'est tout simplement parce qu'il était encore vivant. Peintres et poètes représentaient les héros de l'Antiquité vêtus et agissant comme des contemporains parce qu'ils les imaginaient en continuité parfaite avec leur propre culture : dans un manuscrit du *De remediis amoris* d'Ovide, daté de 1289, Pyrame et Thisbé apparaissent comme des hommes du Moyen Âge, que rien — ni dans le décor, ni dans le costume, ni dans les attitudes, ni sans doute dans les façons de penser — ne distingue des contemporains du miniaturiste [Panofsky, 1976]. D'une manière à première vue paradoxale, l'Humanisme et la Renaissance prennent leurs racines dans la conscience d'une rupture et d'une indépassable distance ; Pyrame et Thisbé, comme Alexandre ou Cicéron, ne sont plus nos contemporains. Être humaniste, c'est retrouver ce qui était perdu, ce que de longs siècles ont gâté et corrompu. Il faut donc distinguer l'ancien du nouveau, l'authentique de ce qui a été forgé, le vrai du faux. On voit alors la situation totalement nouvelle devant laquelle se trouve celui qui veut interpréter un texte : auparavant, le Vrai Texte était donné et il suffisait d'explicitier ce qu'il disait ; maintenant, le texte n'est pas donné, il faut d'abord le construire, le reconstruire dans son authentique littéralité. Il faut retrouver le bon latin de Cicéron corrompu par les Scolastiques, mais il faut aussi retrouver les textes de l'Antiquité, distinguer les bons textes des textes défigurés, distinguer le document authentique du docu-

ment fabriqué par un faussaire : s'apercevoir par exemple que la Donation de Constantin est un document certainement forgé.

Une discipline se crée alors progressivement pour prendre en charge ce travail d'épuration, de mise en ordre et d'analyse des textes, que l'on appelle *Ars Critica*, ou critique. C'est le mot qu'emploie Richard Simon dans les deux ouvrages qui fondent la critique biblique au sens moderne du mot, *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) et *Histoire critique du Nouveau Testament* (1689). Les historiens et les théoriciens de l'herméneutique ont systématiquement sous-estimé, de Dilthey à Gadamer, l'importance de la Critique prise dans cette acception technique. Ce n'est pas en effet l'exégèse, catholique ou protestante, qui marque une ère nouvelle dans l'histoire de l'interprétation — car cette exégèse n'introduit guère d'éléments nouveaux par rapport à l'exégèse médiévale traditionnelle. Les humanistes n'étaient pas sans prédécesseurs dans leur travail critique — on peut penser par exemple aux érudits alexandrins —, mais la rigueur, l'ampleur et la portée de la critique humaniste sont, elles, sans précédent. Car il faut prendre critique dans son sens étymologique : la critique est l'ensemble d'opérations qui permettent de séparer le vrai du faux, de porter un jugement décisif sur un texte ou sur un événement. Cette critique, d'abord appliquée au texte, conduira à la critique philologique et à la critique historique du XIX^e siècle. Et l'on peut utiliser les distinctions qui deviendront classiques à cette époque mais dont l'origine date très exactement de la Renaissance. La critique est d'abord critique d'authenticité : le texte date-t-il bien de l'époque qui lui est attribuée ? Son auteur est-il bien celui qui lui est reconnu par la tradition ? Il faut comprendre l'ébranlement qu'ont provoqué ces questions lorsqu'elles ont été appliquées à un livre révélé, lorsque, au XVIII^e siècle, on a systématiquement considéré l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* comme des œuvres humaines, rédigées par des « historiens purement humains » : c'est l'expression qu'utilise Lessing dans le mémoire de 1778 où il essaye de résoudre ce que l'on appelle le Problème Synoptique des Évangiles, *Neue Hypothese über die Evangelisten als blosse menschliche Geschichtsschreiber*. C'est à peu près à la même époque que le Docteur Astruc met clairement en évidence l'existence de deux récits parallèles mais d'inspiration différente dans la *Genèse*. La critique

d'authenticité peut se fonder sur des critères externes ou internes, elle peut porter sur des documents historiques, littéraires ou religieux ; elle n'en reste pas moins une par ses méthodes et par les questions auxquelles elle entend répondre : tous les textes, quelles que soient leur nature et leur fonction, doivent préalablement se soumettre à la même juridiction, au même tribunal de la Raison qui juge des prétentions que peut émettre un texte en faveur de sa vérité. C'est là en effet que se trouve le sens originel de la démarche critique à laquelle Kant a entendu soumettre la connaissance.

De nombreuses autres questions sont posées aux textes : s'il s'agit d'un texte transmis par plusieurs manuscrits, il faudra confronter les manuscrits pour tenter de reconstituer le texte primitif, l'*Ur-text* dont tous les autres dérivent et, pour cela, il faudra distinguer les bons et les mauvais manuscrits, les bonnes et les mauvaises leçons. Toutes techniques qui se perfectionnent peu à peu pour aboutir à l'impressionnant édifice de la philologie classique telle qu'elle s'élabore tout au long du XIX^e siècle ; et celle-ci devient le modèle qui est utilisé dès qu'il s'agit d'étudier un texte, quel qu'il soit. Voyons par exemple comment Lanson [1965 : 43-44] énumère les questions que l'on doit se poser à propos d'un texte littéraire :

« 1° Le texte est-il authentique ? S'il ne l'est pas, est-il faussement attribué ou totalement apocryphe ?

2° Le texte est-il pur et complet, sans altération ni mutilation ? (. . .)

3° Quelle est la date du texte ? La date de la composition, et non pas seulement celle de la publication. La date des parties, et non pas seulement en gros celle du tout.

4° Comment le texte s'est-il modifié de l'édition princeps à la dernière édition donnée par l'auteur ? et quelles évolutions d'idées et de goût s'inscrivent dans les variantes ?

5° Comment le texte s'est-il formé, du premier canevas à l'édition princeps ? Quels états de goût, quels principes d'art, quel travail d'esprit se manifestent dans les brouillons et les ébauches, si l'on en a conservé ?

6° On établira ensuite le sens littéral du texte. Le sens des mots et des tours par l'histoire de la langue, la grammaire et la

syntaxe historique. Le sens des phrases, par l'éclaircissement des rapports obscurs, des allusions historiques ou biographiques.

7° Puis on établira le sens littéraire du texte, c'est-à-dire qu'on en définira les valeurs intellectuelle, sentimentale et artistique (. . .) ».

La méthode n'est pas limitée à l'étude des textes ; on peut dire qu'une même inspiration est à la source de la linguistique historique et comparative du XIX^e siècle. Il n'est plus question maintenant de construire une grammaire générale fondée sur la logique ou la nature psychologique de l'esprit humain, il faut seulement suivre l'évolution des mots et des sons et comparer ces éléments pour en dégager les lois d'évolution. En linguistique comme en philologie, un mouvement parallèle est à l'œuvre, un même décrochage a lieu : il ne s'agit plus de traverser le texte ou la langue pour aboutir au sens ou à la structure de la pensée, il faut au contraire en rester d'abord à la surface de la langue et du texte. Ceux-ci acquièrent maintenant une épaisseur propre et irréductible que leur refusait la tradition, pour laquelle ils n'étaient guère qu'un vêtement ou un signe de la pensée et du réel : « Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix » (Aristote, *De Interpretatione*, 16 a). La langue et le texte deviennent des objets du monde au milieu des autres objets du monde, et dont il faut décrire les propriétés externes, visibles, exactement comme on le fait pour les objets du monde physique : les mots et les textes, sons, lettres et manuscrits sont dotés d'une irréductible existence matérielle. Certes les Stoïciens avaient déjà insisté sur la nature corporelle du langage (« la parole est un corps », Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, VII, 10), mais il s'agit maintenant de bien autre chose : la langue et le monde ont leur sort lié dans le cadre de la nouvelle physique. Comme il y a une mécanique qui peut rendre compte de l'univers par figures et par mouvements, il y a un « discours physique de la parole » qui fait du langage un événement du monde physique. Le livre et le monde se rejoignent grâce à ce nouveau langage qui est celui de la physique mathématique : le Livre du Monde, pour Galilée, est écrit en lettres mathématiques. Qu'il y ait une pensée en deçà des mots-événements ou que la pensée se confonde avec eux, la langue s'objective et

son rapport au sujet parlant est profondément transformé. La physique nouvelle se fonde sur l'objectivation du monde, maintenant séparé de l'observateur : les qualités secondes de l'objet, celles qui apparaissent immédiatement à nos sens, couleurs, goût, toucher, n'ont plus rien à voir avec la constitution réelle. Connaître le monde dans sa vérité, c'est donc se débarrasser de tout ce qui vient de nous, de notre corps comme de notre esprit, miroir trompeur des sensations et préjugés de notre enfance. Connaître le monde, c'est se livrer à une ascèse qui le purifie de tout ce que notre contact avait pu apporter pour l'obscurcir. C'est donc une même transformation qui est à l'œuvre dans l'étude du monde et dans l'étude des textes : ni l'un ni l'autre ne nous parlent directement. Comme la lunette, braquée sur la lune, nous révèle que les planètes ne sont pas telles qu'elles apparaissent à notre regard sensible et aveuglé, la critique, appliquée aux textes, nous montre qu'ils ne sont pas transparents, et qu'au lieu de nous livrer à la trompeuse facilité d'une signification immédiate nous devons les soumettre au long travail de la critique. La lunette nous prouve qu'il n'y a pas deux sortes de réalités, les réalités sublunaires, soumises au changement et les réalités supralunaires immuables et éternelles : il n'y a qu'une seule physique. De même la critique nous oblige à reconnaître qu'il n'y a pas deux espèces de textes, les textes humains, changeants et incertains et les textes révélés, invariables et vrais : il n'y a qu'une seule critique, qui soumet tous les textes au même traitement. Le physicien et le critique ont perdu l'innocence de la certitude naïve devant le monde et devant les textes.

Le travail propre de la critique fait apparaître une dimension qu'ignore la physique, la dimension de l'histoire. On sous-estime toujours grandement l'importance de l'histoire et de la critique dans la naissance du monde moderne. Leur développement est parallèle à celui de la physique et leur importance est sans doute aussi grande ; peut-être même le développement de la physique est-il incompréhensible si l'on ne tient compte du développement des disciplines critiques : la révolution galiléenne est inséparable de la révolution critique. Il est clair par exemple que la critique des préjugés et des illusions de la conscience est la transposition à l'épistémologie de la physique des méthodes de l'*Ars Critica*. Un Leibniz, un Spinoza sont parfait-

tement conscients de la parenté qui existe entre les méthodes de la physique et les méthodes de la critique : « Pour faire court, je résumerai cette méthode (*id est* d'analyse des Écritures) en disant qu'elle ne diffère en rien de celle que l'on suit dans l'interprétation de la Nature mais s'accorde en tout avec elle. De même en effet que la Méthode dans l'interprétation de la Nature consiste essentiellement à considérer d'abord la Nature en historien et, après avoir ainsi des données certaines, à en conclure les définitions des choses naturelles, de même, pour interpréter l'Écriture, il est nécessaire d'en acquérir une exacte connaissance historique, et une fois en possession de cette connaissance, c'est-à-dire de données et de principes certains, on peut en conclure par voie de légitimes conséquences la pensée des auteurs de l'Écriture » (*Traité théologico-politique*, ch. VIII). Le but de l'interprétation est bien de retrouver le sens du texte, mais on voit que ce sens, difficilement construit, n'est abordé qu'au terme presque de l'analyse. Reprenons les questions que, selon Lanson, il faut poser à un texte : les cinq premières relèvent de la critique d'authenticité et de la genèse du texte, seules les deux dernières — sens littéral et sens littéraire se préoccupent du sens. Avant d'étudier le sens, il faut donc se livrer à cette longue marche d'approche qui consiste à établir le texte dans son objectivité de fait : le sens, d'abord mis entre parenthèses, s'éloigne et le critique doit faire un long détour avant d'y revenir. Séparé du lecteur par son opacité d'objet, le texte est aussi séparé de lui par la distance des temps et la différence des cultures : nous ne parlons plus la même langue que les Hébreux, les Grecs ou les Romains ; le monde dans lequel nous vivons, villes et maisons, institutions, mœurs et idées, a en grande partie changé. Ici aussi, ce sont les humanistes qui ont les premiers pris conscience de cette distance et de ces différences et qui ont travaillé à la restitution des bonnes lettres, restitution du latin de l'antiquité dans sa pureté (cf. l'*Elegantiarum liber* de Lorenzo Valla) et restitution des coutumes et mœurs des Anciens (cf. le *De Asse* de Guillaume Budé.) Après la critique d'authenticité viennent donc la critique grammaticale ou linguistique et la critique historique : pour comprendre un texte, et le comprendre d'abord dans son sens littéral, il ne suffit pas de le lire ; car nous ne pouvons, en le lisant pour la première fois, être sûrs que d'une chose, c'est

que nous ne le comprenons pas comme il faut, c'est que nous ne le comprenons pas comme l'auteur ou ses contemporains l'ont compris. Il faut connaître la langue et l'histoire, les mots et les choses et toutes les conceptions de la critique ou de la philologie retrouvent ces deux composantes essentielles qui viennent prendre la suite de la critique d'authenticité. L'analyse du texte voit son sort étroitement lié à celui de l'histoire, non seulement par sa méthode — « Notre méthode, dit Lanson, est donc, essentiellement, la méthode historique . . . » — mais aussi par son but. Car l'histoire littéraire, dernier avatar positiviste et rationaliste de la critique et de la philologie, est — selon Lanson — une partie de l'histoire de la civilisation, mais à laquelle elle apporte une contribution irremplaçable : la littérature « a enregistré, dans son long et riche développement, tout le mouvement d'idées et de sentiments qui se prolongeait dans les faits politiques et sociaux ou se déposait dans les institutions, mais, de plus, toute cette vie intérieure secrète de souffrances et de rêves qui n'a pu se réaliser dans le monde de l'action ». Les grands philologues allemands du XIX^e siècle étaient à la fois plus clairs et plus ambitieux dans leur perspective ; spécialistes d'une civilisation pour la connaissance de laquelle les documents les plus nombreux étaient des œuvres littéraires, ils pouvaient établir une correspondance directe et une équivalence absolue entre histoire et philologie : les textes éclairent l'histoire qui, à son tour, permet d'interpréter les textes. C'est bien ici que prend place le premier cercle herméneutique, qui n'a jamais été dégagé en tant que tel par les philologues mais qui nous semble le modèle de l'autre cercle, que nous retrouverons tout à l'heure. Le but commun et unique des philologues et des historiens est la résurrection intégrale du passé chère à Michelet : « La philologie est l'étude du monde classique dans la totalité de sa vie, artistique et scientifique, publique et privée » [Act, 1808 : 1] ou, selon l'admirable formule de Boeckh [1966], elle est re-connaissance du connu — « Erkennen des Erkannten ». L'ambition de la philologie est donc beaucoup plus grande que celle de l'histoire des mentalités aujourd'hui : c'est la totalité d'une culture qu'elle veut faire revivre.

Cette conception de la philologie se fonde, comme nous venons de le voir, sur un premier cercle herméneutique : pour

comprendre les textes, il faut connaître la langue et l'histoire et, à leur tour, la langue et l'histoire ne peuvent être révélées et connues que par les textes. Paradoxe qui a déjà la structure formelle de ce que Schleiermacher appelle proprement le cercle herméneutique : un texte ne se comprend que par recours à l'ensemble des textes et l'ensemble des textes ne se comprend que par la compréhension de chacun ; il s'agit bien d'une antinomie du particulier et du général, du tout et de la partie. De la même façon, selon Schleiermacher, un fragment de texte ne peut se comprendre que par appel à l'œuvre entière, tandis que l'œuvre entière n'est comprise à son tour que si son sens est comparable avec celui de l'ensemble de ses parties. Si la structure formelle des deux paradoxes est identique, leur fin est différente : dans un cas il s'agit d'une visée historique et culturelle, le philologue se donnant comme but la résurrection d'une culture sous toutes ses formes ; dans l'autre cas, il s'agit, pour l'exégète, de comprendre un texte dans sa singularité, ce que veulent dire, dans leurs œuvres, Platon, Rousseau ou les rédacteurs des Évangiles. Les deux questions ne font que retrouver, l'une par rapport à l'autre, la situation même du cercle herméneutique. Et Lanson insiste sur ce double aspect de l'analyse : « Ainsi nous devons pousser à la fois en deux sens contraires, dégager l'individualité, l'expérience en son aspect unique, irréductible, indécomposable, et aussi replacer le chef-d'œuvre dans une série, faire apparaître l'homme de génie comme le produit d'un milieu et le représentant d'un groupe ». Auteur de *l'Histoire de la littérature française*, il est aussi celui qui s'interroge sur « L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau ». On peut dire cependant que l'effort essentiel de la philologie a porté sur l'époque plus que sur l'individu, sur la culture dans son ensemble plus que sur l'écrivain et la signification intrinsèque de ses œuvres. Les méthodes du philologue le conduisent à s'intéresser davantage aux genèses qu'aux œuvres en elles-mêmes, à distinguer plutôt qu'à réunir : on découvre plusieurs rédacteurs à la *Genèse* et l'on aperçoit, derrière Homère, une multiplicité de créateurs. Aussi le philologue s'intéresse plus aux mots — grammaire — et aux choses — institutions, mœurs — qu'aux significations d'une œuvre ; il lui suffit, pour être satisfait, d'avoir mis en correspondance les choses et les mots. Dans ce cadre restreint, le problème posé

par le premier cercle herméneutique se résout aisément et cette solution a été découverte par les épigraphistes : « C'est en effet un principe essentiel que celui de la série. Une inscription isolée ne livre qu'une partie de son enseignement ; elle ne prend son vrai sens qu'au sein d'une série ; plus la série est abondante et variée, plus l'inscription devient intéressante. C'est la règle d'or exprimée pour tous les monuments archéologiques par Eduard Gehrard : « Qui a vu un monument n'en a vu aucun ; qui en a vu mille en a vu un » [Robert, 1961 : 473]. La mise en série résout empiriquement et théoriquement le problème posé par le cercle et le paradoxe herméneutiques des relations entre le particulier et le général. La mise en série de données homogènes, qui permet de distinguer l'exception et la règle, les constantes et les évolutions, est l'*opération qui* constitue le fait historique en tant que tel. Profonde leçon enfouie dans la philologie et que les historiens ne découvriront que beaucoup plus tard, lorsqu'ils s'intéresseront à l'histoire sérielle.

En revanche, la philologie ne s'intéresse guère à la signification globale d'un texte en tant que tel. L'objectivation du texte, qui seule a permis la naissance de la philologie, est incompatible avec le souci d'actualisation d'une herméneutique qui a besoin de faire parler immédiatement le texte pour en tirer une règle de vie. Le sens d'un texte comme tel, sa cohérence sont des problèmes qui ne se posent pas au philologue et l'on comprend ainsi pourquoi ils ne sont pris en compte que par Schleiermacher, en dehors du développement régulier de la philologie. Schleiermacher, d'un côté, est bien un philologue qui propose une hypothèse originale pour rendre compte du problème synoptique : les *Évangiles* auraient été écrits à partir de recueils de faits et de dits du Christ classés par genre [Schleiermacher, 1817]. Mais Schleiermacher est aussi un théologien et un philosophe de l'âge romantique. Il ne saurait donc se satisfaire d'une analyse critique des textes, il veut déterminer le sens du texte et, pour cela, il est contraint de revenir à la question posée par les herméneutes médiévaux et par Spinoza dans son *Traité théologico-politique*. Que veut dire un texte ? Que veut dire l'Évangile selon Saint Luc ? Que veut dire Platon ? L'originalité de Schleiermacher est d'être au confluent de la philologie et de la tradition de l'interprétation proprement religieuse. Un autre élément a certainement joué

un rôle dans la naissance de l'herméneutique selon Schleiermacher : au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, le sens de la littérature et la place de l'écrivain se modifient. Ancien joueur de quilles puis philosophe, l'écrivain devient un Mage et un Prophète qui rivalise avec le Prêtre avant de le remplacer peu à peu ; parallèlement, l'œuvre littéraire n'est plus un simple divertissement, elle est lourde d'une signification profonde et vitale pour la société. N'oublions pas que c'est à cette époque seulement que l'on trouve un sens philosophique au *Don Quichotte*. Une œuvre littéraire ou philosophique est donc chargée d'un sens comparable à celui que l'on trouve dans les mythes ou dans les livres sacrés : elle est, elle aussi, justiciable d'une critique actualisante. Schleiermacher généralise donc à tous les textes l'usage d'une méthode qui cherche à réconcilier la philologie et l'exégèse actualisante (cf. les textes commodément regroupés par H. Kimmerle in Schleiermacher, 1959). Il est très difficile de reconstruire logiquement la conception herméneutique de Schleiermacher, penseur complexe, fuyant et souvent contradictoire, qui n'a jamais laissé de formulation claire et définitive de ses principes. Soulignons seulement les points qui nous paraissent essentiels. En premier lieu, Schleiermacher introduit dans l'interprétation la dichotomie, romantique par excellence, de l'objectif et de subjectif : il y a d'un côté l'analyse du texte à partir de la langue et de la culture d'une époque — interprétation grammaticale, qui regroupe les deux enquêtes, linguistique et historique, de la philologie classique — et de l'autre côté l'interprétation à partir de l'auteur, de l'ensemble de son œuvre comme production d'une individualité — ce qu'il appelle l'interprétation technique. Le tout n'est pas seulement esprit objectif — *ergon* selon le mot de Humboldt parlant de la langue —, mais aussi esprit subjectif — *energeia*, produit d'une activité de penser. On voit quel déplacement se produit ici : on ne cherche plus le sens du texte comme dans l'exégèse médiévale, et l'on va au-delà de la trace objective qu'étudie le philologue pour atteindre, dans le texte, la subjectivité qui l'a créé. Le texte est alors, comme il le sera chez Dilthey, mis au service d'une stratégie qui vise à découvrir, à travers les textes, le principe d'individuation qui leur a donné naissance. Cette dimension subjective, qui se retrouve dans la construction théorique de

Boeckh, ne joue pas de rôle décisif dans la pratique philologique et n'apparaîtra au premier plan que dans la grande querelle autour de la méthode des sciences humaines qui occupera la fin du XIX^e siècle.

Le deuxième aspect essentiel de l'herméneutique de Schleiermacher est la notion de cercle herméneutique. Expliquer un fragment — et cela est surtout valable quand il s'agit de l'explication « technique » — consiste à le replacer dans le texte dont il fait partie : c'est alors que se produit un mouvement d'aller et retour, un mouvement circulaire qui mène alternativement du particulier au général, puis du général au particulier ; ces cercles sont de plus en plus amples, c'est-à-dire qu'on commence par mettre le fragment en relation avec son contexte immédiat et qu'on élargit les cercles en intégrant les éléments dans des ensembles de plus en plus vastes. Plus que d'un cercle logique et théorique, il s'agit d'un cercle méthodique et empirique, qui doit progressivement nous rapprocher du texte dans son ensemble. Deux formes de compréhension sont à l'œuvre pour conduire à cette interprétation globale : une compréhension « divinatoire », intuition qui essaye, par empathie, de se mettre à la place du créateur ou plutôt de trouver le centre significatif du fragment et de s'y installer par un acte d'identification immédiat et une compréhension « comparative » qui a pour fin d'expliciter et de mettre en ordre les diverses intuitions partielles en les organisant de façon à arriver à une interprétation globale du texte. Intuition et comparaison sont ainsi les actes qui font mouvoir le cercle herméneutique. Sur ce point aussi Schleiermacher déborde la philologie et annonce l'opposition, exploitée à la fin du siècle, entre explication et compréhension.

Si Schleiermacher est ainsi au-delà de la philologie et annonce l'herméneutique du XX^e siècle, il n'en participe pas moins à la vision du monde qui est à la source de la philologie, l'historicisme : la compréhension divinatoire nous permet d'accomplir un saut, le saut qui franchit la distance qui sépare notre culture d'une culture éloignée de nous dans le temps et dans l'espace. Le principe commun à la philologie et à la linguistique comparative qui se constitue parallèlement est le principe qui gouverne aussi la biologie de Lamarck ou Darwin et l'économie de Mill ou Marx : on ne connaît un phénomène que par les lois

de son évolution ; expliquer, c'est dire quelle est l'origine et quelle est la conséquence. Cette perspective concerne à peu près tous les domaines de la philologie : on envisage un genre littéraire comme un être qui se développe suivant les lois quasi biologiques d'une évolution spécifique ; l'œuvre isolée est considérée comme une mosaïque de sources où l'on retrouve les différentes strates de la tradition dans laquelle elle s'insère ; la production de l'œuvre est considérée comme le résultat d'une genèse psychologique dont les lectures de l'auteur, sa vie de l'auteur, ses esquisses ou ses ratures permettent de retrouver le développement détaillé ; pour le texte enfin, les méthodes de la philologie classique conduisent à reconstituer la filiation des manuscrits et des éditions. Le sens même de l'œuvre est le résultat d'un processus historique : la philologie étant, selon Boeckh, reconnaissance du déjà connu, alors il ne peut plus y avoir d'admiration ou de compréhension qu'historique. L'actualisation du texte, chez Schleiermacher, ne peut se faire que par le saut intuitif qui nous permet de comprendre et de retrouver la subjectivité qui l'a produit. Le deuxième âge de l'herméneutique est donc l'âge du producteur : l'interprète veut à tout prix faire revivre le sens voulu par l'auteur.

Mais qu'en est-il du sens que l'on veut ainsi dégager ? Le problème est beaucoup plus difficile que lorsqu'il s'agissait de résoudre le cercle herméneutique posé par l'explication grammaticale et historique. Dans ce dernier cas, la mise en série assure une solution à la fois théorique et pratique au problème. Il n'en est plus de même en ce qui concerne le sens du texte considéré globalement et c'est bien pourquoi les philologues ont reculé devant une question qui leur paraissait au-delà de ce que pouvaient leur donner leurs instruments et leurs méthodes de travail. De nombreuses difficultés apparaissent : problème des relations entre sens voulu et sens présent dans le texte, problème de la cohérence interne, problème de l'unicité, problème de l'empathie, problème de la survie, enfin problème du sens caché. Problème d'abord des relations entre sens voulu et sens présent dans le texte : « Le sens d'un livre n'est pas toujours le sens ou intention de l'auteur. Le sens du livre est celui qui se présente naturellement, en examinant tout le texte. Quelle que puisse avoir été l'intention ou sens de l'auteur, un livre demeure en

rigueur censurable par lui-même sans sortir de son texte, si son vrai et propre sens, qui est celui du texte, est mauvais. Alors le sens ou intention de la personne ne fait excuser que la personne même. Elle est excusable surtout quand elle est ignorante, et qu'elle n'a pas su la valeur des termes. Mais le livre peut être jugé par son sens propre indépendamment de celui de l'auteur « [Fénelon, 1983 : II30 ; cette référence m'a été signalée par Jean Deprun]. Mais, si les deux sens diffèrent ou s'opposent, comment peuvent-ils coexister, comment ont-ils pu s'inscrire dans les mêmes mots et dans les mêmes phrases ? Comment comprendre que le texte, une fois écrit, ne corresponde plus au sens qu'avait voulu lui donner son auteur ? C'est tout le mystère de l'épaisseur du langage qui apparaît, comme si la langue résistait à celui qui l'utilise et lui imposait des sens qu'il n'avait pas prévus. Problème de la cohérence interne : les relations qui existent entre des phrases ne sont pas du même ordre que celles qui existent entre des mots et des choses ; si on laisse de côté les récits, les autres textes sont organisés par des relations logiques entre propositions. Quels instruments utiliser pour rendre compte de cette logique interne de l'œuvre ? La logique classique du syllogisme ou les tentatives récentes d'analyse du discours ne sauraient suffire pour retrouver la logique complexe des raisonnements naturels. Problème de l'unicité du sens : pour Schleiermacher, il ne peut y avoir qu'un sens, qui englobe tous les sens parallèles et les intègre dans une interprétation cohérente ; comment peut-on être sûr que les sens particuliers, que les propositions particulières sont compatibles ? Pourquoi un écrivain, selon un postulat fréquent et que l'on retrouve chez des analystes aussi différents que M. Guérault ou L. Goldman, serait-il cohérent ? Est-ce que nous les sommes nous-mêmes ? Reprenons le problème posé par l'article de Lanson que nous avons déjà cité : « L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau ». Y a-t-il un point, une perspective à partir desquels chaque proposition de J.J. Rousseau viendrait prendre sa place, comme dans un pavage exactement ajusté ? Il suffit de regarder autour de nous pour nous apercevoir que nous n'avons, encore aujourd'hui, guère fait de progrès dans ce domaine et l'on voit toujours se heurter les unificateurs à tous crins et les dépeceurs enthousiastes . . . Problème de l'empathie : si comprendre un texte c'est franchir d'un

bond la distance qui nous sépare de son temps pour tenter, par un acte de divination, de s'en faire le contemporain, comment garantir que notre intuition tombe juste ? Le danger est de ne retrouver dans le texte que ce que nous y avons apporté. Problème de la survie : l'herméneutique de Schleiermacher ne pose pas clairement le problème des relations à établir entre l'objectivation de l'œuvre et son actualisation. Voulant jouer sur les deux tableaux, elle esquivé la difficulté plutôt qu'elle ne la résout. Le texte est-il devenu un pur objet, qui ne nous dit spontanément plus rien et qu'il faut forcer à parler ou est-il encore parole vivante qui nous interpelle directement ? On se souvient de l'embarras de K. Marx devant l'art grec, que nous ne pouvons plus, que nous ne devrions plus comprendre et qui cependant nous parle encore : « Mais la difficulté n'est pas de comprendre que l'art grec et l'épopée sont liés à certaines formes du développement social. La difficulté, la voici : ils nous procurent encore une jouissance artistique, et, à certains égards, ils servent de norme, ils nous sont un modèle inaccessible ». Car remonter à la subjectivité créatrice peut s'interpréter dans les deux sens : dans un cas, l'empathie sert à développer un sens déjà donné et vivant ; dans l'autre, l'empathie est un moyen de donner du pathos à quelque chose qui ne nous parle plus directement — et c'est là le sens de la célèbre formule « la vraie admiration est historique » (Rehan, 1947-1961, III : 882). Problème enfin du sens caché : le sens que l'on s'ingénie à trouver ou à retrouver est-il le sens voulu par le créateur ? Ce n'était pas l'opinion de Schleiermacher, pour lequel le critique comprend le créateur mieux que celui-ci ne s'est compris lui-même : interprétation qui se rattache au thème romantique de la production comme analogue d'un processus naturel de germination et de croissance largement indépendant de la conscience du producteur. Si la recherche du sens ne se limite pas à la reconstruction du sens voulu par l'auteur et reconnu par ses contemporains, que est cet autre sens, profond et inconscient, quel est son statut, où se trouve-t-il ? Est-ce bien encore du sens ? Tous ces problèmes, qui nous font sortir de la philologie au sens strict du mot, sont encore vivants pour nous, parce que ce sont les nôtres : ils nous font passer à l'herméneutique de notre temps.

(à suivre dans notre prochain numéro)

Faculté des Lettres,
Fès, Maroc

RÉFÉRENCES

- Aron, 1948 : R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- Art, 1808 : F. Ast, *Grundriss der Philologie*, Landshut.
- Boeckh, 1966 : A.W. Boeckh, *Encyclopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, Stuttgart, Teubner.
- Bousquet, s.d. : G.H. Bousquet et J. Bercher, *Le statut personnel en droit musulman hanéfite*, Tunis.
- Chenu, 1964 : M.D. Chenu, o.p., *La théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin.
- Eickelman, 1976 : D.F. Eickelman, *Moroccan Islam*, University of Texas Press.
- Eickelman, 1981 : D.F. Eickelman, *The Middle East*, Prentice Hall.
- Fénelon, 1983 : Fénelon, *Oeuvres*, Pléiade, t. I.
- Geertz, 1979 : Cl. Geertz, H. Geertz, L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge University Press.
- Griaule, 1966 : M. Griaule, *Dieu d'eau*, Paris.
- Jolles, 1972 : A. Jolles, *Formes Simples*, Paris.
- Lanson, 1965 : G. Lanson, *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire*, Paris.
- de Lubac, 1959-1964 : H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 4 volumes.
- Marx, 1965 : K. Marx, *Économie I*, Pléiade.
- Molino, 1979 : J. Molino, F. Soublin, J. Tamine, « La métaphore », *Langages*, 54.
- Panofsky, 1976 : E. Panofsky, *La Renaissance et ses Avant-courriers dans l'art d'Occident*, Paris.
- Rabinow, 1975 : P. Rabinow, *Symbolic Domination*, University of Chicago Press.
- Renan, 1947-1961 : E. Renan, *Oeuvres complètes*, Paris.
- Robert, 1961 : L. Robert, « Épigraphie », in *L'histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris.
- Schleiermacher, 1817 : F.D.E. Schleiermacher, *Ueber die Schriften des Lukàs. Ein kritischer Versuch*, Berlin.
- Schleiermacher, 1959 : F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, Heidelberg.
- Thibaud, 1983 : P. Thibaud, « La notion peircéenne d'interprétant », *Dialectica*, 37-I.
- Turner, 1967 : V.W. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca.

Note de la rédaction

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203273ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203273ar>

[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

(1985). Note de la rédaction. *Philosophiques*, 12 (1), 105–105.

<https://doi.org/10.7202/203273ar>

ASPECTS PHILOSOPHIQUES DU FÉMINISME

NOTE DE LA RÉDACTION

Que des philosophes écrivent sur le féminisme, il n'y a rien là que de très normal. Tout peut servir d'amorce à une réflexion philosophique, et on ne voit pas pourquoi l'un des plus importants mouvements de civilisation du 20^e siècle ferait exception. Mais qu'une série de textes sur le féminisme soit produite exclusivement par des femmes philosophes, voilà qui revêt une importance particulière et témoigne des acquis du mouvement en question, même si son travail est loin d'être terminé.

La direction de Philosophiques est fière de présenter à ses lecteurs une telle série de textes, dont le contenu et l'optique sont fort variés : discours féministes, critiques de discours féministes et critiques de discours anti-féministes s'y cotoient. Ces textes sont pour la plupart des versions modifiées de communications présentées lors de divers colloques et congrès tenus au Québec au cours des deux ou trois dernières années, et ils ont été retenus pour publication conformément à notre procédé habituel de sélection des textes. Aucun d'eux n'a été composé en vue de la présente publication, et ils ne constituent donc pas un ensemble organique. Mais ils présentent un intéressant éventail de points de vue sur le féminisme. La diversité d'écritures et d'orientations idéologiques qu'on y trouve reflète, bien sûr, les tensions internes du mouvement féministe, mais aussi sa richesse et sa vitalité.

Éros androgyne et logos philosophique

Josiane Boulad Ayoub

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203274ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203274ar>

[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

Boulad Ayoub, J. (1985). Éros androgyne et logos philosophique. *Philosophiques*, 12 (1), 107–132. <https://doi.org/10.7202/203274ar>

Résumé de l'article

Après avoir précisé l'enjeu idéologico-politique que recèle la « perspective féministe » en tant que catégorie d'analyse appliquée à l'histoire de la philosophie et retracé les présupposés relatifs à la représentation de l'entreprise philosophique que ladite perspective enveloppe, communément parlant, on relancera la question ontologique du rapport entre le Logos philosophique, à ses débuts, et Éros, le démon originaire et dynamique du discours philosophique. Ce recours au Mythe aura fait émerger la figure originelle de la philosophie comme symboliquement androgyne (dialectique). On aboutira à la thèse d'une « perspective hermaphrodite » qui voudrait en finir — par la dialectisation opérée sur le mode plaisant — avec la catégorie « perspective féministe », pour ce qui en est de son application à l'histoire de la philosophie.

ÉROS ANDROGYNE ET LOGOS PHILOSOPHIQUE

par Josiane Boulad Ayoub

RÉSUMÉ. Après avoir précisé l'enjeu idéologico-politique que recèle la « perspective féministe » en tant que catégorie d'analyse appliquée à l'histoire de la philosophie et retracé les présupposés relatifs à la *représentation* de l'entreprise philosophique que ladite perspective enveloppe, communément parlant, on relancera la question ontologique du rapport entre le Logos philosophique, à ses débuts, et Éros, le démon originaire et dynamique du discours philosophique. Ce recours au *Mythe* aura fait émerger la figure originelle de la philosophie comme symboliquement androgyne (dialectique). On aboutira à la thèse d'une « perspective hermaphrodite » qui voudrait en finir — par la dialectisation opérée sur le mode plaisant — avec la catégorie « perspective féministe », pour ce qui en est de son application à l'histoire de la philosophie.

ABSTRACT. To begin with, some of the ideological and political issues concerning the so called "feminist view" on the history of philosophy are brought forth. The ontological problem of the fundamental relationship between Logos and Eros is then analyzed, such as it occurs in the philosophical discourse of the beginnings. Finally, for a more dialectical approach than the traditional "feminist view", a metaphorical androgynous view is suggested — with one's tongue in one's cheek ! — as an alternative thesis.

Dans les congrès de philosophie, l'interpellation de l'histoire de la philosophie apparaît indispensable : en effet, celle-ci, à la différence de ce qui se passe dans d'autres disciplines, se trouve liée organiquement au discours et à la pratique philosophiques ; dans un rapport d'introjection, ajouterait même le psychanalyste. Mais aussitôt une exigence méthodologique accompagnera cette interpellation : l'historien de la philosophie se réclamera de l'une ou l'autre des différentes perspectives possibles de la tradition philosophique, philologique, phénomé-

nologique, herméneutique, marxiste . . . , pour examiner sous leur angle le discours philosophique et en développer notre connaissance. Il va de soi que les catégories d'analyse employées devront révéler toute la richesse des nuances de l'histoire de la philosophie et faire résonner, chacune à sa manière, cette note juste de la différence philosophique dont parle Platon.

En revanche, convoquer la perspective féministe pour interroger l'histoire de la philosophie ainsi que le font de plus en plus souvent certains intitulés — en passe de devenir rituels — de tables rondes ne va pas de soi. Intuitivement on pressent que se réclamer d'une telle perspective aura une signification à valeur politique et sociale avant d'être théorique. Le caractère insolite de cette catégorie d'analyse déconcerte ; même si l'on s'accorde à reconnaître le féminisme comme l'une des idéologies les plus pugnaces de notre culture, et partant, phénomène social digne d'intérêt pour l'interprétation philosophique, « l'inquiétante étrangeté » de la formule n'en demeure pas moins. Ne signale-t-elle pas un coup de force dans la mesure même où elle se répand et devient pratiquement interrogation obligée ? Il ne s'agirait plus alors de disserter, à partir de la position méta ou épидiscursive, officiellement dévolue à la philosophie, sur un réel que ne penseraient pas habituellement les philosophes, ou auquel ils ne penseraient pas ; un renversement a été opéré : d'objet d'analyse le discours féministe commun, par la seule grâce de la formule, se retrouve sujet, critique du réel philosophique. Qu'on m'entende bien : je m'interroge ici sur le *discours féministe commun* ; ce dernier terme au sens idéologique : [cf. le concept du discours social commun (R. Fossaërt)] autrement dit, le discours féministe répandu, partagé, dominant, *fonctionnant dans le texte social*, comme discours idéologique dominant, partial, polémique, normatif, se manifestant dans des rapports de pouvoir et ayant un effet d'hégémonie. Mais précisément c'est bien cet investissement inopiné de la position métadiscursive, propre à la réflexion philosophique qui fait problème ; c'est bien cette créance conférée, du moins nominalement, au discours féministe commun d'interpeller l'histoire de la philosophie elle-même, tout comme les philosophies légitimes ou légitimées le font, à partir de leur perspective spécifique, et ce dans des appareils par excellence de l'Institution, les congrès ou colloques, c'est

bien cela qui bouscule les règles du jeu. L'air apparemment innocent de la formule type, « perspectives féministes sur l'histoire de la philosophie », ne devrait pas tromper : elle recèle un enjeu idéologico-politique qu'il importe de dégager puisque c'est cet enjeu qui lui donne sa signification profonde ; aussi bien elle soulève des difficultés d'ordre théorique et méthodologique qui devront être soulignées.

Dans un premier moment de mon exposé, je m'attacherai à préciser cet enjeu ainsi qu'à soulever quelques-unes de ces difficultés. On l'aura compris : répéter les « contenus » de la perspective féministe sur l'histoire de la philosophie m'intéresse moins qu'examiner le statut théorique de cette nouvelle « grille », sa pertinence eu égard à l'éclaircissement du discours philosophique et de son économie. Cependant, comme toute « perspective » enveloppe une certaine représentation de l'entreprise philosophique, je tâcherai, ensuite, de retrouver, d'une part, les présupposés relatifs à cette représentation et qui l'autoriseraient, d'autre part, le schème logique de la forme philosophique visée par ladite perspective, et qu'elle mettrait en cause : il s'agira, dans ce deuxième moment, d'analyser ce que « pointe » le discours féministe commun du discours philosophique. Il apparaîtra difficile d'esquiver la question métaphysique qui dès lors est relancée : qu'en est-il du rapport entre le Logos philosophique à ses débuts et Éros, le démon originaire et dynamique du discours philosophique ? Je tenterai, dans ce troisième et dernier moment de mon exposé, de caractériser la nature d'Éros Philosophe et de mettre en évidence quelques-unes des implications de sa nature duelle sur l'activité philosophique. Le recours au Mythe aura fait émerger une certaine figure de la philosophie. Figure originelle, celle-ci, symboliquement androgyne, se détache de l'*hypokêimenon* philosophique fondamental ; elle fait signe, en même temps, vers « ce qui demeure par dessous et repose au fond » ; elle illustre les commencements du Logos philosophique de même qu'elle en inspire le déploiement : telle est la thèse que je soutiendrai dans cette portion finale de mon exposé. Son enjeu, par cette esquisse de la figure originelle de la philosophie comme figure androgyne, est d'en finir avec la catégorie « perspective féministe » pour ce qui en est de son application à l'histoire de la philosophie. Cette

perspective aura été posée, puis niée ; l'*aufhebung*, si l'on peut dire, est tenté avec la « perspective hermaphrodite » que je propose : Éros Philosophe serait l'Éros Androgyne ; le discours philosophique se déploierait, au commencement et à la fin, sous l'horizon de ce « démon » qui insuffle la vie à son logos.

1- PERSPECTIVE FÉMINISTE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

1.1 Proposer comme perspective sur l'histoire de la philosophie la perspective féministe soulève d'abord une difficulté d'ordre technique ou méthodologique sérieuse : il est évident que, si l'on décide d'interroger le corpus philosophique, cette enquête sera conduite en appliquant un modèle, ou du moins au moyen d'un ensemble de concepts permettant d'analyser, ou encore de mettre en évidence, les caractéristiques du discours philosophique, ses problèmes spécifiques, ses méthodes particulières, ses opérations propres, ainsi de suite. Il est non moins évident que l'historien de la philosophie empruntera pour sa démarche, soit un modèle déjà éprouvé et dérivant de la tradition philosophique elle-même, soit proposera une nouvelle méthode qu'il aura pris soin de fonder, ou dont il aura pris soin de légitimer la validité, selon les critères scientifiques en usage. Dans l'un ou l'autre cas on peut dire qu'il s'agira d'un discours du même au même : un redoublement — le plus souvent explicite — du discours philosophique ; redoublement non seulement effectif, mais qui plus est, apparaîtra, pour l'historien de la philosophie, sinon l'une des conditions déterminantes de son travail, comme sa finalité, afin que celui-là ne soit pas simple reproduction mais production philosophique originale. La démarche de l'historien de la philosophie, dont l'objet est le discours philosophique lui-même dans son ensemble, tend à se confondre avec celle du *philosophator* proprement dit, qui étudie des objets particuliers, le discours des sciences par exemple. C'est une démarche analytique, et normative la plus souvent, un entêtement patient et méthodique dans l'éclaircissement de l'objet étudié, une entreprise au premier chef métadiscursive et qui tend à constituer une théorie de . . . théorie de la philosophie, théorie de l'idéologie, théorie des systèmes, somme toute une langue dans une langue. Or le discours féministe soulève, eu égard au discours de l'histoire de la philosophie, deux questions au moins,

qui, à ma connaissance, n'ont pas été sérieusement prises en charge par ce premier : à quelles conditions le discours féministe pourrait-il être un discours du même au même dans le sens évoqué ci-dessus ? La seconde question est moins ambitieuse mais peut-être plus exigeante : à quelles conditions le discours féministe serait-il susceptible de produire des outils d'analyse efficaces pour mettre en évidence les caractéristiques de l'activité philosophique ?

Ces deux questions nécessitent un travail préalable de réflexion sur le travail philosophique ou du moins d'explicitation des hypothèses directrices de la perspective adoptée dont précisément les tenants de la perspective féministe ont semblé jusqu'ici faire l'économie. Et cela se comprend, dans une certaine mesure, puisque lesdits champions pourraient répondre à peu près dans ce sens à la première question : par définition, le discours féministe sur le discours philosophique ne tend pas à se constituer en redoublement (ou dédoublement) de celui-ci mais, au contraire, il ne surgit qu'à la faveur d'un mouvement d'extériorité qui le situe dans une altérité radicale vis-à-vis du discours philosophique. Pour la seconde question, on est obligé de constater non pas qu'elle ne préoccupe guère les tenants de la perspective féministe, mais, plus fortement, qu'elle ne les intéresse tout simplement pas. Si, par définition, le discours féministe est le discours de l'Autre, ou du moins, si on atténue cette position, s'il constitue le discours de l'Étranger (ère), son « zèle pour la philosophie (n')est (pas) grand » pour autant, tout au rebours de ce que dit Théodore dans le *Sophiste* pour présenter à Socrate et à ses amis l'étranger venu d'Élée, qui sera invité à discourir sur les distinctions à faire entre sophiste et philosophe. La logique — téléonomique — de la perspective féministe est ordonnée à ses propres fins ; pour paraphraser encore Platon, (*lettre VII*, 341 c-d) on pourrait écrire : la perspective féministe ne produit pas un savoir qui, à l'exemple des autres, puisse aucunement se formuler en propositions ; mais résultat de l'établissement d'un commerce répété avec ce qui est la matière même de ce savoir (la condition féminine sans doute ?), résultat d'une existence qu'on partage avec elle, soudainement, comme s'allume une lumière lorsque bondit la flamme, ce savoir se produit dans et par la perspective elle-même, et désormais, il

s'y nourrit tout seul lui-même. Autrement dit, la perspective féministe ne se constitue pas dans un effort cognitif vis-à-vis d'un autre discours, ou encore, ne se place pas sous l'horizon du discours philosophique considéré en tant que tel : elle ne tend qu'à montrer la « culpabilité » du discours philosophique, entendre, son silence conceptuel, son refus de penser la réalité de la femme, et aboutit ainsi dans le renvoi à elle-même, et à la consolidation de sa propre perspective comme la seule judicieuse. Par ailleurs, a-t-on jamais défini les caractères propres d'une perspective féministe et ce qui la distinguerait d'une perspective phénoménologique, par exemple ? Il y a fort à parier que ce débat, s'il s'est jamais tenu, ne se livrera pas sur le terrain gnoséologique, mais axiologique, ontologique, praxéologique ou encore politique. Je ne soutiens pas ici que ces divers et derniers terrains n'ont pas leur intérêt, je fais simplement remarquer que la perspective féministe n'a pas encore, ni clairement délimité son propre terrain, ni envisagé les implications méthodologiques cohérentes avec le choix de son ancrage méthodologique. Les difficultés ne rebondiraient-elles pas, par ailleurs, car pourrait-on caractériser — objectivement — et sans recourir à des métaphores ou à des analogies fragiles, une écriture philosophique féministe et une écriture philosophique masculine ?

1.2 En second lieu, d'un point de vue plus strictement théorique cette fois, la perspective féministe soulève encore une autre série de difficultés. Si, comme nous l'avons dit, la perspective féministe n'est somme toute intéressée qu'à elle-même, et que son objet conjecturel ne lui importe guère en tant qu'objet mais seulement dans la mesure où il est un prétexte à établir son contexte, sa position par opposition, le mouvement qui l'anime ne serait-il pas circulaire, pour ne pas dire spéculaire ? Le corpus que scrute la perspective féministe, qu'il relève de l'histoire de la philosophie, des sciences, de la religion ou de la société, semble lui faire office de miroir ; elle consulte ce corpus, à la manière pour ainsi dire de la marâtre de Blanche-Neige consultant sa psyché : miroir, miroir, dis-moi si je suis belle, dis-moi si je suis la plus belle ! le corpus étudié ne le sera qu'en fonction de *qui* l'étudie, dans un renvoi perpétuel à l'élucidation de la perspective qui l'envisage. Paradoxalement, l'analyste

féministe, Narcisse d'un nouveau genre, n'est jamais plus aise que lorsqu'il *ne découvre pas* son reflet là où il se mire, mieux encore lorsque ce reflet est déformé : miroir, miroir, dis-moi si je suis la plus laide ! Nous touchons là, devant cet effet, appelons-le paranarcissique, à l'enjeu fondamental du discours féministe, avant tout idéologico-politique. Feignons un moment de ne pas l'avoir aperçu et poursuivons la chasse encore un peu. De quelle sorte d'efficacité s'agit-il lorsqu'une perspective, qui, par définition, doit nous faire apercevoir ce qui s'étale devant soi et nous permettre de le cadrer, ne genère qu'un sens obligatoire — tous les autres étant sens interdits —, auto-référentiel ? Quelle belle chose que la perspective ! s'exclamait je ne sais plus quel peintre italien en parlant, bien entendu, de la perspective au sens de cette technique, alors nouvelle, de la représentation picturale. Dans le cas de la perspective dite féministe, tout se passe comme si c'était ce seul sens de perspective qu'on aurait en vue ; autrement dit, on s'extasie devant la promesse qui semble représenter le seul fait de la montée en scène de la perspective féministe sur . . . le constat ou le rappel de cette « audace » se substitue à l'établissement précis du renouvellement significatif qu'elle permet sur . . . ou du progrès de l'interprétation qu'elle autorise sur . . . Le même phénomène jouerait du reste pour la perspective des autres discours dominés, théoriquement et politiquement parlant, juif, noir ou gai. Mais alors serait-ce à dire que lesdites perspectives ne comptant ainsi que sur des effets auto-fondationnels et auto-référentiels, auraient un statut à dominante idéologique ? Leur intérêt, avant tout émancipateur, détermine le choix du primat qu'elles accordent aux critères de la pratique sur ceux de la raison théorique, et n'interdit pas, dès lors, la hiérarchisation d'ordre axiologique ou politique qui est inévitablement introduite du même coup¹. C'est dire que nous sommes non pas dans une perspective aléthique mais, au meilleur, kaïrotique, (on sait l'importance qu'accorde la sophistique à la notion de *kaïros*, du moment opportun, qui anime sa logique pragmatique), au pire, « moraliste ». Comme dirait

1. Au point de vue épistémologique, Platon nous rappelle déjà dans le *Sophiste* que « pour suivre la piste qui est celle des notions, l'art de frotter avec l'éponge n'est nullement moins ni non plus davantage intéressant que celui d'administrer une potion médicinale . . . il sera complètement indifférent pour notre démarche de savoir quelle dénomination sera jugée la plus décorative . . . » *Sophiste*, 228 c.

cette fois Althusser, et non Platon, ce qui se passe avec la perspective féministe, la signification de cette mise d'un discours en position de domination ou de transcendance, de cette mise au pouvoir discursif, est politique ; elle n'a pas d'objet mais un enjeu : le pouvoir et un objectif : les effets du pouvoir. Confondant délibérément lutte des sexes et lutte de classes, la perspective féministe sur l'histoire de la philosophie se veut en dernier ressort lutte de classes dans la théorie, une guerre politique continuée par des moyens théoriques. On pourrait malicieusement rectifier : lutte de places dans la théorie.

1.3 Ce qui nous conduit à examiner maintenant l'enjeu fondamental de la perspective féministe sur l'histoire de la philosophie, la charge politique qui le leste et qui lui donne sa véritable signification d'ordre polémique, celle d'une lutte idéologique venant redoubler, au plan symbolique, non pas le discours philosophique mais bien un des aspects du discours féministe et de la lutte politique qu'il a entreprise dans nos sociétés.

La perspective féministe sur l'histoire de la philosophie renvoie donc au discours féministe tout court. Or celui-ci préconise, on le sait, l'extension du rôle et des droits de la femme dans la société. Discours de lutte, aux visées révolutionnaire et progressiste, il cherche à mettre en place les conditions politiques, idéologiques et économiques de la transformation sociale : dès lors la perspective féministe sur l'histoire de la philosophie, ou sur l'histoire de la musique, ou sur l'histoire des mathématiques, en tant que constituant un discours de lutte idéologique, fonctionnera selon un schème réglé par un double mouvement :

- a) la dénonciation, dans les histoires particulières des disciplines, de la répétition de l'absence des femmes ou de l'occultation de leurs problèmes et de leur réel. Cette répétition — dénonciation des histoires particulières qui dédouble celle de l'Histoire, est elle-même répétée dans la tradition du discours féministe mais rarement éclaircie, et pour cause : l'effet cherché n'étant pas d'expliquer par le contexte culturel ou historique la situation particulière du discours dénoncé, mais de reconstruire l'histoire selon une gynodicée, si je peux m'exprimer ainsi, normative comme toutes les logodicées.

- b) la revendication de la présence des femmes ou encore de la non-occultation de leurs problèmes, des thèmes qui leur sont propres, de leur réel.

Généralement parlant, c'est le moment de la revendication qui constitue le moment fort du discours : il surdétermine le moment de la dénonciation et lui donne son sens, rétrospectivement parlant. Le moment de la dénonciation n'étant là, non pas pour des fins « historiques », d'où, du reste, les compilations hâtives et souvent erronées ou encore partiales qui marquent le plus souvent ce moment, mais plutôt pour « creuser » le terrain, le vider à l'image de l'absence dénoncée : ainsi la présence que l'on revendique apparaît légitime, nécessaire ; elle vient non pas *remplacer* quelque chose, non pas se *substituer* à quelque chose, mais bien occuper, de plein droit, logique et historique, un vide. Le ressort ontologique traditionnel a joué : le postulat, l'Être est préférable au Non-Être, s'accompagne de la relation, préparée dans le premier moment, qui est établie entre, d'une part, être et vérité (présence) et, d'autre part, non-être et erreur (absence). L'équation ontologico-gnoséologique traditionnelle autorise ainsi (fonde ?), en tout cas, rationalise, l'enjeu idéologico-politique.

Tenir une perspective féministe sur l'histoire de la philosophie, revient, en dernier ressort, et en cohérence avec les postulats impliqués, à se faire l'écho discursif de la lutte sociale des femmes et à traiter l'histoire de la philosophie comme un moyen de cette lutte mais non comme une fin ; le souci cognitif devra s'effacer devant l'impératif pragmatique. Une action — mais la perspective est-elle une action ? — plus féconde, plus créatrice, et à la longue plus efficace, semblerait être celle-ci : se mettre à l'ouvrage, et accordé qu'une typologie de féminin ait été établie, écrire philosophiquement-féministiquement, ou encore, et peut-être moins ontologiquement, écrire avec, et selon, les thèmes, les problèmes du réel féminin. Et ici Simone de Beauvoir est exemplaire. Autrement dit, créer, produire de la philosophie à partir d'une prise de position théorique lucide et explicite ; construire, de l'intérieur, son discours philosophique distinctif, non plus vilipender, de l'extérieur, le discours de la philosophie éternelle. Platon divisait les arts entre arts d'acquisition et arts de production. Il semble urgent que le discours

féministe se presse de rejoindre — philosophiquement à sa façon — la deuxième catégorie et cesser de se cantonner, comme il l'a fait largement jusqu'à présent, dans le stade de la négation, de la critique négative.

Il est juste pourtant de se demander si cette dernière attitude est dictée seulement par les enjeux du discours féministe ainsi que je les ai envisagés dans cette première partie, ou bien si, plus radicalement, la nature même du discours philosophique y serait peut-être pour quelque chose. Ceci nous ramène au cœur du malentendu qui me semble exister dans les rapports entre femme et philosophie. Il serait opportun de scruter maintenant les ombres et les lumières du discours philosophique tel que le partage le discours féministe.

2. DISCOURS PHILOSOPHIQUE ET DISCOURS FÉMINISTE.

Pour essayer de déterminer ce que je crois être les présupposés du discours féministe commun sur le discours philosophique, présupposés qui servent de base à la représentation féministe du discours philosophique, mieux vaut repartir de Platon, lui qui commence la philosophie. C'est du *Sophiste* que je prendrai mon élan, de ce dialogue qui pose la question d'origine (de la philosophie), la question d'identité (de la philosophie) comme liées l'une à l'autre et inséparables, en même temps, de la question métaphysique, de la question de l'Être. On remarquera que j'inverse, dans cette étape, la perspective : je pars, maintenant, du discours philosophique pour essayer de découvrir ce qui a pu y donner prise aux imputations du discours féministe et informer les présuppositions initiales de ce dernier.

2.1 La philosophie commence par le parricide. Dans sa chasse à l'Être, l'Étranger déclare, par trois fois, à Théétète, son interlocuteur, du *Sophiste*, qu'il se voit contraint à cette « audace » théorique s'il veut échapper à l'impasse logique où l'a conduit, à cette étape de son argumentation, l'enseignement de son maître d'Élée. Il leur faudra donc transgresser l'interdiction parménidienne : penser « que ce qui n'est pas est » ; autrement dit, s'efforcer dans cette seconde partie du dialogue, de penser *ensemble* l'être et le non-être. C'est alors qu'on pourra définir la nature de l'Être par la participation mutuelle des Formes ou la com-

munication des genres². L'enjeu de ces analyses portant sur les réalités génériques premières, le Mouvement, le Repos, le Même, l'Être, l'Autre auquel sera ramené le Non-Être, sur leurs rapports ainsi que sur les lois qui gouvernent ceux-ci, est en effet d'importance : ce travail, à la fois « difficile et beau », comme le dit Platon, servira à faire comprendre, d'une part, la nature vraie de la pensée concrète, du jugement et du discours (et la privation du discours ferait que la Cité serait privée de philosophie, puisque c'est le discours qui monnaye ici-bas les réalités génériques (*Sophiste* 260 a), d'autre part, la fonction de la dialectique et de la philosophie. L'Être, région à l'éclat éblouissant est le lieu de la philosophie et de la vérité de son discours. La connaissance, cet Éros, ce désir qui anime l'homme libre, le philosophe à proprement parler, ne s'obtient que par la compétence dialectique, l'art que seul le philosophe exerce de façon « pure et légitime » : « diviser selon les genres et ne point juger le même une nature qui est autre . . . et cela (discerner comme il faut) . . . aussi bien selon la manière dont les natures peuvent communiquer que selon la manière dont elles ne le peuvent pas, c'est savoir discriminer selon le genre » (*Sophiste* 254 e). Il s'agira donc pour la philosophie et pour son exercice dialectique de s'ancrer dans l'Être ; le travail de purification que lui reconnaît en propre Platon consiste en un triage d'ordre conceptuel. En revanche, le Non-Être, région où règne une obscurité aussi profonde que l'était celle de la lumière baignant la région contemplée par le philosophe, est le lieu où s'enfonce son rival discursif, le Sophiste. Celui-ci a « pris subrepticement la fuite vers l'obscurité du Non-Être, se l'attachant à lui-même à force de le pratiquer ; homme que l'obscurité du lieu rend difficile à observer par l'esprit » (*Sophiste* 254 a).

2. « Les genres . . . se mêlent entre eux : L'Être et l'Autre circulent à travers tous et ces deux genres à travers l'un l'autre ; l'Autre participant à l'Être « est », non qu'il soit cependant ce dont il participe, mais autre chose, et, d'autre part, étant autre chose que l'Être, forcément il est en toute certitude non-être. Quant à l'Être, puisqu'à son tour il participe à l'Autre, il doit être autre que le reste des genres ; mais puisqu'ainsi il est autre que tous les genres sans exception, il n'est pas chacun d'eux, pas davantage il n'est l'ensemble de ces autres genres, réserve faite de ce qu'il est lui-même ; par suite sans contestation possible, l'Être à son tour, milliers de fois sur milliers de fois n'est pas, et c'est ainsi dès lors que, hors lui, tout le reste aussi bien pris individuellement que dans son ensemble, un grand nombre de fois « est », un grnd nombre de fois d'autre part « n'est pas » ». *Sophiste* 259 a - b.

2.2 Je disais tantôt que les thèses sur la philosophie soutenues par Platon au bout de son questionnement sur l'Être me semblaient propices à éclairer, de l'intérieur même du discours philosophique, le contexte de la représentation idéologique élaborée par le discours féministe commun. Aussi ai-je commencé par rappeler les propositions platoniciennes et les démarcations qu'elles établissent afin de pouvoir en dégager les implications, sur le plan idéologique, qu'en tire le discours féministe. Je suppose, en effet, que c'est au discours philosophique fondateur que s'alimentent les énoncés *courants* du féminisme relatifs à la situation de la *Femme* dans la philosophie et à la caractérisation subséquente du discours philosophique comme discours de dénégation de la Femme ou de son assujettissement. J'avancerai que sur le plan de son rapport au discours philosophique, tout se passe comme si le discours féministe commun *ou plus précisément l'objet de ce discours*, la Gunê, la situation qui lui est faite, est identifié au Sophiste — j'entends, à sa figure transhistorique. Par suite le discours féministe s'emploiera à dénoncer la triple distinction qui sépare, à son point de vue, le Philosophe de la Gunê ; de plus, dans ces distinctions, le discours féministe voit une manœuvre, un stratagème du discours philosophique pour accomplir la dissolution théorique de la Femme, ou du moins sa dénégation.

Le topos où se tient le Sophiste — Gunê est celui du Non-Être, du monde sensible, des corps ; du fait même il est séparé du topos où s'élance, par son affinité avec le divin, l'esprit du philosophe : l'Être ou le monde intelligible. La seconde distinction est celle qui est faite eu égard à la situation sociale, métaphore politique de la situation théorique, des personnages en question : le philosophe est l'homme libre à tous égards, le Citoyen par excellence, l'aristocrate de la pensée, celui qui légitimement est invité « à voir », à connaître alors que le Sophiste-Gunê serait le non-libre par excellence, l'esclave ou le mètèque, voué au train-train de la vie quotidienne, à la pratique ou à l'exercice rétribué. Enfin la connaissance propre à l'homme libre, au philosophe s'adresse aux concepts, à l'universel, suppose le travail de production de l'*eikastikê*, la copie fidèle de la réalité, et partant le simulacre vrai. C'est ainsi que le philosophe est le savant suprême, celui qui atteint le degré supérieur du Monde

Intelligible, le domaine de l'*epistème*, et se distingue du Sophiste-Gunê qui ne produisant que le *phantastiké*, le simulacre menteur, l'illusion, se complaît dans le particulier, dans le Monde Sensible, et dans la manipulation de la *doxa*.

Le discours féministe se *représentera* donc le discours philosophique comme se constituant par division et hiérarchisation, ne s'attachant que ce avec quoi il a communauté et excluant, ou du moins donnant préséance à, certaines notions et à certains thèmes sur d'autres, rejetant du côté de l'Autre ce qui n'est pas le Même. La Gunê se retrouvant chaque fois, sous couvert d'opérations logiques, qu'elles soient menées du point de vue de l'extension du genre, de la compréhension, de la subordination ou de la coordination, du côté de l'Autre, hors philosophie.

2.3 On peut inférer maintenant de cette représentation, laquelle à son tour anime les prises de parti vengeresses du discours féministe commun à l'égard de la philosophie, sa présupposition fondamentale. De nature ontologique, celle-ci formulerait que l'être féminin, le réel féminin, constitue, du point de vue de la philosophie, un non-être. On tient ici, croirais-je, la racine du malentendu qui s'est perpétué au sujet du rapport femme-philosophie. On se rappellera pourtant, et tel était l'enjeu du parricide, le fait que le non-être ne peut s'envisager que dans son rapport à l'être ; c'est dire qu'il *est* d'une certaine façon, qu'à proprement parler il constitue l'*Autre de l'Être* : « L'Être et l'Autre circulent à travers tous et ces deux genres à travers l'un l'autre. L'Autre participe à l'Être, est . . . quant à l'Être, puisqu'à son tour il participe à l'Autre, il doit être autre que tous les genres . . . par suite . . . l'Être à son tour n'est pas . . . ». À suivre Platon, le Sophiste-Gunê ne doit ni ne peut être séparé du Philosophe : « milliers de fois sur milliers de fois » l'échange a lieu au sein de l'Être. La Gunê est, participe au Philosophe et, à son tour, le Philosophe participe à la Gunê. Le discours de la philosophie se construit avec et selon le discours de l'Autre, il est toujours en relation avec lui, son opposé le plus souvent, mais jamais son contraire. C'est dans cette dynamique incessante que le discours progresse, se renouvelle et surtout s'unifie. Sa logique ne saurait exclure, dénier ce qui, au contraire, relance perpétuellement son mouvement. L'Autre, la Gunê, circule en

« quantité infinie » dans la trame de l'Être où se tissent les fils entrelacés du discours philosophique.

2.4 Le discours féministe, dans sa mise en cause politico-idéologique, c'est-à-dire polémique, du discours philosophique, a préféré confondre le non-être avec le néant, et non l'expliciter comme l'Autre joint à l'Être. Il s'est mépris, par conséquent, sur la situation de la Gunê par rapport au Philosophe ; il l'a vue séparée de ce dernier, exclue ou assujettie par lui. Et même si quelquefois le discours féministe a accepté de poser Gunê comme l'Autre du Philosophe, il n'a pas retenu pour autant la leçon dialectique de Platon qui établissait le schème de relation entre les essences ou les discours. Le discours féministe a dénoncé le discours philosophique comme enfermant une infinité de néants, les néants de ce que ce discours n'est point ; il n'a eu de cesse alors de nommer et de pointer dans le discours philosophique quelques-uns de ces néants auxquels Gunê s'identifie et qui la déterminent comme exclue du discours philosophique : non pas l'Autre, mais l'Absente en quantité infinie, et dans le même mouvement, l'Être, dont se réclame le discours philosophique, sera qualifié comme l'éternel Présent qui justifie la dominance se voulant éternelle de l'Anêr-Philosophe. De même que la philosophie serait largement encore, historiquement parlant, le fait masculin, de même, théoriquement parlant, les concepts, les thèmes qu'elle exploiterait, les thèses qu'elle avancerait lui confèreraient, si le concept même de la philosophie se formule et se précise en même temps que l'histoire de la philosophie, son caractère phallocratique et la déconsidération qui entoure les notions qui nouent le réel féminin : préséance de la « virilité » du conçu par rapport au vécu (rattaché au « féminin »), pouvoir de l'abstrait par rapport à la vitalité immédiate ou encore silence sur les raisons du corps, sur les forces du désir, tout ce qui éclairerait la réalité des rapports concrets homme-femme.

Le schème du Même et de l'Autre règle la logique du discours philosophique. Le malentendu a surgi dans la méconnaissance, d'une part, de cette relation dialectique entre les termes prise comme une simple alternative, d'autre part, sur l'identification, qui se serait actualisée dans l'Histoire, du Même (la philosophie en tant que telle) avec l'Anêr, de l'Autre avec la Gunê. Le régime discursif de la philosophie soumis aux con-

traintes sociales, culturelles, historiques n'aurait procédé que d'un parti-pris masculin, privilégiant de la sorte certaines valeurs ou notions dites viriles sur les autres dites féminines. Ainsi le discours historicisé de la philosophie éternelle, serait celui du discours de l'Homme, de l'Anêr ; prétendant rendre compte de toute la réalité il laisserait échapper la réalité propre à la sophistique éternelle, occulterait sans cesse la Femme, la Gunê. Voici, croirais-je, l'essence du malentendu, malentendu qui repose en substance sur l'appréhension du logos philosophique selon un certain mode : l'écartèlement irréductible de ses éléments. La vision féministe courante fait, en définitive, du Logos philosophique, un Logos à jamais déchiré. Je ne tiens pas cette vision pour irréfragable. Pour la dépasser et ramener peut-être « la paix perpétuelle », comme dirait Kant, entre perspectives à valence « politique », je voudrais maintenant gagner avec une disposition gaie et ludique le domaine du Mythe, et proposer une perspective qu'on pourra qualifier, abstraction faite de toute sexualisation, d'hermaphrodite.

3. ÉROS ANDROGYNE ET PHILOSOPHIE.

3.1 Thanatos se profile aux commencements de la philosophie, disais-je tout à l'heure ; c'est bien peut-être le dieu ainsi que les métonymies qui l'escortent qui commandent son départ ; elle se déploie ensuite dans sa marche vers la connaissance, au rythme de l'entrelacement du Même et de l'Autre. Il ne faudrait cependant pas oublier, si l'on veut compléter la fresque mythologique, d'invoquer également la force dynamique qui soulève et anime l'élan de la recherche de la vérité, Éros, le dieu — plus justement, le démon — quasi éponyme de la philosophie. Érôs, présent, enchâssé dans son nom, dès sa naissance : passion, amour, désir de la science, philosophe.

Le malentendu du discours féministe commun à l'égard de la philosophie reposait, avançais-je, aussi bien sur son identification avec l'Autre, accompagné de l'interprétation de cet Autre comme Néant, que sur la méprise au sujet de la leçon platonicienne : la relation *dialectique* de cet Autre avec l'Être ; autrement dit le malentendu s'est édifié — et s'est perpétué — sur la méconnaissance du schème fondateur réglant la dynamique du discours philosophique en tant que discours philosophique

et sa logique tensionnelle. Venant de convoquer au surgissement du philosophe, de l'acte de philosophie, Éros, le principe moteur de son déploiement, le démon qui relance son mouvement, je tenterai maintenant, avec son aide, de montrer qu'il est possible de faire cesser ce malentendu ayant engendré le conflit entre discours. Mais il me faut pour cela quitter le terrain où la guerre sévit pour retomber en deçà, à l'origine, ou plutôt, pour descendre en dessous — s'enfoncer dans son bathôs — en sonder l'*hypokêimenon*. Dès lors la question n'est plus celle de tout à l'heure : que fait la philosophie ? et le problème n'est plus de retrouver le schème de son fonctionnement, ce qui nous renseignait sur ses opérations spécifiques. La question qui se pose maintenant est celle de la condition originaire du philosophe, ou encore celle du schème lui-même, de sa possibilité ; et le problème consiste à identifier la source d'où le philosophe prend élan et mouvement, d'en caractériser la nature et les effets. Sachant *qui* est philosophie, peut-être ceci permettra-t-il de comprendre pourquoi le schème alors engendré revêt la forme de la dyade ; la généalogie du Logos philosophique nous livrerait ainsi le secret de son ressort. Ma thèse sera la suivante : Si, selon Platon, un « mythe » ressemble à la Vérité pourvu qu'on y voie un mythe et non la Vérité³, si, d'autre part, la catégorie « perspective féministe ressortit du « mythe »⁴, et est revendiquée comme telle, je nommerai donc l'Être Philosophie Éros, et je m'inspirerai du mythe de sa naissance raconté par Diotime dans le *Banquet* pour caractériser le Logos philosophique comme la synthèse dialectique des opposés. Comme je n'oublie pas mon dessein final de conclure le traité de paix entre perspectives maritales, cette thèse qu'Éros en tant que synthèse vivante des opposés est Philosophie, devra être suivie d'une seconde thèse : je dois

3. Le mythe représente, sous une forme figurée et avec les procédés de la Fable, la doctrine positive. Platon emploie le mythe pour traduire ses idées sous une forme concrète. Il ne vaut pas par lui-même et il importe par conséquent de chercher à savoir quel est, dans toutes ses parties, le sens de l'allégorie employée.

4. Le « mythe » entendu ici au sens sorélien : dans ses *Réflexions sur la violence* Georges Sorel note l'efficacité des représentations idéologiques et des systèmes d'images qu'il appelle des mythes. « On peut, écrit-il dans ce texte, indéfiniment parler de révoltes sans provoquer jamais aucun mouvement révolutionnaire tant qu'il n'y a pas de mythes acceptés par les masses ». Et ce qui fait à ses yeux la force d'un mythe », c'est qu'il ne saurait être réfuté puisqu'il est, au fond, identique aux convictions d'un groupe, qu'il est l'expression de ces convictions en langage de « mouvement ».

qualifier ces opposés tout en tenant compte, d'une part, de la nature de la relation qui les unit et des effets de celle-ci, de l'autre, du débat qui nous occupe aujourd'hui ; je soutiendrai donc qu'une des figures d'Éros Philosophe se dessine selon l'entrelacement de la Vie et de la Pensée, d'Anêr et de Gunê, Philosophie est Androgyne ; thèse à entendre abstraction faite de toute sexualisation. Les termes du rapport traditionnel entre Vie et Pensée, ou Sentiment et Raison, ou encore Monde Sensible et Monde Intelligible, peuvent sans empêchement, me semble-t-il, être aussi énoncés, en fonction de la question en cause ici, et pour l'éclairer, Anêr et Gunê : d'une part parce que les réalités ou les notions auxquelles le rapport traditionnel fait référence, englobent ou subsument, et j'avance ceci d'après le texte platonicien lui-même, les traits ressortissants aux figures permanentes du Masculin et du Féminin ; je me suis donc crue suffisamment autorisée pour relier, *sur le mode métaphorique*, la sphère de l'Anêr à celle du monde intelligible et la sphère de la Gunê à celle du monde sensible, à exprimer à travers le couple Anêr/Gunê l'analyse de la nature contradictoire de l'être philosophique et à jouer ainsi de la possibilité de ces correspondances et de ces enchaînements pour le développement de mes thèses. D'autre part, l'emploi de ces deux métaphores de la Vie et de la Pensée permet la mise en relief, *sur le terrain du discours philosophique*, des caractérisations du masculin et du féminin ainsi que du prétendu clivage entre ces termes, telles que le discours polémique féministe — aux enjeux politico-idéologiques — reproche au discours philosophique d'établir.

Ni féminin, ni masculin, le logos philosophique, considéré sous l'aspect de la thèse de son androgynéité, est ensemble féminin *et* masculin. « Opérateur » de sa dynamique, Éros Androgyne engendre son mouvement et le dialectise : il l'ordonne selon le schème fondamental du Même et de l'Autre ; règle le cortège (la théorie, dirais-je, étymologiquement parlant) des dyades du discours philosophique historicisé comme autant de métaphores de sa double et pourtant unique essence.

3.2 Adressons-nous encore à Platon : cette fois pour déterminer avec lui la nature et les effets d'Éros. Dans le *Banquet*, une étrangère, mais qui ne commettra aucun parricide, Diotime, prêtresse de Mantinée, expose, après les cinq discours précé-

dents, la théorie philosophique de l'Amour⁵. Le récit de la naissance de l'Amour nous replonge dans le mythe. La nature d'Éros est représentée comme une synthèse des caractères de ses deux géniteurs. Le père de l'Amour est Expédient (*Poros*), qui lui-même est le fils de Sagesse ou Réflexion (*Mêtis*). Sa mère est Pauvreté (*Pénia*). Le développement qui suit déterminera la portée du mythe tout en explicitant les symboles qui y sont contenus. De même le portrait de Socrate répondra dans la dernière partie du *Banquet*, aux qualités d'Éros « expliquées » par sa naissance mythique ; Socrate sera décrit par Alcibiade comme le véritable *eroticôs*, en même temps que le type vivant du philosophe. Platon insiste sur trois traits d'Éros : sa nature est *synthétique* — entièrement faite de contrastes solidaires, Éros est, par suite, double, contradictoire et instable dans son unité actuelle et dans son équilibre mouvant — *médiatrice* — caractère qui est également celui de l'âme et des démons. Enfin Éros est rapproché de la *Dialectique* : par sa nature intermédiaire, il est à la fois « un don qui vient de l'intelligible, un effort qui part du sensible » (L. Robin, *op. cit.* p. 176). Nous devons voir maintenant comment, de ces caractères de la nature d'Éros, on peut en induire mes deux thèses.

3.3 Éros est l'enfant de Pénia et de Poros. Il doit à son ascendance maternelle d'être tout l'opposé du délicat, du raffiné ; aucunement soucieux du luxe, du confortable (*Banquet* 203 d). À son ascendance paternelle il doit d'être toujours en quête de ce qui est beau et bon — le grand souci de tout citoyen athénien — ; d'être hardi, inventif ; viril, souligne Platon ; passionné de savoir, c'est-à-dire acharné à philosopher « employé à philosopher toute sa vie » (*Banquet* 203 d) ; sorcier, magicien aussi, créateur d'illusions à la façon d'un Sophiste. Tous ces traits donnent sa détermination statique, en quelque sorte. Sous son aspect dynamique, autrement dit dans son devenir et dans la façon dont Éros traduit et développe sa nature, celle-ci se révèle encore contradictoire, et n'étant ni d'un mortel, ni d'un immortel, ni savant ni ignorant, être intermédiaire, c'est pour tout

5. Cf. pour une analyse détaillée : L. Robin : *La théorie platonicienne de l'amour* ; PUF, 1964, nouvelle édition. Mon ambition ici n'est pas de faire une étude d'Éros mais de *jouer* avec Éros pour rappeler l'impulsion dialectique du discours philosophique.

dire un « démon »⁶ (*Banquet*, 203 e). Éros prend tour à tour le visage dû à l'hérédité paternelle, celui dû à l'ascendant maternel, si bien qu'en fin de compte, son opulence n'est pas plus essentielle et durable que ne l'est son dénuement.

Ce que Platon veut mettre en relief, et ce qu'il cherche à nous rendre sensible par le mythe, expression figurée de sa doctrine⁷, c'est la complexité de la nature duelle d'Éros, la synthèse de ses qualités contradictoires et l'instabilité de cette synthèse ; par suite, la tendance incessante à passer d'un état moins parfait à un état plus parfait. La conséquence la plus importante de cette synthèse indestructible et qui fait d'Éros non pas un mixte hybride, mais une *unité concrète et vivante de déterminations contraires*, c'est, nous dit Platon, et par le fait même de son origine, qu'Amour est philosophe (*Banquet* 203 et sq.). Ce n'est pas là l'un des facteurs de sa complexion (le naturel de son père) qui l'emporte et qui domine, mais bien un effet de sa complexion synthétique, de la fusion en lui et par lui du naturel de sa mère et de son père. Éros est fils de Pénia et de Porôs c'est-à-dire — selon les développements platoniciens — qu'il participe de la nature sensible à laquelle les Idées font défaut, et de la nature intelligente qui a connu les Intelligibles mais qui les a oubliés. C'est de cette manière qu'Éros est lié intimement à la philosophie, qui aspire à rejoindre le monde intelligible à partir du monde sensible, et que le philosophe, unité contradictoire de deux principes opposés, du Fini et de l'Infini, du savoir et de l'ignorance, est aussi le parfait amoureux.

Que l'Amour soit accueilli de façon privilégiée par la Philosophie, cette thèse se dégage encore de l'étroite liaison que Platon établit entre l'Amour et la personne de Socrate. Cette conciliation, dans le même homme, de l'Amour et de la Philosophie, sert à montrer que, par tous ses traits, le caractère du Socrate réel répond à la relation précédemment établie entre la

6. On se souviendra que dans plusieurs dialogues, notamment dans la *République*, le *Théétète*, le *Sophiste*, Platon qualifie le philosophe d'être intermédiaire, entre l'immortel et le mortel, entre le savoir et l'ignorance, quasi divin. Et Socrate, « être démoniaque », lui-même, incarnation du philosophe, n'évoque-t-il pas souvent le démon qui le guide ?

7. J'insiste encore une fois sur la valeur propédeutique de ce procédé chez Platon qui sert à la libération de l'intuition, de la « vision intellectuelle » de l'essence.

définition de l'Amour et celle du vrai Philosophe⁸. D'abord le Socrate de Platon fait profession, à maintes reprises, non seulement dans le *Banquet*, ailleurs, de « ne savoir que l'amour ».⁹ Ensuite il a tous les caractères qui sont attribués à l'Amour. En premier lieu, il est philosophe, et l'Amour est philosophe, précisément parce qu'il unit en lui des traits opposés (*Banquet* 203 d et sq.) dont l'ignorance et la sagesse sont les plus caractéristiques ; pauvre, laid, Socrate va nu-pieds ; à l'affût des beaux objets, habile chasseur, il part à la recherche de l'essence pure des êtres. De même que l'Amour, Socrate possède une puissance magique, ses discours sont ceux d'un enchanteur¹⁰. Tout ce que dit Alcibiade de la nature contradictoire de Socrate et de l'effet de ses discours est l'application de ce qui a été dit plus haut sur l'Amour comme synthèse des opposés. Platon, avec intention, substitue dans la bouche d'Alcibiade, l'éloge de Socrate à l'éloge de l'Amour (*Banquet* 214 d) : louer Socrate, c'est encore louer l'Amour, car Socrate c'est l'Amour lui-même et l'Amour, c'est la Philosophie, la prédominance dans une nature une de l'intelligence sur les sens, en vue de la Beauté, but qui précisément accomplira l'unité de cette nature.

3.4 Cette identification d'Éros avec la Philosophie, dérivant de la nature synthétique d'Amour, dépend également de la nature intermédiaire de celui-ci. Cette seconde caractéristique est étroitement liée à la première : la nature synthétique d'Éros fait de lui un intermédiaire entre les qualités opposées que cette nature a pour fonction d'unir. La notion d'intermédiaire élargit ainsi la conception de la nature synthétique d'Éros. Elle suppose, en effet, que les termes dont l'Amour effectue la liaison sont des termes séparés et possédant une existence indépendante ; il s'ensuit qu'Éros représentera lui-même, *à la fois*, une réalité intermédiaire, et par l'union de cette réalité avec la nature de la philosophie, un moyen de passer de l'un à l'autre de ces termes.

L'idée d'Éros médiateur s'exprime dans le *Banquet* sous une forme bien connue : l'Amour est un démon et un grand démon.

8. « Il y a ainsi, écrit Brochard (in *Ann. philos.* XVII, p. 25) entre les deux parties du dialogue le même rapport qu'entre l'abstrait et le concret, la théorie et la pratique, le principe et l'application ».

9. *Lysis* 204 b-c ; *Phèdre* 227 c ; 257 a.

10. À plusieurs reprises, dans le *Charmide*, le *Ménon*, le *Phédon*, le *Théétète*, le Philosophe est présenté comme un enchanteur.

Or la fonction des démons est d'être les intermédiaires entre les immortels et les mortels, d'unir l'une à l'autre les deux sphères, de remplir l'intervalle qui les sépare, de donner à l'Univers l'unité et la liaison (*Banquet* : 202 e). Unissant, on l'a vu, par le désir philosophique du savoir, le domaine du sensible et celui de l'intelligible, la connaissance et le défaut de connaissance, la part de sa nature de ce qui est appelé par Platon, virile, et la part qui en est féminine, Éros, en tant que démon, est un intermédiaire entre le monde d'ici-bas (le Multiple) et le monde supérieur (l'Un), entre le Sentiment et la Raison, l'Anêr et le Gunê. Diotime qui, non moins savante en amour, a appris à Socrate tout ce qu'il sait à ce sujet (*Banquet* 207 d) a précisément pour rôle, dans le dialogue, de faire apparaître la vision d'une réalité distincte de celles ressortissant aux catégories de l'expérience commune et affranchie des conditions qui font celles-ci multiples, changeantes et périssables (*Banquet*, 210 a - 212 b). Diotime, la femme inspirée, est donc, comme Éros dont elle discourt, un être intermédiaire ; un être démoniaque. Et le portrait de Socrate que dresse son amant Alcibiade est aussi celui d'un être démoniaque, à la nature équivoque et contradictoire, ressemblant moins à un homme qu'à un de ces démons, Silènes ou Satyres (*Banquet* 215 b - 221 d), être « atopique » qu'on ne peut placer nulle part. Éros Intermédiaire qui unit les êtres, qui établit une communion entre la terre et le ciel, est inséparable de ce qu'il a pour fonction de mouvoir ; étant lui-même automoteur, il constitue une relation perpétuellement mouvante entre le Devenir et l'Être, entre le Sensible et l'Intelligible, entre la Vie et la Pensée, bref entre les sphères dévolues culturellement (ce que le discours féministe ne désavouera guère) à l'Anêr et à la Gunê : son rôle révèle la signification symbolique de sa nature d'intermédiaire, de sa nature démoniaque, Éros est Androgyne.

Les commentateurs ont vu dans la doctrine platonicienne de l'Amour comme être intermédiaire entre les réalités une solution indirecte au problème de la participation. Si Éros est un intermédiaire à l'aide duquel la sphère du Sensible et celle de l'Intelligible sont réconciliées, il est clair que les étapes de cette médiation seront, inversement, les moyens termes de la Participation. La réalité qu'Éros Philosophe aspire, par essence, à posséder éternellement, le Beau, lié au Bien et au Vrai, se répand

en des termes qui en sont des expressions, telles par exemple l'Anêr et la Gunê, graduellement affaiblies, mais non point opposées ; chacune de ces expressions représente un des moments par lesquels il faudra au contraire passer, si partant d'en bas, le philosophe veut retourner vers la réalité absolue. Il n'y a donc pas rupture complète entre les sphères opposées ni non plus identification complète (monisme) ou absorption de l'une par l'autre.

La doctrine platonicienne de la participation dont, comme je l'ai avancé tantôt, Éros Androgyne (Intermédiaire) serait une expression symbolique, peut se présenter encore à un autre point de vue. On y signalera la trace d'un des grands mythes de la culture occidentale, le mythe fusionnel, le mythe de la bisexualité se déposant ainsi dans l'armature du discours philosophique à ses origines. Et Platon, en reprenant de la sorte ce mythe, ferait pièce au mythe rival, celui de la séparation, de la distance entre l'homme et la femme. La figure d'Éros (Intermédiaire) Androgyne, Masculin-Féminin, Sentiment-Raison, se souvient, dira-t-on, de l'existence sur le bassin méditerranéen des dieux hermaphrodites — Dionysos vêtu de la longue robe de femme — ou du prêtre syrien qui relevait d'un geste sacré l'*anasyrma*, sa robe féminine sur un phallus dressé¹¹, et, dans un registre voisin, des femmes à fonction masculine : prêtresses inspirées telles Diotime elle-même, les Sibylles ou les Pythies qui incarnent de façon croisée l'homme dans la femme.

Hegel, l'héritier de l'intuition dialectique platonicienne, fera lui aussi apparaître à deux reprises, dans la *Phénoménologie* et dans la *Philosophie du Droit*, les marques du mythe fusionnel imprégnant la culture philosophique. Deux personnages à la fois tragiques et logiques, Antigone et Électre, en feront la *mimêsis*. Analysant le rapport d'Électre à son frère Oreste, avec qui elle fait corps pour obtenir la vengeance contre leur mère Clytemnestre meurtrière d'Agamemnon, son époux, Hegel écrit « le frère est pour la sœur l'essence apaisée et égale en général . . . le frère perdu est pour la sœur irremplaçable . . . » Le philosophe féministe Catherine Clément commente ainsi la représentation hégé-

11. Cf. les ouvrages de J.P. Vernant et notamment : *Mythe et Pensée chez les Grecs*. Maspéro, 1965.

lienne de la fusion. Je cite à peu près : « c'est une relation sans mélange : parfaite parce qu'elle échappe à l'inceste physique tout en assurant l'idéal fusionnel : la réunion du même — il s'agit du même sang — et de l'autre — il s'agit des deux sexes. Mais la séparation interviendra agencée néanmoins à la fusion, par la répartition des fonctions logiques entre homme et femme : du côté de la femme se trouvera l'inconscient, la divinité, le singulier, la capacité d'enterrer le mort, et de boucler ainsi la boucle de la vie et de la mort ; du côté de l'homme se trouvera le conscient, l'état civil humain, l'universel, la guerre. Dans *La philosophie du Droit*, Hegel mettant en forme l'idée de famille, décrira Antigone (# 166) comme synthèse-tragique — entre la Femme et l'Homme. Femme, Antigone l'est essentiellement puisqu'elle n'apparaît dans l'Histoire que comme une sœur qui veut enterrer son frère. Mais pour le faire elle transgresse et innove, elle prend un rôle d'homme comme le souligne — et le lui reproche — sa sœur Ismène. Et passant de l'intériorité — le foyer, l'inconscient, la rumination close — à l'extériorité — le dehors, la conscience entêtée, l'acte politique — Antigone réunit en elle la féminité et la virilité. Elle est, logiquement, le « pour-soi » masculin et l'« en-soi » féminin.

3.5 Éros est un démon, il établit une relation entre des mondes opposés, il constitue, lui-même, cette relation, cette union de la nature sensible à laquelle participe la Gunê et de la nature intelligible à laquelle participe l'Anêr ; mais à ce titre Éros Androgyne (Intermédiaire) est un succédané de la Dialectique : il apparaît maintenant comme le moyen d'opérer le passage entre mondes opposés, le moyen d'acquérir et de communiquer la vertu, le moyen d'acquérir et de communiquer la science, ce qui est la « raison d'être de la Dialectique et de toute vraie philosophie ». La nature d'Éros se relie ainsi à la tâche proprement philosophique.

Éros n'est pas un intermédiaire fixe, comme le serait par exemple l'opinion entre l'ignorance et la science. Sa nature est telle qu'il tend sans cesse à unir les extrêmes, à les concilier l'un avec l'autre (on se retrouve ici devant l'insistance platonicienne sur le mouvement qui lie les opposés et de ce fait réalise leur union, les prémices de l'axiome de la dialectique moderne : le primat de la contradiction sur les contraires). De plus Éros est

ce que n'est pas l'opinion car il constitue par lui-même une méthode, c'est-à-dire une transition, au sens propre du mot, un passage, un mouvement vers un but auquel il atteint sans cesser d'être ce qu'il est. C'est pourquoi l'Amour sera justement nommé philosophe, aux termes mêmes de l'analyse du V^e livre de la *République*. La synthèse de contraires qui constitue Éros — le viril et le féminin étant deux de ces contraires, ne l'oublions pas — est une véritable synthèse. Comme l'a écrit L. Robin (*op. cit.*) : « ce n'est pas seulement une pièce en quelque sorte intercalaire ; c'est un principe de jonction ou d'union, tel que l'un des termes du couple d'opposés participe grâce à lui de l'autre terme », tel que le sensible ne reste pas étranger éternellement à l'Intelligible ou encore l'Anêr à la Gunê.

On le sait c'est l'influence d'Héraclite qui détermina Platon à modifier par sa théorie des contraires, sans faire tort au principe de contradiction¹², l'intellectualisme parménidien. Le principe héraclitéen de l'alternance des contraires se retrouve ici adapté dans le *Banquet* aux exigences de la théorie platonicienne de l'amour ainsi qu'à celles de la correspondance entre Éros et Dialectique. L'impulsion philosophique est celle de la possession de la vérité mais c'est l'art dialectique qui permet d'atteindre cette possession. Éros est Dialectique en ce sens qu'il constitue la voie qui mène du Non-Être à l'Être, qu'il incarne (représente) la méthode dialectique propre au philosophe : Éros demande à l'âme raisonnable de chercher pour ainsi dire jusque dans la « pauvreté » de sa nature mortelle un moyen d'obtenir la conversion vers les Intelligibles. Éros Dialectique utilisera une émotion particulière de l'âme mortelle pour détourner l'âme immortelle vers la connaissance et lui permettre de contempler, par les moyens qui lui sont propres, le Beau en lui-même et avec lui les Intelligibles qui sont son objet naturel.

Éros se lie alors à la Maïeutique afin de faire parvenir le philosophe à la connaissance de l'essence. Éros a été défini comme « procréation dans la beauté selon le corps et selon l'âme ». Cette puissance de créer qui définit sa fonction, au point de vue dynamique, se manifestant au voisinage de la Beauté, produira dès

12. Cf. *Phédon*, 103 a-c ; *Sophiste* 256 d-257 a ; 258 d-259 a, l'Être est à la fois et mouvement et repos.

lors les dyades qui règlent le discours philosophique et qui sont autant de métonymies discursives de sa nature duelle et contradictoire que les fruits de la dialectique. Le Même et l'Autre, l'Être et le Non-Être, l'Un et le Multiple, le Grand et le Petit, l'Ordre et le Désordre, le Fini et l'Infini pour ne mentionner que quelques-unes des dyades du logos philosophique païen. Et s'il est permis de faire reculer l'horizon du *Banquet* on retrouvera les structures dyadiques parmi celles qui constituent le paradigme philosophique de l'occident moderne : sujet-objet ; continu-discontinu ; ouvert-fermé . . . et dans le binarisme du discours contemporain : celui du signifiant-signifié, du savoir et du non-savoir, du centre et de la périphérie. Chacune de ces dyades nè se forme et ne se développe que dans le mouvement même de la fécondation érotico-dialectique leur permettant le rapport à deux termes, où le primat de l'un ou de l'autre s'épuise dans une rivalité dérisoire. Selon cette manière d'être dyadique se constitue, se déploie et se renoue ainsi à elle-même l'indéchirable unité du réel philosophique.

4. LES MAMELLES DE TIRÉSIAS.

Les aspects et les moments de la réalité tendent, il est vrai, à se dissocier, à s'affirmer chacun pour soi, selon les déterminations de la conjoncture politico-idéologique, en s'autonomisant. D'où la séduction peut-être inévitable des perspectives féministes ou autres qui, suivant cette fragmentation incessante de la réalité, polarisent leur interprétation en isolant l'une de ses facettes. En proposant mes deux thèses je ne visais pas tant à faire éclater une de ces monades, à abolir la perspective féministe sur la philosophie, qu'à surtout tenter une entreprise *irénique* : à illustrer par cette esquisse d'une perspective hermaphrodite, le lieu de la « coïncidence des opposés », le soubassement du champ philosophique ; et encore, à faire apparaître l'*impulsion dialectique* du discours philosophique. L'acoustique du *Banquet* a permis d'entendre les harmoniques reliant Éros à Philosophie : unité des contraires, démon androgyne, dialectique. On peut conclure avec Léon Robin qui, au terme de son ouvrage sur la théorie platonicienne de l'amour, s'exprime ainsi : . . . « Éros apparaît (. . .) la loi universelle qui anime tout le réel, qui fait vivre la nature, qui meut l'âme du monde, qui lie

dans l'Intellect l'Intelligible et le Sensible, qui opère dans le monde idéal le mélange des termes et les suspend enfin au Bien, sous son triple aspect de la proportion, de la beauté et de la vérité » (op. cit. p. 189). Une synthèse incessamment renouvelée de contraires, réglée en vue du Vrai et du Bien, voilà ce que serait enfin et telle qu'elle enveloppe ma vision, Éros-Philosophe-Androgyne. Et pourquoi ne pas imaginer comme Rilke l'écrivait à un jeune poète que :

. . . Les sexes sont plus parents qu'on ne le croit ; et le grand renouvellement du monde tiendra sans doute en ceci : l'homme et la femme libérés de tous faux sentiments, de toute aversion, ne se rechercheront plus comme des contraires, mais comme des frères et sœurs, comme des proches. Ils uniront leur humanité . . .

R.M. Rilke

Lettres à un jeune poète.

Pour l'immobilisme?

Louise Poissant

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203275ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203275ar>

[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

Poissant, L. (1985). Pour l'immobilisme? *Philosophiques*, 12 (1), 133-146.
<https://doi.org/10.7202/203275ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, la question de l'immobilisme est abordée à la suite d'un détour par la description sommaire de diverses tendances féministes regroupées sous les catégories de féminismes de revendication, féminismes de libération et féminismes d'affirmation de la différence. Cette présentation permet de retracer une histoire des femmes et de leurs mouvements. À la suite de ce tour d'horizon, l'auteure essaie d'analyser le trait d'immobilisme dont on taxe les femmes et que l'on retrouve même, à des degrés et à des titres divers, dans de nombreuses thèses féministes. S'agit-il d'une caractéristique spécifiquement féminine ou cette constatation dépend-elle du lieu d'énonciation ? Quelques hypothèses sont envisagées pour ouvrir la question.

POUR L'IMMOBILISME ?

par Louise Poissant

RÉSUMÉ. Dans cet article, la question de l'immobilisme est abordée à la suite d'un détour par la description sommaire de diverses tendances féministes regroupées sous les catégories de féminismes de revendication, féminismes de libération et féminismes d'affirmation de la différence. Cette présentation permet de retracer une histoire des femmes et de leurs mouvements. À la suite de ce tour d'horizon, l'auteure essaie d'analyser le trait d'immobilisme dont on taxe les femmes et que l'on retrouve même, à des degrés et à des titres divers, dans de nombreuses thèses féministes. S'agit-il d'une caractéristique spécifiquement féminine ou cette constatation dépend-elle du lieu d'énonciation ? Quelques hypothèses sont envisagées pour ouvrir la question.

ABSTRACT. In this article the issue of immobility is dealt with following a brief digressive description of the various feminist leanings, regrouped into categories of protest feminism, liberation feminism, and feminism assertive of difference. This presentation makes it possible to relate a history of women and their movements. Following this general survey, the author attempts to analyse the trait of immobility of which women are accused and which is found in many feminist argumentations to various degrees and under various labels. Is this a specifically feminine trait or does this observation depend on the context of uttering. Several hypotheses are considered in dealing with this issue.

On a dit de la femme qu'elle était immobile. Il s'agirait même d'après certains (E. Jones, M. Montrelay), d'un de ses traits spécifiques. Caractère relié à la concentricité de sa sexualité et de sa structuration psychique, trait de conservatisme associé à sa situation de dépendance (K. Miller), compulsion à la répétition engendrée par son origine même, son rapport archaïque à la mère (M. Montrelay, E.G. Belotti, C. Olivier), support de l'éternel féminin, plusieurs discours, féministes ou non, réaffirment par le biais d'instances qu'ils privilégient, qu'elles soient

économique, psychanalytique, psychologique ou sociologique, cette thèse, « ce constat », cet « état de fait » d'immobilisme. À l'heure des changements rapides, du virage technologique et des mutations qu'il entraîne, au moment où les révolutions sont quotidiennes et vitales — « Plus je fais l'amour plus je fais la révolution » proclamait-on en mai 68 — alors que des peuples, des classes sociales, des penseurs, mettent tout en œuvre pour que ça change, les femmes, elles, anachroniquement, seraient immobiles. Pas exactement d'ailleurs puisqu'on le sait, elles ont embrayé le pas aux différents mouvements contestataires, elles ont entrepris, depuis le début du siècle, mais depuis une trentaine d'années en particulier des remises en question radicales. Paradoxe alors que cet immobilisme au cœur du changement ? Simple remue-ménage qui laisse en place l'essentiel ? Ou thèse qui renvoie à une écoute et à un point de vue immobiles ? Un bref aperçu des divers types de féminisme, de leur action et de l'élan qui les a portés permet de faire ressortir des éléments importants pour cerner la question.

L'histoire du féminisme regroupe différentes tendances qui dépendent des contextes dans lesquels elles émergent. On ne peut à proprement parler établir une succession des courants, bien que certains soient apparus après d'autres, puisque les situations des femmes sont très disparates et dépendent de leur distribution géographique et économique. Toutes les tendances sont donc en quelque sorte actuelles et leur présentation sommaire ne devrait pas laisser entendre que certaines orientations sont périmées. Sous toutes ses formes, le féminisme a été et reste une atteinte à la catégorie qui sert de paradigme à l'humanité : le mâle, occidental, adulte, rationnel et blanc. Catégorie vide dans laquelle aucune variable ne trouve à s'inscrire, mais aussi et surtout, catégorie qui s'est élaborée tout au cours de l'histoire de l'Occident et qui s'est fixée depuis peu, à vrai dire depuis qu'elle est contestée. Par ailleurs, l'impulsion des interventions féministes n'a jamais été isolée. D'autres mouvements pour des motifs différents, mais pourrait-on dire, au nom d'une même vue et d'une même anticipation, et soulevés par une exaspération et une révolte aussi grandes, ont visé le modèle idéologique du mâle occidental¹.

1. Il est intéressant de signaler que cette catégorie est très peu parlée en tant que modèle. Ce sont les groupes qui la contestent qui la nomment et la décrivent. Cependant, elle est

En effet, déjà le féminisme des premières heures, celui qui exige une parité des droits avec les hommes, a mené une entreprise semblable à celle de plusieurs « minorités » opprimées. Les revendications des Noirs, celles des ouvriers, des minorités ethniques ou religieuses ont d'abord porté sur des questions d'équité. Plusieurs aspects de la démarche des femmes se retrouvent d'ailleurs dans les autres grandes causes. Ce féminisme, qui est surtout de revendication, réclame la reconnaissance de la femme sur les plates-formes publiques et des droits en tant qu'adulte et citoyenne à part entière. Un coup d'œil rapide sur la liste des droits demandés suffit pour rendre évident combien la femme était loin d'être considérée comme une personne à part entière. Pour ne parler que de ce siècle, en gardant en tête que les hommes avaient eux, ces droits, en voici quelques-uns : droit de vote², le droit d'accès à la propriété, à l'éducation, droit au travail avec salaire égal pour des tâches égales, droit de disposer librement de son corps (avortement, contraception), droit à la parole, de fréquenter certains lieux publics, droit à son nom, à sa jouissance, etc. Bien sûr, dans cette perspective égalitaire, il s'agit de faire valoir que la femme, comme le Noir ou l'ouvrier, participent à l'humanité et que les différences sont inessentiels, qu'elles relèvent de l'histoire et de la culture. « On ne naît pas femme, on le devient » disait Simone de Beauvoir et une fois admis ce principe, les disparités de traitement apparaissent le produit d'une histoire réorientable. Ce qui est souhaité par ce type de féminisme, c'est l'appartenance à la catégorie valorisée, celle du mâle, occidental, adulte, blanc, rationnel, en mettant entre parenthèses l'épithète qui selon la voix revendicatrice, est accessoire : le qualificatif « mâle » pour les femmes par exemple. Les Nègres insisteront pour que « blanc » soit mis entre parenthèses, les jeunes contestaient l'épithète « adulte », etc.

présente en sous-entendu dans tous les énoncés sexistes et racistes et sa force idéologique est d'autant plus grande que sa circulation est voilée.

2. Le droit de vote n'a été obtenu au Québec qu'en 1940. Premier objet des revendications féministes organisées, d'abord en Angleterre par les suffragettes, il a exigé une telle énergie que les forces féministes sont tombées, en Angleterre et en France aussi bien qu'aux États-Unis lorsque le droit a été reconnu. Ce n'est que dans les années 50 que le féminisme se relèvera. *Le deuxième sexe* de S. de Beauvoir date de 1949, *La femme mystifiée* de B. Friedman de 1963.

Ce qui est en jeu c'est l'aspiration à une identité reconnue, au titre d'humain et pour la réussite de cette quête, il est essentiel de faire oublier les différences et de faire en sorte au contraire qu'elles soient atténuées, effacées, négligées, étant insuffisantes pour justifier la ségrégation ou les inégalités qu'elles engendrent.

La deuxième forme de féminisme, celui de la libération, s'apparente à la forme précédente mais insiste davantage, sous l'influence des sciences sociales, sur l'aliénation et l'oppression qu'ont connues les femmes au cours des siècles. Lié aux grandes causes de libération, ce féminisme a adopté un vocabulaire qui imprime à cette démarche un caractère politique universel. M. Yaguello recense quelques-unes des expressions fréquemment utilisées et qu'on retrouve dans la plupart des mouvements de libération³ : exploitation (de la femme par l'homme), groupe dominant/groupe dominé, lutte contre l'opprimeur, femmes en lutte, lutte des femmes, la cause des femmes (sur la cause des peuples), condition féminine (conditions des Noirs, condition ouvrière), fémellitude, féménitude, maternitude (sur négritude). On pourrait ajouter que le nom même de plusieurs regroupements est calqué de façon explicite sur des mouvements politiques : M.L.F. par exemple ou Women's Lib et F.L.F.⁴ Certains titres d'ouvrages sont aussi des références claires : *Le féminisme ou la mort* (sur le slogan de la révolution française « la liberté ou la mort »), *Féminisme et Révolution*⁵. Volontiers solidaire d'autres groupes, ce féminisme cherche à réaliser une libération globale et bien qu'il soit depuis quelque 20 ans indépendant des partis socialistes ou communistes, la lutte qu'il mène vise le même ennemi, ponctuellement le capitalisme et derrière lui l'opprimeur en général. C'est dans cet esprit que S. Rowbothan⁶ milite pour que soient reliées les différentes forces révolutionnaires et pour qu'elles neutralisent et déjouent l'identité que le capitalisme renvoie des groupes révolutionnaires. Dans ce contexte, la lutte des femmes est un cas particulier de la révolution générale. K. Millet⁷ radicalisera cette position en expri-

3. Yaguello, M. *Les mots et les femmes*, Paris, Payot, 1978.

4. M.L.F. = Mouvement de libération des femmes. F.L.F. = Front de libération des femmes.

5. D'Eaubonne, F., *Le féminisme ou la mort*, Paris, P. Horay, 1974 et Rowbothan, S. *Féminisme et Révolution*, Paris, Payot, 1973.

6. Rowbothan, S. *Conscience des femmes, monde de l'homme*, Paris, ed. des Femmes, 1976.

7. Millet, K. *La politique du mâle*, Paris, Stock, 1971.

mant la tension et les antagonismes entre les genres mâle et femelle en termes de politique sexuelle. Les sexes sont non seulement inscrits dans des déterminismes socio-culturels comme d'autres⁸ l'avaient montré, mais de plus, leurs rapports sont affaire de pouvoir, ils sont de nature politique. Mouvement de libération ou de révolution sexuelle comme dira encore K. Millet. À ce registre, la femme a embrayé le pas à l'ère des révolutions que l'on retrouve un peu partout, sur la scène politique, sociale aussi bien qu'en économie. On parle de révolution technologique, de révolution sexuelle, de révolution tranquille au Québec, des révolutions épistémologiques, informatiques. On organise même des publicités de produits ménagers en les qualifiant de révolutionnaires ou nouveaux. Il n'est pas inopportun de signaler ici que ces publicités s'adressent aux femmes au foyer et que les images qu'elles véhiculent renforcent par ailleurs des attitudes traditionnelles, un des visages de l'immobilisme.

Il faut cependant rappeler que le féminisme de libération, pour des raisons de stratégie et d'éveil de la conscience féministe, a associé la femme à l'ensemble des minorités opprimées et a maintenu, c'était le prix à payer, la femme et l'homme, dans la dialectique du pouvoir, dans des rapports d'oppression, dans la position de victime et de tortionnaire. Prise de conscience douloureuse et historiquement nécessaire mais en même temps idéologiquement limitée aux termes mêmes de la relation de pouvoir. Cette entreprise comporte le risque de développer et de renforcer des comportements de victime, bien plus que de réaliser, ce que certains ont craint, fantasme aussi peu réaliste que provocateur, que les femmes renversent le pouvoir et en deviennent les gérantes. Mais une méfiance et parfois même une haine à l'égard du mâle sont apparues et sont même encouragées⁹ dans certains milieux, sentiments qui vont souvent au delà de ce qu'il y avait à contester et qui durent. Bien sûr, il est essentiel de lire historiquement les rapports hommes-femmes en termes de pouvoir. C'est d'autant plus important que cette lecture per-

8. La grande majorité des féministes a adopté un point de vue historiciste qu'elle applique à l'une ou l'autre des dimensions de la vie des femmes.

9. Certaines féministes, des radicales ont exprimé ce désir mais elles ne sont pas représentatives de l'ensemble des mouvements.

met de rejoindre les femmes qui sont, par leur rôle dans la famille, isolées de la scène publique et dispersées, ce qui représente la condition la plus propice à la manipulation. Mais il serait coûteux d'hypostasier cette lecture et d'en faire l'unique instrument de la remise en question des rôles sexuels. L'approche politique risque en effet de maintenir et de fixer les relations hommes/femmes sous un mode antagoniste. Pour éviter l'insularisme et l'isolement des femmes, d'autres approches sont de plus en plus valorisées dont les arts et la littérature qui permettent d'atteindre un grand nombre de femmes.

Ce qui caractérise donc ce type de féminisme, à l'instar d'autres regroupements, les groupes étudiants et contestataires en général, c'est la charge globale qu'il porte contre le modèle du mâle, blanc, occidental . . . Il ne s'agit plus simplement de mettre entre parenthèses l'une ou l'autre des caractéristiques pour arriver ainsi à s'identifier au modèle dans l'ensemble, mais plutôt de chercher à miner le modèle, précisément parce qu'il apparaît étouffant et surtout, instrument de ségrégation et d'oppression. Ce qui éclate avec et derrière cette catégorie, ce sont les valeurs d'un système qui ne correspond plus aux aspirations de plusieurs groupes sociaux.

Le troisième type de féminisme est en quelque sorte un des produits du féminisme de libération. On pourrait l'appeler féminisme des différences : par des théories les femmes nomment leur spécificité, affirment leur identité dans ce qu'elle a d'autre. Les psychanalystes L. Irigaray et M. Montrelay entre autres se sont consacrées à ce dévoilement. Critiquant et rejetant la définition de la femme que Freud dessine au travers son traitement de la sexualité féminine, sexualité de castrée mue par l'envie du pénis, Irigaray démontre comment « un vieux rêve de symétrie »¹⁰ entre homme et femme équivaut à la négation de la spécificité de la femme. Cette dernière n'apparaît que le négatif de l'homme, qui sert, sur cette scène encore, de paradigme à l'humanité. Pour Irigaray, la femme se caractérise par un corps sans organe¹¹. La syntaxe du féminin ne serait pas de l'ordre des oppositions sujet-objet, pas plus qu'elle ne se rattacherait au

10. Titre d'un chapitre de *Speculum*, Paris, Minuit, 1974.

11. Irigaray, L. *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977, p. 138.

sens et au nom propre. Puisque la féminité n'est pas une, plus d'appropriation mais plutôt une proximité. Le proche relaie du propre. En effet, la femme est deux sexes (clitoris et vagin)¹² et son anatomie intime rend continuellement possible un auto-érotisme et une jouissance sans instrument, sans objet. Plus proche d'une mécanique des fluides que des solides puisque ça coule d'elle, la femme est toujours en défaut ou en excès par rapport à l'un, à l'unité¹³. Pas une mais double et plurielle la femme est jouissance, « black out du sens »¹⁴. Ce qui distingue la femme, ce qui commande chez elle un rapport au monde tout autre, c'est cette différence sexuelle abyssale entre elle et le mâle.

M. Montrelay, conformément à la position psychanalytique place aussi le lieu essentiel¹⁵ de la différence entre hommes et femmes au niveau du sexuel. Pour elle, la spécificité de l'inconscient féminin dépend de la coexistence incompatible entre le phallocentrisme inspiré de Freud et le concentrisme. Le concentrisme correspond à la thèse de l'École anglaise, celle de Jones en particulier et rend compte de la sexualité féminine à partir de la configuration bouche — anus — vagin : orifices qui visent l'incorporation et l'introjection, qui représentent le « faire sien » l'acte de dévorer¹⁶ et qui rappellent et réactivent le plaisir infantile de la succion. Montrelay insiste par ailleurs sur la difficulté épistémologique aussi bien qu'objective de définir le féminin. Parler de continent noir à propos de la sexualité féminine ne serait pas qu'un aveu d'ignorance. Au delà, il s'agirait d'un trait caractéristique de la femme. En effet, la sexualité de cette dernière serait irréprésentable, exclue de l'ordre symbolique parce que non refoulée, inapte au refoulement. Ayant eu une sexualité moins réprimée dans l'enfance et réactualisant par sa jouissance le plaisir infantile et le rapport au corps de la mère, la femme ne vivrait aucune menace de castration, n'aurait pas à faire le deuil des pulsions infantiles, n'aurait donc rien à

12. *Op. cit.* p. 27 et ss.

13. *Idem*, p. 115.

14. *Idem*, p. 112.

15. Montrelay, M. *L'ombre et le nom*, Paris. Minuit, 1977, p. 61.

16. *Idem* p. 68.

refouler¹⁷. Cherchant à opérer la jonction entre Freud et Jones, Montrelay conclura qu'alors que la parole de l'homme tout comme sa sexualité sont à l'œuvre dans un horizon de séparation, de projection hors de soi, dans un horizon de mort, dont la détumescence pénienne serait la métaphore, la femme, elle, aurait un corps propre, corps de jouissance dans l'immédiateté, corps qui vit, dans l'ombre de la jouissance de la mère, le nom du père. Maintien du phallocentrisme cependant : la femme continue de désirer le pénis, non pour elle-même mais pour l'autre, pour assurer la valeur du phallus paternel, pour garantir le désir parental. La part de phallocentrisme de la sexualité de la femme ne serait donc pas un négatif de l'homme, mais deviendrait plutôt ce qui constitue la valeur même du phallus.

Ces deux théories psychanalytiques ont été développées un peu plus longuement parce que leur position est peut-être un peu moins connue que celles des autres féministes convoquées ici et parce qu'elles présentent de façon exemplaire le féminisme des différences. En effet, les thèses de la différence, féministes ou non, essaient de faire valoir le trait spécifique, celui qu'on mettrait entre parenthèses, en l'articulant par des approches complexes, psychanalytique, anatomique, socio-politique, etc. Il est important de signaler que très peu de discours valorisant la spécificité exploitent un aspect unique de différenciation. Par ailleurs, le biologique qui a souvent servi d'argument de ségrégation et qui était évacué et occulté par les féministes des deux tendances précédentes, est réintroduit et conjugué avec les autres instances constitutives. Mais ce qu'il faut surtout remarquer c'est que la plupart des thèses de la différence suggèrent que le trait distinctif est exportable. À l'heure du "Black is beautiful", on renoue avec ses origines ethniques. La rationalité est encore prégnante mais on nous apprend que chacun est un peu fou et qu'un enfant vit dans chaque adulte. Nous sommes tous bisexuels et

17. Pour Montrelay, la sexualité de la femme serait irréprésentable, exclue de l'ordre symbolique parce que non refoulée, inapte au refoulement. Parce qu'elle aurait moins connu d'interdits face à la masturbation infantile, ses organes étant moins apparents, par ailleurs, à cause précisément de la concentricité de sa sexualité qui inscrit sa jouissance dans le sillage des pulsions archaïques et enfin parce que son corps est rappel du corps de la mère, corps érotique puisque corps d'une autre femme qui est aimée au travers le corps propre, corps phallus alors, pour ces trois raisons, la femme n'aurait rien à perdre, ne connaîtrait aucune menace de castration.

donc nous ne sommes pas forcément destinés à reproduire des petits mâles, adultes, occidentaux, blancs. En rendant exportable le trait spécifique, les porte-parole des minorités ethniques, les professionnels de la santé mentale, les homosexuels et les psychologues de l'enfance ont non seulement sorti des minorités de leur ghetto, mais ils ont de plus miné le modèle du mâle . . .

Les thèses féministes commencent elles aussi à exporter ce qu'elles ont découvert de spécifique chez la femme. Montrelay dira que le corps propre, le corps de jouissance, le corps en creux, maternant, figure dans le désir de l'homme. À l'occasion de la présentation d'un cas¹⁸ elle parle du « féminin du père ». Irigaray avance que le corps sans organe, corps à la jouissance plurielle, peut être vécu, ne serait-ce que fantasmatiquement¹⁹ par les hommes. Mais au-delà de l'intérêt que présente l'exportabilité du trait spécifique en tant qu'il érode le modèle traditionnel, il est essentiel pour maintenir ouverts et possibles les liens entre les diverses différences. En effet, les différences maintenant affirmées par les « minorités »²⁰ engendreraient une violence aussi grande que celle qu'elles combattent, non pas tant parce qu'elles finiraient par reproduire du même, cette menace est bien peu réaliste, mais parce qu'elles reproduiraient des rejets. L'affirmation de la différence peut discréditer le vis-à-vis, peut servir d'argument pour interrompre l'échange. Déclarer qu'étant donné sa différence propre l'autre ne peut pas comprendre, agit aussi violemment que l'énoncé qui rejetait au nom de la différence de l'autre. Ce type d'intervention rend impossible pour l'interlocuteur d'enchaîner et accule au silence²¹. L'exportabilité, la possibilité de reconnaître chez l'autre du même et non pas le même, bien entendu, et éventuellement pourrait-on souhaiter,

18. Op. cit. p. 142 et le cas Louise.

19. Irigaray, *Ce sexe* . . . p. 138.

20. On peut se demander qui n'est pas minoritaire aujourd'hui, au moins par certaines fonctions et par certains traits. En tout cas nous le sommes tous à certains âges.

21. Le féminisme de libération a rendu manifeste la difficulté de dialoguer entre hommes et femmes. Il a répondu à la violence séculière que subissaient les femmes dans l'impossibilité de parler où elles étaient cantonnées. La méfiance à l'égard de l'opresseur a discrédité la parole de ce dernier et l'a mis en position de ne plus pouvoir enchaîner sur la parole de l'autre. Le féminisme des différences pourrait répéter le geste violent qui accule l'autre au silence. Étant donné la différence, l'autre ne pourrait être partenaire du dialogue puisqu'il ne comprend pas. Les femmes ont bien connu cette situation : on ne les consultait pas parce qu'elles ne pensaient pas, elles n'entendaient rien aux affaires publiques, au monde de l'homme.

la possibilité de découvrir en soi du même de l'autre, convie à la coexistence dans le respect et l'ouverture des multiples différences. Il ne suffit pas, bien que ce soit toutefois essentiel, de faire valoir sa différence, il faut aussi se rendre disponible à celle des autres. Le narcissisme des minorités ne doit pas insulariser, même par choix, parce qu'alors il répéterait ce qu'il devait combattre, l'isolement auquel le modèle uniformisant cantonne lorsqu'on n'est pas dans les rangs. Dans une telle perspective, « l'empire du même » que contestait Irigaray ferait plutôt figure de château de cartes, fragile et inhabitable²².

Mais que nous révèle ce trop long et trop sommaire détour historique ? Comment peut-on dire de la femme qu'elle est atteinte d'immobilisme alors que manifestement, elle a été liée à tous les changements qu'a connus le XX^e siècle, alors qu'elle a accepté l'insécurisante mais exaltante démarche qui consiste à remettre son identité en question ? Il apparaît que les différentes thèses de l'immobilisme ne fonctionnent pas parce qu'elles isolent un aspect de l'activité ou de la texture de la femme, aspect qui se trouve figé alors. Un rapide coup d'œil sur ces diverses thèses est instructif. Montrelay parle d'immobilisme de la femme notamment à propos de l'envie du pénis. On a vu comment cette envie était un effet de la valorisation que la fillette fait du phallus paternel, précisément parce que le pouvoir qui y était associé s'est trouvé mis en cause. Pour renforcer le prestige paternel menacé, la fille adopterait des attitudes passives, d'attente, d'impuissance afin de signifier que sans pénis on n'est rien, mais surtout que sa possession est argument de prestige. Par ailleurs, la concentricité de la sexualité féminine, parce qu'elle relève d'orifices captateurs et parce qu'elle réactive la jouissance infantile, réduirait la femme à la répétition et à la reproduction, face à la parole et avec ses objets, ses enfants par exemple, à une même attitude avide et captatrice, enveloppante et dévorante. Cette constatation est aussi relevée par d'autres psychanalystes reconnues féministes. C. Olivier²³ entre autres confirme la position de Montrelay en ce qui concerne la parole. D'après cette

22. Il faut signaler que le modèle a aussi été critiqué du lieu de la philosophie. Les entreprises de Deleuze, Derrida et Lyotard entre autres, en sont de magnifiques déconstructions. Nietzsche avait déjà donné le ton.

23. Olivier, C. *Les enfants de Jocaste*, Paris, Denoël-Gonthier, 1980.

psychanalyste, la femme répète compulsivement une demande d'amour et d'attention originellement adressée à la mère et frustrée et ultérieurement dirigée sur l'homme mais à jamais insatisfaite, quelle que soit la réponse masculine. Il faut peut-être signaler que pour Olivier l'homme est acculé à répéter de son côté l'attitude de fermeture qu'il a adoptée lors du désinvestissement libidinal du corps de la mère. Ces deux thèses, pour justes qu'elles soient n'en demeurent pas moins partielles à ce sujet. Les conceptions de la configuration maternelle et en particulier de l'instinct, cette mamelle de conservatisme féminin, ont été secouées par les considérations socio-économiques que E. Badinter²⁴ a apportées.

En effet, est-ce par hasard qu'apparaissent en même temps en France, la première école agronome, la médecine vétérinaire et la première école de sages-femmes ? Selon le contexte, le rapport à l'enfant semble plus ou moins valorisé, encouragé. Et l'instinct maternel apparaît bien plus comme étant un effet des valeurs agraires et traditionnelles entre autres, qu'une instance naturelle et universelle. Bien sûr, le niveau d'intervention de Badinter n'est pas le même et le conservatisme qu'elle interroge n'est pas de même nature que l'immobilisme dont parle Montrelay. Mais précisément, ce qu'on pourrait souhaiter c'est que les voies explicatives se multiplient devant les phénomènes pour ne pas figer les complexes considérés sous une seule vue.

De même, le conformisme et l'esprit traditionnel dont on taxe les femmes, attitudes que l'on retrouve en particulier dans le rapport à la langue — les femmes étant les dépositaires de la langue maternelle qu'elles parlent et écrivent plus correctement que les hommes (Yaguello) — et dans le rapport à la chose publique, politique — les femmes ayant majoritairement un vote et des opinions moins progressistes — mériteraient une analyse plus serrée que celle qu'on en fait habituellement. K. Millet²⁵ attribue ce conservatisme au sentiment de dépendance que la femme éprouve à l'égard de son pourvoyeur. Sa survie et sa sécurité lui apparaissent liées à la prospérité de ceux qui la nourrissent. Cette vassalité a tendance à persister d'ailleurs, même

24. Badinter, E. *L'amour en plus*, Paris, Flammarion, 1980.

25. Millet, K. op. cit. p. 53.

lorsque la femme travaille et est économiquement autonome. L'habitude d'occuper une position sur la plate-forme publique changera sans doute cette manière d'être et il est inutile d'insister sur la contribution du féminisme pour changer cet état de fait. On retrouve aujourd'hui d'ailleurs un grand nombre de femmes dans les partis politiques les plus à l'avant-garde, les partis écologistes par exemple. Cependant, ce qui est omis lorsqu'on analyse le conformisme politique des femmes, c'est que si elles ont tendance à répéter des comportements conservateurs, le fait même de les répéter est encore plus fondamental et significatif et à cet égard, l'homme, son vis-à-vis, répète aussi. Le mouvement est nécessairement dialectique et implique conjointement chacun des termes.

Par rapport à la langue, le phénomène, on s'en doute, est encore plus complexe. Bien sûr, cette langue maternelle est celle de l'Autre, celle du père et dans l'attitude conservatrice de la femme, ce facteur est sans doute déterminant. Plusieurs paramètres socio-économiques et culturels — le fait que les femmes composent la grande majorité du public lecteur, le fait qu'on ait orienté pendant longtemps les filles dans des études littéraires plutôt que dans des domaines scientifiques, le fait qu'on ne stimulait pas les filles à être inventives ou créatrices, dans les minorités linguistiques, le fait que les femmes soient moins en contact avec l'extérieur et la langue dominante, etc, — rendent compte au moins en partie du phénomène. Une analyse du conservatisme face à la langue, analyse qui ne peut être que suggérée ici, doit aussi étudier le rapport souvent répétitif à la parole. M. Duras et X. Gauthier constatent cette dimension de leur échange dans *Les Parleuses*²⁶. Duras est même tentée d'en faire un trait de la spécificité féminine. Olivier et Montrelay n'hésitent pas à relier la parole qui répète des demandes et l'attitude d'appropriation du langage à une configuration psychique particulière aux femmes. Bien sûr, parallèlement à ces constats, il y a tout le travail d'écriture et d'innovations qu'ont réalisés les femmes depuis une vingtaine d'années. Cette question est même au cœur d'une bonne part de la production actuelle, théorique

26. Duras, M. et Gauthier, X. *Les Parleuses*, Paris, Minuit, 1974.

ou littéraire des femmes, production qui est renouvelée et éloignée du modèle traditionnel.

Mais comment et pourquoi toutes ces thèses sur l'immobilisme ? Thèses, faut-il le signaler, qui passent le plus souvent inaperçues, qui sont présentes et actives sans être très remarquables. Si les femmes font partie d'un des groupes sociaux qui a le plus bougé et évolué depuis une trentaine d'années, si par ailleurs, plusieurs de leurs comportements répétitifs sont dialectiquement liés aux rôles tout aussi répétitifs des hommes, comment expliquer qu'on insiste sur l'immobilisme féminin ? Diverses raisons sont à envisager. En voici quelques-unes à titre d'hypothèses. D'abord il semble qu'on relance cette problématique au moment où on peut observer de profonds changements chez les femmes et les groupes de femmes, comme s'il fallait, quelque part, que la femme ne change pas. Dépositaire de l'espèce humaine, sa crise d'identité menacerait peut-être, inconsciemment bien sûr, le rapport à la génération, à la reproduction et plus globalement à la vie même. Instance biologique refoulée par les féministes elles-mêmes, elle resurgirait au moment où économiquement et socialement les femmes se libèrent, au moment où l'on accepte que leur aliénation soit affaire de culture et non de nature. Par ailleurs, pour l'humain moderne qui a subi et provoqué un grand nombre de changements et qui s'éprouve à plusieurs égards, déraciné et déconnecté, isolé et désorienté, la perspective de l'immobilisme de la femme, trait qui lui serait spécifique et à la limite « naturel », représenterait un havre rassurant, voire nécessaire. La femme repos du guerrier adaptée aux nouveaux agresseurs que sont le stress, la névrose, l'insécurité sociale. La nature même de certains changements y est aussi sans doute pour quelque chose. En effet, dans la mesure où les modifications ne s'opèrent plus par le biais de revendications calquées sur le modèle mâle mais par des déplacements en profondeur qui portent sur la prise en charge de soi, le rapport aux institutions, à l'environnement, à la communication en général ; dans la mesure où certaines attitudes ne font pas que déplacer des termes d'une dialectique mais introduisent de tout nouveaux rapports, les points de repères manquent pour mesurer ou juger la nouvelle situation. Ce qui échappe ou dépasse, le différent est souvent réduit à l'oubli ou au silence. Et puis, on

a peut-être besoin de désigner la femme comme immobile parce que le changement ne se mesure que dans le sentiment qu'on a de changer. Nommer la femme immobile serait alors la seule façon pour l'homme ou pour l'autre, de se percevoir changeant. Ainsi, une façon de voir ou d'entendre, toujours la même, figerait la parole de la femme et figerait sa réalité, l'immobiliserait.

Bien sûr, on pourrait envisager selon une autre perspective le trait d'immobilisme dont on taxe la femme. Cette attitude ne se limiterait pas au conservatisme qu'on lui associe généralement. Le goût du présent, l'assomption de ce qui est, aspects qui la caractérisent aussi et qui par ailleurs se conjuguent bien avec une éthique actuellement très populaire, ne sont pas du tout retenus par les thèses présentées ici. On parle plus volontiers de statisme que de stabilité, de conservatisme que de contentement, de stagnation que d'adaptation. On pourra objecter que les versions connotées positivement ne correspondent pas à la situation des femmes ou à l'image qu'elles en donnent. Il est néanmoins important de signaler que l'étiquette d'immobilisme conserve une coloration morale et péjorative. Par ailleurs, ce qui s'oppose à l'immobilisme, n'est pas également considéré et estimé. La mobilité, l'action et l'évolution auxquelles on pense le plus facilement, ne sont pas les seules figures. L'agitation, le changement pour le changement, changement qui n'est symptôme finalement que du fait que rien n'a véritablement changé, sont aussi des formes qu'a adoptées la volonté de sortir du traditionnalisme et du conformisme. Et les femmes, dans leurs mouvements, n'ont pas échappé à ces pièges. Mais au bilan global, tout porte à croire que dans l'idéologie actuelle, là où il semble intéressant d'être immobile, la femme n'y est pas, alors qu'on l'y inscrit, à l'aide de l'appareil théorique et du féminisme même, là où c'est connoté péjorativement. Ce qui m'incite à suggérer que plus ça change, plus ça veut changer . . .

Département de philosophie
Collège de St-Laurent

Pour une nouvelle lecture de la question de la « femme » : essai à partir de la pensée de Jacques Derrida

Linda Godard

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203276ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203276ar>

[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

Godard, L. (1985). Pour une nouvelle lecture de la question de la « femme » : essai à partir de la pensée de Jacques Derrida. *Philosophiques*, 12 (1), 147–164. <https://doi.org/10.7202/203276ar>

Résumé de l'article

Les propos de cet essai constituent une tentative de questionnement et de désamorçage de ce qui travaille souterrainement la mise en place des présupposés propres aux discours féministes. Cette entreprise aura au passage convoqué, interpellé — au moins — trois protagonistes principaux : Simone de Beauvoir, Luce Irigaray et Jacques Derrida. L'étonnement qui peut surgir face à cette rencontre inattendue ne saurait égaler celui qui survient devant la possibilité d'une nouvelle lecture de la question de la femme, autre que celle qui alimente, nourrit les discours des deux auteures précédemment mentionnées. Possibilité qu'ouvre le texte derridien et qui ici tente de se dire.

POUR UNE NOUVELLE LECTURE DE LA QUESTION DE LA « FEMME » : ESSAI À PARTIR DE LA PENSÉE DE JACQUES DERRIDA

par Linda Godard

RÉSUMÉ. Les propos de cet essai constituent une tentative de questionnement et de désamorcement de ce qui travaille souterrainement la mise en place des présupposés propres aux discours féministes. Cette entreprise aura au passage convoqué, interpellé — au moins — trois protagonistes principaux : Simone de Beauvoir, Luce Irigaray et Jacques Derrida. L'étonnement qui peut surgir face à cette rencontre inattendue ne saurait égaler celui qui survient devant la possibilité d'une nouvelle lecture de la question de la femme, autre que celle qui alimente, nourrit les discours des deux auteures précédemment mentionnées. Possibilité qu'ouvre le texte derridien et qui ici tente de se dire.

ABSTRACT. This essay aims at revealing and examining elements which, beneath the surface, create the organization of presuppositions which are characteristic of feminist discourses. In the process, this work will have called forth — at least — three principal protagonists : Simone de Beauvoir, Luce Irigaray and Jacques Derrida. The surprise which this unexpected grouping might provoke can not equal the astonishment which springs from the possibility of a new reading of the « feminine » question, — a reading which differs from that which nourishes the discourses of the first two authors mentioned. It is Derrida's text which creates this possibility and which attempts to express itself here.

À la lecture du texte de Jacques Derrida *Éperons : les styles de Nietzsche*, on voit s'opérer un bouleversement quant à la manière de penser le « féminin » et cela ne va pas sans avoir quelque impact sur la façon d'envisager la littérature féministe contemporaine. Les quelques propositions rencontrées dans le parcours de ce texte — qui ne se donnent jamais simplement comme telles — sont tout à fait étrangères à celles qui prédominent

actuellement dans les discours féministes, qu'il s'agisse des discours qui insistent sur l'**aspect socio-historique des revendications féministes** et qui, dans le même temps, entretiennent un lien très intime avec les thèses de Marx quant à la libération des prolétaires, où bien qu'il s'agisse des discours qui mettent plutôt de l'avant **la question de la différence sexuelle** et qui insistent par conséquent, sur le fait que ce qui constitue la spécificité des femmes est essentiellement irréductible à ce qui constitue la spécificité des hommes. Discours qui non seulement affirment l'irréductibilité d'une spécificité féminine mais qui, en outre, sur-valorisent cette dernière au détriment de celle qui est dite « propre » aux hommes. *Le discours de Jacques Derrida* engage, quant à lui, **la mise en question des conceptions du « féminin »** au sein de ces discours et il nous invite à **penser autrement, par des effets de déplacement, le « féminin »**. Cette pensée autre n'est pas sans aller de pair avec la question du style, en tant que question de l'écriture : « La question du style, comme question de l'écriture, devient plus puissante que tout contenu, tout sens, plus puissante que toute différence sexuelle »¹.

Dès lors, je me propose dans cet essai de mettre en relief ce qui s'annonce dans le texte derridien comme une façon autre de penser le « féminin ». Afin de voir, par ailleurs, ce que cela engage pour la question de l'écriture ou, c'est la même chose, la question du style, vue dans son rapport au « féminin ». Cette mise en relief s'effectuera en indiquant le tracé respectif de chacun des types de discours féministes précédents, ce qui permettra de voir comment ils ont identifié le « féminin » et la « femme » ou la « féminité » ou encore la « sexualité féminine ». Et comment aussi, ce faisant, chacun a entouré, enveloppé de certaines déterminations la question de la « sexualisation » de l'écriture ou, dit autrement, la question de l'établissement d'une distinction puis de l'attribution d'une différence de *nature* entre les écrits (et discours) « masculins » et les écrits (et discours) « féminins ». Je fréquenterai, dans la mise en place des propositions de ces discours, deux principaux ensembles de textes :

1. Jocelyne Ouimet, *Le procès du propre*, Thèse de doctorat, Avril 1982, UdM, p. 194.

tout d'abord, le texte de Simone de Beauvoir — *Le deuxième sexe*² — qui apparaît comme un excellent représentant du type de discours féministes où se précipitent des questions telles que le rôle et la place de la femme dans les structures économico-politico-sociales d'un système de production donné. Puis ceux de Luce Irigaray — particulièrement la seconde partie de son *Spéculum de l'autre femme*³ — où il est question d'une certaine mise en lumière du processus de métaphorisation à l'œuvre dans le « Mythe de la caverne » tel qu'il a germé dans l'imaginaire platonicien. Mise en lumière qui se fait simultanément par une certaine mise en place d'un autre processus de métaphorisation, soit celui propre à l'imaginaire irigarayien. Je tenterai de voir, au cours de cet essai, en quoi consiste ce processus, à quoi il renvoie et ce que cela a pour effets dans la façon de concevoir le « féminin », la question de l'écriture et celle du style. Ce texte sera mis en rapport avec « Le prix de la sérénité » où, comme on le verra, l'on retrouve le même type de procès métaphorique que le texte précédent.⁴

I. LE DISCOURS FÉMINISTE DE SIMONE DE BEAUVOIR ; SON ARGUMENT FONDAMENTAL.

Commençons donc par le texte de Simone de Beauvoir, où l'on peut retenir comme thèse principale cette proposition : la libération des femmes doit passer d'abord et avant tout par leur égalité économique, sociale et politique avec les hommes : « C'est par le travail que la femme a en grande partie franchi *la distance qui la séparait du mâle* ; c'est le travail qui peut seul lui garantir une liberté concrète »⁵. C'est à l'intérieur même du système de production capitaliste que les sujets féminins doivent lutter pour la réalisation de leur liberté, indissociablement liée à l'indépendance économique qui pour eux en découle. Évidemment, celle-ci ne pourra se réaliser véritablement que dans la transformation de ce système de production, caractérisé essentiellement par la domination et l'exploitation du Capital sur le pro-

2. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Tome II, Éd. Gallimard, 1949, Paris.

3. Luce Irigaray, *Spéculum de l'autre femme*, Éd. de Minuit, Paris, 1974, 463 pages.

4. Luce Irigaray, extrait de « L'Oubli de l'air, lecture de Heidegger, » in *Martin Heidegger*, Éd. de l'Herne, Oct. 1983, Paris.

5. Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 521. L'italique est de nous.

létariat, en un autre système de production, où ces rapports de domination et d'exploitation seraient abolis. La réalisation des visées de ce féminisme est intimement liée au problème que pose à Marx la question du passage d'un monde où prédomine l'organisation matérielle et les représentations idéologiques du système de production capitaliste à un monde où prévau(drait) l'organisation matérielle et les représentations idéologiques du système de production socialiste, « réalité » à créer, caractérisée essentiellement par la fin des inégalités sociales. Et il se trouve que, dans un certain mouvement d'identification au marxisme, le discours de Simone de Beauvoir n'y puise pas qu'une orientation politique donnée, il s'y voit, par ce geste, subordonné et dominé, puisque Marx, ne considérant pas comme telle la question de la différence sexuelle, se trouve à la subordonner à celle de la lutte des classes. Ainsi, ce discours tend non seulement à réduire la multiplicité et la diversité du féminin à un sujet collectif mais de plus il tend à ramener ce sujet collectif féminin au sujet universel de Marx, soit le prolétaire. Et bien que, dans une entrevue récente accordée par Mme de Beauvoir à deux journalistes de la revue *La vie en rose*⁶, l'on puisse lire qu'elle aurait changé d'avis au sujet de la lutte des femmes : « (. . .) notamment (qu')elle a cessé de croire qu'il fallait subordonner celle-ci à la lutte des classes, et que le socialisme mettrait fin comme par magie au sexisme »⁷, un rapide coup d'œil sur la littérature féministe du XX^e siècle indique que la conception beauvoirienne de la femme, du « féminin », caractérisée essentiellement par une *tension* entre les deux réductions signalées plus haut, a eu une influence considérable. Elle a donné naissance, en effet, à de nombreux écrits où il est question de travailler à la constitution d'une prétendue « histoire » des femmes qui serait demeurée méconnue et occultée par celle de l'humanité ou, plus précisément, celle des hommes. Il me paraît donc important d'interroger cette conception, que l'auteur d'origine continue d'y adhérer ou non.

6. « Simone de Beauvoir, féministe » dans la *La vie en rose*, Mars 1984, no. 16, Montréal, pp. 25-44.

7. *Ibid.*, p. 41.

II. ÉTROITE ASSOCIATION ENTRE LA QUESTION DU « FÉMININ »,
LA CONDITION SOCIALE DES FEMMES ET
UNE ÉCRITURE DITE « FÉMININE ».

Depuis la parution de cet essai (1949) et jusqu'à aujourd'hui, il est symptomatique de relever les thèmes qui ont traversé les écrits des femmes se réclamant ou s'inscrivant dans le sillage du féminisme disons « socio-historique » : la pornographie, le salaire aux travaux ménagers, la contraception, l'avortement, la violence et le viol, les « progrès » scientifiques et techniques, l'amour, les modèles féministes et l'ambition des femmes, la création littéraire. Ces différents thèmes peuvent se ramener, si on y regarde de plus près, à deux idées principales : le rapport des femmes au travail et celui à leur sexualité. Les écrits qui s'articulent autour de ces thèmes ou « idées » se sont voulus (se veulent) des écrits « féminins », des écrits qui affirment quelque chose comme une vérité de la femme, une identité féminine à laquelle, cela va de soi, toutes les femmes devraient se sentir conviées. Et l'affirmation de cette « vérité » ou de cette « identité » de la femme n'est pas sans entretenir quelque rapport avec des questions telles que le rôle et la place de la femme dans l'histoire de l'« humanité ». Pour Simone de Beauvoir, ainsi que pour les femmes qui se disent ses « filles spirituelles », la question du « féminin » est étroitement associée à la condition sociale de la femme. Et, par voie de conséquence, leurs discours inciteront les femmes à s'engager dans un processus d'identification où les différences importantes qui existent entre elles seront subordonnées, secondarisées par rapport au *but*, à l'*objectif commun* qui les unissent, soit l'abolition de la société capitaliste et patriarcale qui les a confinées à n'être que l'ombre, le négatif de l'homme. Et comment cela pourra-t-il se faire ? D'abord, à travers l'affirmation de leur égalité avec les hommes, égalité rendue possible, selon Simone de Beauvoir, que si les femmes réalisent les conditions sociales leur permettant d'être indépendantes économiquement des hommes, ce qui entraînera (devrait entraîner) leur autonomie de pensée. Et cette indépendance économique et idéologique (on reconnaît ici le schème de pensée propre à Marx où l'économique, la base matérielle de la « réalité » historique, déterminerait, en dernière instance, la sphère de l'« idéologique », ou, dans un langage emprunté aux contemporains/nes, du « symbolique ». Cela, on le verra plus loin, aura

des conséquences dans la façon dont la pensée beauvoirienne conçoit la question du « féminin » dans son rapport à celles de l'écriture et du style) ne peut s'accomplir que par l'intermédiaire de la réalisation de deux conditions : que les femmes puissent se libérer des contingences liées à leur processus de reproduction naturelle et qu'elles puissent trouver, avoir leur place au sein du processus de production sociale, par la voie du travail. Car pour Mme de Beauvoir, l'aliénation de la femme consiste dans le fait de sa subordination à l'espèce : « C'est par la maternité que la femme accomplit intégralement son destin physiologique (. . .) puisque tout son organisme est orienté vers la perpétuation de l'espèce ; la femme, comme l'homme, *est* son corps, mais son corps est autre chose qu'elle »⁸. En se libérant des contingences liées à ce qui la détermine physiologiquement, la femme pourrait ainsi *choisir* ses rapports avec autrui. Cette prise de position sous-tend tout un système de valeurs propre à de Beauvoir et selon lequel « (. . .) l'individu doit l'emporter sur l'espèce, l'esprit sur le corps, le choix sur la contingence, la nécessité sur la gratuité » ou dit dans les termes de la « morale existentialiste », « la transcendance sur l'immanence »⁹. La maîtrise de cette part de déterminations, qui confine les femmes aux tâches relevant de leur « destin » physiologique, leur permettra de disposer d'un temps où elles pourront travailler, s'instruire, voyager. Ces thèmes du temps et de l'anti-maternel sont très importants dans le discours beauvoirien car ce sont eux qui déterminent le type de rapports que les femmes seraient susceptibles d'entretenir avec leur(s) vie(s). Car identifiant la femme aux déterminations physiologiques de son corps, donc à la mère, et l'homme à l'esprit — équation qui n'est pas sans présenter quelque air familier —, Simone de Beauvoir se (nous) précipite dans une conception de la femme où l'étalon de mesure est l'homme occidental, ses pouvoirs, ses actions, sa liberté, sa société. Ainsi, pour elle, la libération de l'aliénation, qu'entraîne la spécificité biologique de la femme, passera par une importance démesurée accordée à l'agir, à l'activation, à l'activisme de l'être « humain » dans/ sur le monde, où il ne faut jamais s'arrêter, où il faut « (. . .)

8. Simone de Beauvoir, *op. cit.*, Tome II, p. 135 ; Tome I, p. 46, cité par Nancy Huston dans « Simone de Beauvoir, féministe » (voir note 6 ci-dessus).

9. Simone de Beauvoir, *op. cit.*, tome I, p. 42.

emporter du travail partout avec soi ; faire coïncider le plus étroitement possible la vie et le travail (. . .) »¹⁰ . . . comme les hommes, comme Sartre qui lorsqu'il nous parle d'elle, ou elle de lui, c'est dans des termes qui réduisent à zéro l'altérité. Et cela n'est pas sans entretenir quelque lien, il me semble, avec la façon dont de Beauvoir envisage la libération des femmes sur le plan social. En effet, pour elle, « C'est au sein d'un monde donné qu'il appartient à l'homme de faire triompher le règne de la liberté ; pour remporter cette suprême victoire il est entre autres *nécessaire* que *par-delà leurs différenciations naturelles* hommes et femmes affirment sans équivoque leur fraternité »¹¹.

Donc, sur le plan d'un système de valeurs personnel, la logique beauvoirienne prend appui sur les préceptes sartriens, à la limite elle s'y identifie, et cela n'est pas sans influencer sa façon de concevoir la libération des femmes sur le plan social : ainsi, d'une part, il y a réduction de l'altérité au même — « Sartre était un autre moi-même » dira Simone de Beauvoir et réciproquement, elle est (fut) pour lui l'armature de sa vie, sa conscience et sa raison, « Tout ce que je suis de bien, c'est à cause de vous que je le suis » (Sartre in « Lettres au Castor ») — et, d'autre part, il y a affirmation de la *nécessité* du *dépassement* de la différence sexuelle dans la lutte qui doit être menée pour faire triompher le règne de la liberté dans le monde.

III. CONSÉQUENCES DES PRISES DE POSITION BEAUVOIRIENNES SUR LA CONCEPTION DE L'« ÉCRITURE » ET DU « STYLE ».

Quelles conséquences ces prises de position peuvent-elles avoir sur la façon d'entrevoir les questions de l'écriture et du style dans leur rapport à celle du « féminin » ? À quelles déterminations particulières cela nous conduira-t-il dans la considération de ces questions ? Disons tout d'abord que la « féminité » ou la « masculinité » de l'écrit serait le fait de la différence qui existe entre la condition de la femme et celle de l'homme. Ainsi, pour Simone de Beauvoir, il n'y a pas de différence comme telle entre l'écriture masculine et l'écriture féminine lorsque cette question est considérée dans son strict rapport au langage. La

10. *Ibid.*, p. 43.

11. Simone de Beauvoir, *op. cit.*, tome II, p. 577. L'italique est de nous.

question de la différence sexuelle est déportée ailleurs, à un autre niveau, celui de la condition de la femme et de l'homme, qu'expriment le contenu et le style de l'écrit :

(. . .) je suis tout à fait contre les femmes qui cherchent une écriture « féminine ». Le langage est un outil comme les autres, il a été forgé par ce monde et il se trouve que le monde a été masculin. Mais maintenant, il faut plutôt voler l'outil que le transformer. Ce qu'il y a de différent, c'est la condition de la femme qui n'est pas la même que l'homme. Un livre exprime d'abord une condition : alors, en effet, un écrit féminin n'est pas le même qu'un écrit masculin, quant au contenu et quant au style. Mais je ne pense pas qu'il y ait vraiment une écriture, un langage qui doivent être différents¹².

Ainsi, quasi naïvement, la question de la différence sexuelle, celles de la « féminité », de la « sexualité féminine », de la « femme » émigrent du côté de la condition humaine qui porte toujours, déjà la marque de déterminations socio-historiques. Ainsi la question du style n'est pas dissociée de celle du contenu, du sens et elle est tributaire de la différence sexuelle qui se joue au niveau des conditions sociales respectives de la femme et de l'homme. Et en ce qui concerne la femme, cette condition sociale particulière, qui se caractérise, pour l'essentiel, par un état d'infériorisation par rapport aux hommes, sera directement reliée, dans le discours beauvoirien, au fait que les femmes « (. . .) sont femmes par leur structure physiologique ; aussi loin que l'histoire remonte, elles ont toujours été subordonnées à l'homme : leur dépendance n'est pas la conséquence d'un événement ou d'un devenir, elle n'est pas arrivée. (. . .) La division des sexes est en effet un donné biologique, non un moment de l'histoire humaine¹³. Et en dépassant ce « donné biologique », la femme pourra commencer à prendre part à l'élaboration du monde, à celle de son « histoire ». Ici se glisse un paradoxe, celui sur lequel insiste, notamment, Jacques Derrida dans une entrevue parue dans la revue « *Diacritics* »¹⁴ et dont je vais tenter de relater ici l'essentiel, afin de le mettre en rapport avec le discours de de Beauvoir.

12. *La vie en rose*, p. 32-33.

13. *Ibid.*, p. 34.

14. Jacques Derrida et Christie V. McDonald, « Choreographies » in *Diacritics*, Vol. 12, The Johns Hopkins University Press, 1982, p. 66-76.

IV. LE « FÉMININ » CHEZ JACQUES DERRIDA ET LA TENDANCE FÉMINISTE SOCIO-HISTORIQUE.

Voulant faire émerger une (l') histoire de la femme qui aurait été passée sous silence par celle de l'homme, une certaine orientation idéologique au sein du mouvement féministe a voulu la donner comme constituant la « véritable », la « réelle » histoire de toutes les femmes, affirmant par le fait même une vérité ou une identité de la différence sexuelle et de la féminité. Or, pour Jacques Derrida, « Il n'y a pas de vérité de la femme (. . .) (et) (. . .) c'est parce que cet écart abyssal de la vérité, cette non-vérité est la « vérité ». Femme est un nom de cette non-vérité de la vérité »¹⁵. « (. . .) si la femme « est » vérité, « elle » sait qu'il n'y a pas la vérité, que la vérité n'a pas lieu et qu'on n'a pas la vérité. Elle est femme en tant qu'elle ne croit pas, elle, à la vérité, donc à ce qu'elle est, à ce qu'on croit qu'elle est, que donc elle n'est pas »¹⁶. Ainsi pour lui, l'élaboration, la constitution que font certaines féministes d'une histoire occultée, méconnue et qui serait proprement « féminine » n'est qu'un renversement qui revient au même, puisque le concept d'« histoire » véhicule, porte en lui les notions de « progrès », d'étapes déterminées et est ultimement commandé par une « fin », un « télos ». À ses yeux, les femmes devraient renoncer à toute vue progressiste dans leurs évaluations de l'histoire, car cela a un impact immédiat sur la façon de concevoir le « féminin ». N'établissant pas une distinction entre « (. . .) ce qui est « féminin » et la « féminité », la femini« té » de la femme, la sexuali« té » féminine et autres fétiches essentialisants »¹⁷, elles peuvent produire l'équation entre écrits « féminins » et écrits dénonçant la condition sociale des femmes, entachée, quant à elle, d'un certain déterminisme biologique comme on a pu le voir. Et dans ces écrits, il est question de rechercher la *place* de la femme dans ce monde qui jusqu'à maintenant est dit avoir été construit par et pour les hommes. Mais pourquoi ne pas porter quelque attention à l'interrogation derridienne quant à ce problème de la place de la femme : "Why must there

15. Jacques Derrida, *Éperons : les styles de Nietzsche*, Flammarion, 1978, p. 39. L'italique est de nous.

16. *Ibid.*, p. 40.

17. *Ibid.*, p. 43.

be a place for woman ? And why only one, a single, completely essential place ? (. . .). (. . .) there is no one place for woman"¹⁸. Cette interrogation/prise de position derridienne ne concerne pas que les présupposés idéologiques du discours beauvoirien et ceux de ses « filles spirituelles » (telles que certaines féministes se nomment, se désignent), mais a aussi rapport avec ceux du discours irigarayien. Mais avant d'aborder le second pan de cet essai, je ferai un bref retour sur la conception de l'écriture de Simone de Beauvoir en la mettant en relief avec celle (si encore tel terme, telle expression peut avoir quelque pertinence dans l'approche du texte derridien) de Derrida où comme il a été signalé au début de ce texte, la question de l'écriture, en tant que question du style, « devient plus puissante que tout contenu, tout sens, plus puissante que toute différence sexuelle ».

V. LE TRAVAIL DE DÉPLACEMENT CONCEPTUEL CHEZ DERRIDA DANS SON RAPPORT À LA CONCEPTION DU « FÉMININ » CHEZ DE BEAUVOIR.

Identifiant ses positions théoriques à celles des discours où l'Un se subordonne le multiple, la nécessité la contingence, l'esprit le corps ou, c'est la même chose, la matière l'esprit, elle enregistre une conception de la question de l'écriture et de celle du style où une soi-disant « réalité », ici la condition sociale des femmes, déterminerait en dernière instance (!) ce qui travaille symboliquement l'écriture des femmes, assimilée, ramenée ici à l'écriture « féminine ». On est ainsi renvoyé, confiné à l'opposition du féminin et du masculin, qui a pour point d'ancre les différences qui existent entre les conditions sociales respectives de la femme et de l'homme et qui ne sont pas sans entretenir quelque intime lien, dans un premier temps, à la différence sexuelle en tant que division des sexes considérée comme étant un donné biologique. Derrida, pour sa part, en dé-centrant la question du « féminin » par rapport aux déterminations essentialistes qui entourent ce concept dans la logique dichotomique, oppositionnelle de la métaphysique occidentale, nous convie à réfléchir ce problème comme étant *ce qui permet la « mouvance » de l'écriture en tant que question du style*. Cette

18. Jacques Derrida et Christie V. McDonald, *op. cit.*, p. 68.

question en tant que telle, ne peut donc plus se rapporter à un propre, à une essence, à un contenu, à un sens. Elle les déborde de toute part. Elle devient plus puissante que toute différence sexuelle, que toute division des sexes, contrairement à la conception de de Beauvoir qui précipite la question du style du côté de la contingence alors que celle de l'écriture (par le biais du langage) est gardée à l'abri du côté de la nécessité, de toute contamination corporelle, anatomique, sexuelle. Chez Derrida, il n'y a pas ce régime propre à la pensée dichotomique du « logo-phallo-centrisme » occidental et le « féminin » n'est donc pas approché — « il » ne peut pas être simplement approché, l'on verra, un peu plus loin, pourquoi ou plutôt de quelle manière — dans un rapport oppositionnel au « masculin ». Mais plutôt par des effets de déplacement, de dé-centrement qui, tout d'abord, opèrent la distinction entre la question du « féminin » et tout ce qui détermine, connote cette notion, soit les « fétiches essentialisants » que sont la féminité, la femini« té », la sexuali« té » féminine. Tentant de la dégager de tout déterminisme, à travers une pensée de la différé(a)nce, Derrida la mettra en rapport avec une nouvelle conceptualité permettant de penser autrement la question de l'écriture en tant que question du style, question indissociablement liée au rapport de la femme à l'art et à la vérité. « Mais la simple formation de cette problématique commune suspend la question « qu'est-ce que la femme ? ». On ne peut plus chercher la femme ou la féminité de la femme ou la sexualité féminine. Du moins ne peut-on pas les trouver selon un mode connu du concept ou du savoir, même si on ne peut s'empêcher de les chercher »¹⁹, ajoutera-t-il très expressément. Ainsi il n'opère pas qu'un simple renversement de la question de la « femme » mais de plus il crée, invente de nouveaux concepts qui permettront de penser autrement, de jeter un nouvel éclairage sur cette question, notamment le concept de « différance », à la suite duquel se présentent ceux de « dissémination », de « trace », de « supplément », d'« hymen », de « pharmakon », de « double invagination ». Ces concepts (sans que le mot « concept » soit entouré de toutes les déterminations habituelles. Remarquons qu'ici surgit un des problèmes qui caractérise la démarche derridienne, à savoir le fait que par des effets de déplacement, ou de dé-centrement — comme, par

19. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 57.

exemple, dégager la question du féminin de tout ce que ce terme recouvre, renferme de délimitations, de caractérisations propres, ou dites telles, à l'être biologique et socialisé appelé « femme » — elle (il) introduit une façon autre de penser une question, mais dans le même temps, cette dernière porte toujours, déjà la marque, l'empreinte, la trace de ce de quoi elle tente de se dégager, de s'éloigner. Difficile sortie de la logique dichotomique surtout lorsqu'on reprend des termes comme le « féminin » et le « masculin » qui recèlent en leur sein une surcharge de connotations. Mais ici se glisse la question du style. On y reviendra.) seront proposés pour penser autrement que la logique binaire où l'altérité est toujours subordonnée et réduite au même. Logique de la « différence » qui renvoie à un temps autre l'accomplissement, la réalisation, l'achèvement du processus de différenciation qui produirait l'opposition dans le deux. Les repoussant sans cesse de telle sorte qu'ils n'adviennent jamais. Logique où le masculin peut être pensé comme étant constitutif du féminin, et inversement. Où *l'un (l'autre) travaille incessamment l'autre (l'un), sans jamais que l'un (l'autre) puisse être séparé, dissocié de l'autre (l'un) : « (. . .) on ne peut séparer l'homme de la femme, les opposer comme deux figures distinctes ayant leur identité propre. De l'homme et de la femme, il n'y a plus d'opposition, il y a la « différence ». La structure de la « différence » ne peut se dissocier d'une certaine altérité plus irréductible encore que celle que l'on prête à l'opposition »*²⁰ et s'approcher de la question du « féminin » sera impossible « (. . .) sans se soustraire à la logique de l'identité, voire de la dialectique de la contradiction. La syntaxe à laquelle nous soumettons le discours sur la femme se soustrait aussi à toute différence sexuelle. La femme peut être aussi bien l'écriture, une parole, une idée. *L'écriture s'associe à tout ce qui est féminin »*²¹. C'est-à-dire qu'elle s'associe à tout ce qui relève de l'« opération féminine » dont il faut se tenir à distance et qui dans l'écriture, notamment celle de Nietzsche, va contraindre « à la mise entre guillemets de la « vérité » — et par suite rigoureuse de tout le reste — », qui, donc, « va inscrire la vérité — et par suite rigoureuse, inscrire en général ». C'est à elle qu'il revient le style qui, par des écarts de plume, imprimera la loi de l'espacement, permettant

20. Jocelyne Ouimet, *op. cit.*, p. 181.

21. *Ibid.*, p. 197.

ainsi de suspendre le rapport à un contenu, un sens, une (la) vérité. Et s'il faut se tenir à distance de cette « opération féminine », de cette pratique stylet et stylée qui elle-même produit de la distance « (. . .) c'est que « la femme » n'est peut-être pas quelque chose, l'identité déterminable d'une figure qui, elle, s'annonce à distance, à distance d'autre chose et dont il y aurait à s'éloigner ou à s'approcher »²². Dès lors, on peut se demander comment a-t-il pu se produire que, ayant enregistré, pris en compte, voire approprié les différentes propositions que formule Jacques Derrida sur la question du « féminin » et celle de l'« écriture » ou « style » qui s'y rattache où il est, entre autres et conséquemment avec la proposition précédente, clairement dit que « De même qu'il n'y a pas d'être ou d'essence de « la » femme ou de « la » différence sexuelle, il n'y a pas d'essence du « es gibt » dans le « es gibt Sein », du don et de la donation de l'être »²³, Luce Irigaray ait ancré la question de l'« écriture » ou « style » dans un processus de métaphorisation où l'anatomie spécifique de la femme, sa jouissance particulière, les fonctions singulières de son corps constituent *la matière première de symbolisation* ? Je tenterai, dans l'approche de cette question, d'indiquer quelques signes qui nous permettraient d'entrevoir l'adéquation qu'elle fait entre le motif de la « différence » et celui d'une spécificité « féminine » — ce dernier étant inscrit dans la question de la « différence sexuelle » — pour ensuite en voir les effets sur la façon de concevoir le « féminin » dans son rapport à la question de l'« écriture » ou du « style ».

VI. L'APPROCHE DE LUCE IRIGARAY DE LA QUESTION DU « FÉMININ », DE L'« ÉCRITURE » ET DU « STYLE » OU LE JEU D'ÉTRANGES ANALOGIES.

Luce Irigaray tente de débusquer, d'ébranler dans une manière de vertige toute derridienne, les discours philosophiques mâles où elle repère, pour les déconstruire, les représentations (ou figures) féminines. Mais, ce faisant, elle met aussi en place un autre processus de métaphorisation où l'opposition du sexe de la femme au dieu phallus conditionne, détermine son rapport au « symbolique ». Par exemple, la mise en lumière

22. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 38.

23. *Id.*, p. 100.

du procès métaphorique à l'œuvre dans le « Mythe de la caverne » platonicien-où, dit trop rapidement, on aurait quelque chose comme un schéma qui renverrait à la symbolisation de la pénétration de la lumière du soleil (qui représente ici la connaissance, le savoir des hommes-philosophes) dans l'ancre caverneux où sont enchaînés les esclaves — se joue dans une interprétation où l'auteure associe ce schéma à ce qui, dans les discours philosophiques des hommes, est (a été) réprimé, refoulé, voire oublié : le corps, notamment celui de la femme, de la femme-mère. Cet oubli, celui d'un chemin — celui menant du dehors au dedans, de la lumière à l'obscurité, de la réalité au rêve, bref chemin menant ou plutôt signalant le leurre, l'illusion d'une pensée dichotomique, oppositionnelle ou, c'est la même chose, d'une logique du même — est aussi l'oubli, analogiquement, d'un autre passage (ou du même passage ?), le vagin de la femme, « Vagin oublié — passage manquant, laissé pour compte, entre le dehors et le dedans, entre le plus et le moins, . . . »²⁴. Indice ici donc du type de procès de métaphorisation de Luce Irigaray qui consiste à établir d'abord des liens entre la façon dont les discours philosophiques des hommes se constituent (se sont constitués) et la question de la « femme » — ici identifiée au corps de la femme — qui, souterrainement, la travaille, en est condition de possibilité, pour ensuite renverser cet ordre discursif. Renversement qui s'opère par l'exploitation et la revalorisation d'une certaine spécificité féminine et qui rend possible « un recouvrement du féminin dans le langage ». Luce Irigaray participe d'un courant du mouvement des femmes en France où le mot « Différence » recouvre cette tentative de recherche d'une spécificité féminine, presque toujours commandée par certaines déterminations propres au « corps » de la femme : règles, grossesses, accouchements, temps cyclique et son éventuel retentissement dans le « corpus » littéraire. Ainsi la question du « féminin » ou le motif de la « différence » sont associés, voire assimilés à la femme, à la féminité, à la sexualité féminine. Poursuivons plus avant afin de voir de quelle façon cela se joue dans le discours irigarayien, en mettant notamment en rapport le texte qui vient d'être brièvement abordé, où l'on peut retenir cette relation entre l'oubli d'un passage « entre » et celui

24. Luce Irigaray, *Speculum* (. . .), *op. cit.*, p. 306.

du sexe de la femme, plus précisément de sa sexualité, et un autre texte — plus récent — d'Irigaray auquel j'attacherai maintenant quelque importance, « Le prix de la sérénité ». Cette dernière nous rappelle ici l'oubli qu'aurait fait Heidegger d'un certain « passage vers », alors que lui-même est si absorbé par le problème que pose à l'humanité l'oubli de la question de « l'Être ». Préoccupé dans la construction d'un pont qui garantit la présence de « l'Être-soi » à soi et au monde, en l'éloignant du néant, de la mort, de l'absence, du rien, de l'« Autre (de soi) », Heidegger a oublié (a produit l'oubli du) le passage qui conduit vers l'autre, « le *il y a* du pont a emporté dans sa construction l'autre vers qui il se voulait passage »²⁵. La brèche qu'ouvre Luce Irigaray dans le texte heideggerrien vise à repérer et à dénoncer cet oubli en indiquant à quoi d'« autre », plutôt qu'au rien, à l'absence, au néant, (. . .) il renvoie (renverrait). L'équation est étrangement simple : cet oubli, dans le processus de métaphorisation « propre » à Heidegger, serait celui de l'air, plus précisément celui que la mère — d'abord — donne et ceci sans retour. Et « Si cet air est — *d'abord* — la matière fluide véhiculée par le sang qu'elle donne, il peut s'entendre aussi de la voie et du phénomène. Ils en proviennent, et sont la possibilité — encore matérielle — de l'appellation-dénomination, de l'apparaître en présence »²⁶. Ainsi le discours d'Irigaray, le processus de métaphorisation qui en est constitutif, n'est pas sans porter la trace, l'empreinte de quelque positivité — la question du « féminin » étant indissociable (contrairement à Derrida) de la question d'une spécificité « féminine » —, de quelque structure formelle où les sujets-femmes reçoivent la constellation de la prédication « féminine » : la féminité, la féminité, la sexualité féminine. D'un habile tour de main, Irigaray semblait avoir ébranlé, une fois pour toutes, l'ingénieuse et complexe pensée heideggerrienne, sauf que, dans le même temps où elle déconstruit celle-ci, elle construit, si l'on peut dire, la sienne. Tout en articulant un discours, qui se veut discours de l'Altérité, de la « Différence » (de la « différence ») — où l'on peut relever, notamment, que ce motif habite, meut le « style » ou « écriture » d'Irigaray, et que cela, pour elle, ne contredit pas

25. « Le mix de la sérénité », *op. cit.*, p. 155.

26. *Id.*, p. 158. Je souligne.

le fait qu'elle ancre, par ailleurs; son « dire » littéraire dans un processus de métaphorisation où pré-dominant, où sont survalorisées les représentations, les images que la (les) femme(s) crée(nt), invente(nt), construisent à partir de la relation qu'elle(s) entretient(en)t à son (leur) corps. Du corps on passe au « corps propre », à la question du « corpus littéraire » qui se joue dans un rapport à la « différence sexuelle » — Luce Irigaray, comme d'un tremplin, part de ce tissu symbolique, qui prend appui sur de très précises déterminations physiologiques, propres à la femme (il faudrait voir, à cet effet, comment fonctionnent les déplacements qu'elle tente de faire d'une conceptualité « logophallo-centrique », cette part derridienne en elle présente dans son « style » ou « écriture », compte tenu qu'elle entoure précisément ces questions de tout un ensemble de déterminations qui se réfèrent à une spécificité féminine) pour établir un rapport entre l'image que suscite en elle le jeu des lèvres du sexe de la femme, qui continuellement, incessamment se retouchent, et la question du « style » ou « écriture ». Consciente du fait que les motifs du « se toucher » et de la « proximité » pourraient, isolés comme tels ou réduits en énoncés, « effectivement passer pour une tentative d'appropriation le féminin au discours », singulièrement dans le traitement qu'elle fait de la question du « style » ou « écriture » de la femme — car ceux-ci ont participé à l'édification, la construction de l'image, de la métaphore du jeu des lèvres du sexe de la femme — elle n'en reprend pas moins les termes pour caractériser ces deux questions car même si cela était il « Resterait à éprouver si « ce toucher » — ce toucher —, le désir du proche plutôt que du propre, etc., n'implique pas un mode d'échange irréductible à tout « centrage », « centrisme », étant donné la façon dont le « se toucher » de l'« auto-affection » féminine joue comme un renvoi de l'un(e) à l'autre sans arrêt possible, et que la proximité y confond toute adéquation, appropriation »²⁷, car c'est en la femme même qu'a lieu le mouvement de la « différance ». « Ainsi, par exemple, l'auto-érotisme de la femme est-il très différent de celui de l'homme. Celui-ci a besoin d'un instrument pour se toucher : sa main, le sexe de la femme, le langage . . . Et cette auto-affection exige un minimum d'activité. La femme, elle, se touche

27. L. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Éd. de Minuit, Paris, 1977, p. 76.

d'elle-même et en elle-même sans la nécessité d'une médiation, et *avant tout départage possible* entre activité et passivité. La femme « se touche » tout le temps, sans que l'on puisse d'ailleurs le lui interdire, car *son sexe est fait de deux lèvres qui s'embrassent continûment. Ainsi, en elle, elle est déjà deux — mais non divisibles en un(e)s — qui s'affectent* »²⁸. Point d'écarts de plume — plus précisément ici de mise entre guillemets — pour inscrire (prescrire ?) ce qui caractériserait la jouissance sexuelle de la femme, « très différente » de celle de l'homme. Les termes « se toucher », « auto-affection » féminine ne subissent cette transformation, cette mise en « abyme », que lorsqu'Irigaray engage les questions du « style » et de l'« écriture ». Comme il a été furtivement indiqué précédemment, c'est à partir du corps — sans que ceci soit un simple mouvement, ne s'y réduise — de la femme que naît une toile symbolique finement tissée de métaphores se rapportant à une « essence », un « être », une « spécificité » de « la » femme et de « la » différence sexuelle, ancrée dans « la » sexualité féminine, « la » sexuali« té » féminine. Et dans les quelques propositions qui viennent d'être retenues, l'on peut relever la rencontre/fusion que tente d'opérer Luce Irigaray « entre » la mise en place de ce processus métaphorique et la question du « style » de la femme. Car c'est précisément tout ce qui relève de l'« opération féminine » — « (. . .) l'« abyme » de la distance, le distancement de la distance, la coupe de l'espacement (. . .) »²⁹ — qui lui permet de construire, d'édifier ce « pont », ce passage vers ce qui aurait été oublié, réprimé, refoulé, vers ce qui devait rester occulté : « le recouvrement d'une possible opération du féminin dans le langage »³⁰. On a vu précédemment de quoi procédait ce recouvrement. Peut-on dès lors émettre l'hypothèse que, tout comme Simone de Beauvoir, le projet irigarayien ne soustrait pas la question du « style » de celle du contenu, du sens et qu'ainsi elle demeure tributaire de la différence sexuelle, en tant que celle-ci se joue en rapport avec une spécificité de la sexualité, de la corporéité de la femme en général ? Et que, par conséquent, elle entoure de déterminations cette question, ce qui n'est pas

28. *Id.*, p. 24.

29. J. Derrida, *Eperons* . . . , *op. cit.*, p. 38.

30. L. Irigaray, *Ce sexe* . . . , *op. cit.*, p. 74.

rien, compte tenu qu'elle voulait précisément, tout d'abord, que son projet d'écriture soit le détrônement de la domination du signifiant-maître, le phallus, l'abolition de tout rapport entre dominants/tes et dominés/ées dans le langage ? L'articulation du « féminin » et du « masculin » dans le langage semble avoir été prise dans les voiles de la logique du même. Malgré le « style » de l'écrit qui semblait vouloir, pouvoir nous amener bien au-delà d'elle. Irigaray aurait-elle « mal-entendu », « méconnu » le texte derridien ? Il est permis ici de le soupçonner sérieusement. Autre pan à ouvrir, à explorer . . .

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

La femme (dite barrée) selon l'approche lacanienne

Madeleine Laroche-Parent

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203277ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203277ar>

[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

Laroche-Parent, M. (1985). La femme (dite barrée) selon l'approche lacanienne. *Philosophiques*, 12 (1), 165–176. <https://doi.org/10.7202/203277ar>

Résumé de l'article

Selon Lacan, une femme particulière est l'objet de réduction du Pouvoir Phallique, elle l'est de par la voie sacrée et par là les femmes sont « pas-tout » dans leur désir. Il entreprend une mise en place au « Nom-du-Père » où L/a femme aura la condition de vide à la place même du jeu des substitutions. Nous tentons d'interpréter, à partir des énoncés lacaniens, ce qu'il en est de la situation féminine.

LA FEMME (DITE BARRÉE) SELON L'APPROCHE LACANIENNE

par Madeleine Laroché-Parent

RÉSUMÉ. Selon Lacan, une femme particulière est l'objet de réduction du Pouvoir Phallique, elle l'est de par la voie sacrée et par là les femmes sont « pas-tout » dans leur désir. Il entreprend une mise en place au « Nom-du-Père » où L/a femme aura la condition de vide à la place même du jeu des substitutions. Nous tentons d'interpréter, à partir des énoncés lacaniens, ce qu'il en est de la situation féminine.

ABSTRACT. In Jacques Lacan's view, a woman is a reduced object of Phallic Power through the sacred path. Women are therefore "not all" in their desire. Lacan undertakes a localisation in the "Name of Father", where wo/man is given the vacuous place in the play of substitutions. Following Lacan, we attempt at an interpretation of the feminine condition.

Enfin un homme fait, d'un lieu d'autorité, la levée du voile saintement posé sur l'asexuation d'une/de femme/s. Lacan ne le fait malheureusement pas en respectant les lois en cours dans la phonè d'autorité, pire, il ose le présenter sous forme de discours « baroque ». Aussi les pertinences présentes dans son discours s'en trouvent fortement grevées.

Il faudra de la patience à qui n'est pas initié à ce langage, mais la lecture vaut d'être faite pour qui veut s'instruire sur ce qu'il en est du ratage dans le rapport de l'Homme avec l'Autre, ici la Femme (en supposant que la lecture de ce qui suit vous donne goût à la lecture de Lacan).

Faut-il, pour bien comprendre Lacan, « replacer (son discours) dans l'histoire du plan idéologique qui le rend possible ? ». Je cite là Robert Hébert qui, lorsqu'il tente d'appréhender les fondements de la volonté de savoir, nous propose cet

ancrage. Est-il nécessaire d'ajouter qu'il s'agit chez Lacan aussi « d'expérience sur le terrain »¹ ?

Dans le développement qui suit, nous nous référons plus particulièrement au séminaire ENCORE². Nous abordons les discours comme critique de l'utilisation d'une femme portée jusqu'à la condition mystique par un ensemble d'appareils de pouvoir, femme que Lacan dit « barrée », qu'il écrit « L/a femme » plaçant la barre sur le LA pour souligner le fait que « de son essence elle n'est pas toute ». Le « la », dit-il, est un « article défini pour désigner l'universel »³.

Il considère aussi cette femme forclore en un lieu où il dit ne pas y avoir de rapport sexuel possible. Cela a pour conséquence de la délier de sa propre mémoire lors même que de la chaîne de ses désirs (achevée dans la sublimation) s'instaure tout le système de renvoi de l'Ordre Phallique.

Nous délimitons notre développement à l'aide d'une proposition synthétique :

L/a femme n'est pas toute, inappropriée en son désir, ce désir — ailleurs que dans le rapport sexuel retenu — est l'objet d'un grand nia nia d'où « une femme rencontre L'homme dans la psychose »⁴. Ainsi le ciel qui lui échoit lui laisse jouissance « au-delà du phallus »⁵ alors que les chaînes de ses désirs, quoique affaire de féminité, demeurent lieu du mignon pouvoir d'où « on la dit-femme, on la diffame »⁶.

« LA FEMME N'EST PAS TOUTE »

Elle n'est pas toute là où elle n'a pas accès à tout son être, par le fait même à son essence propre. Inappropriée en son désir parce que désappropriée de celui-ci pour une grande part.

Le Désir institué ayant pour fondement le sien propre est maintenu sous forme d'abstraction pure. Ainsi est-elle forclore dans la dimension sacrée.

1. Robert Hébert, *Mobiles du discours philosophique*, Hurtubise HMH, 1978, p. 12-13.

2. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX, Encore*, Seuil, 1975.

3. *Encore*, p. 68.

4. Jacques Lacan, *Télévision*, Seuil, 1973, p. 63.

5. *Encore*, p. 69.

6. *Encore*, p. 79.

Par ailleurs, cette dimension sacrée est l'objet d'une sur-exploitation par divers appareils de pouvoir, entre autres celui du pouvoir « mignon » . . . lieu d'une exploitation artistique, d'où la femme ne peut sortir de la possession qu'ils exercent à son endroit, tellement elle est nouée à leur système de renvoi. Ils la laissent entrer « en emperesse pour qu'elle n'y rentre que comme signifiant m'être de cette affaire de rapport au sexe »⁷. Lacan considère aussi que ce n'est pas dû au fait que le mignon emprunte sa mémoire désirante, qu'il y jouisse qu'elle n'est pas toute, voire que chez certaines d'entre elles se manifeste de l'hystérie lorsqu'elles « font l'homme », mais plutôt parce que d'elle s'organise tout « l'organon » propre au pouvoir phallique⁸. Et que toute traduction du lieu repose sur un « phanère unique »⁹.

Nous pouvons donc en déduire que la castration est, de fait, opérée au niveau de la dimension sacrée. L/a femme y est limitée au désir subliminal, par elle ACCOMPLI, en un système de renvoi d'ordre universel, celui des jeux d'attraits en puissance dans l'Ordre phallique. Le mignon coiffe le sacré parce qu'il assure d'une dimension universelle une créativité à laquelle il aspire¹⁰. Ainsi la femme est doublement niée ; dans une position de forclusion (au niveau de la dimension sacrée) et anéantie au lieu des discours d'autorité (là elle est reçue qu'en vue d'une saisie de « ce qui ne se situe que du discours »)¹¹, si bien qu'il « n'y a pas de rapport sexuel ». Lacan qualifiera tout le pouvoir « d'homosexuel » (sic) d'où la femme se « même » au pouvoir de l'homme c'est-à-dire qu'elle se replie sur l'univers homosexuel qui la concerne (celui des femmes) ou alors elle s'accomplit « horsexé » soit sous forme purement abstraite (sans lien à l'un et l'autre des sexes *tels qu'ordonnés*), ainsi « être-ange ».

Nous disons qu'elle est anéantie au lieu des discours d'autorité (selon Lacan l'homme de discours exige un « une par

7. Jacques Lacan, « L'Étourdit », revue *Scilicet*, no. 4, 1973, pp. 5 à 52 cit. p. 21.

8. *Encore*, p. 77 : « . . . il se révèle assurément que c'est à la place, opaque, de la jouissance de l'Autre, de cet Autre en tant que pourrait l'être, si elle existait, la femme, qu'est situé cet Être suprême, mythique manifestement chez Aristote, cette sphère immobile d'où procèdent tous les mouvements, quels qu'ils soient, changements, générations, mouvements, translations, augmentations, etc.

9. « L'Étourdit », p. 21.

10. Ce que Heidegger nomme « l'être-produit », dans *Chemins*, Idées/Gallimard, 1980, « L'origine de l'œuvre d'art » p. 13 à 98.

11. *Encore*, p. 34.

une »¹², c'est qu'elles ne sont admises que comme supports de lieux d'autorité, n'étant pas accomplies au même titre qu'Une (femme) « mise au travail de l'UN » l'est¹³. Elles n'ont donc pas accès au système de renvoi d'autorité autrement que comme « sub-alternes », dans cette condition elles ne risquent pas d'être sensibles aux enjeux au même titre qu'Elle.

Cette mise en place de femmes ayant fonction d'étendre le pouvoir phallique sans jamais avoir accès aux secrets qu'il supporte est comparable au montage d'un tricot à la broche nommé « point jersey » ; Une maille à l'envers, une maille endroit, une autre . . . terminez le rang par Une maille à l'envers, suivi d'un rang entier *Une envers*. Répétez ces deux rangs jusqu'à la fin. C'est de ce rang à l'endroit que se tiennent en surface les actes d'autorité supportant monde et choses.

Retenons prioritairement cette perspective ; il y a une femme retenue en tant qu'instrument, elle est l'objet de la Réduction. Ainsi lorsqu'il est dit « L/a femme » il serait bon d'entendre aussi qu'il y a là lieu d'ouvertures au pouvoir d'autorité, ce là, voilà ce qui occupe l'Ordre phallique.

Par ailleurs, au sujet du désir aliéné, il ne faut pas perdre de vue que la transgression du désir originaire n'affecte pas que les femmes. Vous aurez compris que des hommes sont sans cesse « mis au travail » pour assurer dominance au pouvoir (dit phallique par les psychanalystes), alors qu'Elle est mise au « travail de la réduction Unique » et elles sont dominées par les effets produits par cet appareil de pouvoir. Ces hommes mettent autant d'énergie à nier leurs désirs profonds pour « jouer » de pouvoir que certaines femmes mettent passion à désirer une fausseté amoureuse après laquelle elles sont amenées à soupirer.

Il ne s'agit donc pas ici d'hommes désaliénés en face d'une/de femme/s aliénée/s, mais plutôt d'un mode de mise en place des pouvoirs qui transgresse l'aspiration profonde des individus sous prétexte d'un accomplissement (sous une forme jugée nécessaire . . . arbitrairement ?), de l'Ordre des choses, d'où il est dit qu'Une femme n'est pas toute en son essence, de là les femmes subissent les mêmes conditions.

12. *Encore*, p. 15.

13. *Encore*, p. 13.

INAPPROPRIÉE EN SON DÉSIR.

Paradoxe . . .

Dans notre proposition, nous avons glissé un double sens, laissant entendre qu'elle n'est pas toute parce qu'inappropriée en son désir ; nous avons aussi l'intention d'y laisser entendre qu'elle n'est pas toute inappropriée en son désir, voyons cela . . .

Elle, étrange chose être et ange, est-elle vivante en son désir en ce lieu « horsexe » ? Lacan nous dit qu'elle est mise au travail de l'Un ; « L'homme croit créer — il croit-croît-croît, il *crée-crée-crée*. Il crée-crée-crée la femme. En réalité, il la met au travail, et au travail de l'Un »^{13a}.

Dans cette condition, se peut-il qu'elle soit sensible à tout ce qui apparaît de l'être avant d'être l'objet d'un néant métaphysique puis l'objet du rien dans la traduction husserlienne des lieux métaphysiques ?

Est-elle susceptible de dé-celer quelque vérité fondamentale ? Car il s'agit bien ici, à n'en pas douter, du lieu des fondements du savoir métaphysique. À ce propos Lacan s'interroge ; « La question est en effet de savoir, dans ce qui constitue la jouissance féminine pour autant qu'elle n'est pas toute occupée de l'homme, et même dirais-je, que comme telle elle ne l'est pas du tout, la question est de savoir ce qu'il en est de son savoir »¹⁴. C'est dire qu'il considère qu'elle n'est pas qu'une simple condition de vérité, il y aurait un « niveau où la femme, c'est la vérité »¹⁵.

CE DÉSIR, AILLEURS QUE DANS LE RAPPORT SEXUEL, RETENU.

Retenu, heureusement ! car « Ce n'est que de là où elle est toute, c'est-à-dire d'où la voit l'homme, rien que là que la chère femme peut avoir un inconscient »¹⁶. Parce qu'Autre dans le corps parlant, là on s'en sert » à faire parler l'être parlant ici réduit à l'homme »¹⁷.

13a. *Encore*, p. 13.

14. *Encore*, p. 59.

15. *Encore*, p. 94.

16. *Encore*, p. 90. Nous comprenons ; peut avoir en son inconscient l'intuition de ce qui est.

17. *Encore*, p. 90.

Ainsi elle ne cesse pas de s'écrire, par le fait qu'elle est « objet-porteur » d'un signifiant pur, par là inter-dite d'où elle est éventuellement sensible au signifiant, à son rapport au monde et aux choses. La femme, dit Lacan, « cherche un homme au titre de signifiant »¹⁸. Le trouve-t-elle ? Ça, Lacan ne semble pas le savoir.

Ce qu'il sait c'est que . . . « si la femme n'était pas pas toute, si dans son corps, elle n'était pas pas toute comme être sexué de tout cela rien ne tiendrait ; bref l'Autre qui s'incarne »¹⁹.

En somme cet Autre ne serait peut-être pas le m'être qu'il est ! Ici, quelle que soit la forme qu'on lui donne dans l'écriture ; m'être ou maître, il demeure l'indication d'un signifiant également considéré vrai dans l'appareil d'autorité, c'est-à-dire que le tenant se reconnaît empreint de l'être et/ou y est reconnu, ce qui lui vaut de devenir maître. Cet Autre n'est pas lui-même investi du signe, il serait plutôt traversé d'un signifiant alors qu'il n'est pas impossible que cette femme soit l'objet-source du signe.

L'ascétisme du maître, Lacan le conjugue ainsi ; « Je suis m'être, je progresse dans la m'êtrise, je suis m'être de moi comme de l'univers », ici ajoute-t-il « l'univers c'est une fleur de rhétorique et le maître est le « con-vaincu »²⁰. D'où nous considérons que La femme n'a pas de temporalité propre, elle ne peut qu'être la constante absoluité en leur système de renvoi. Le grand Autre ou Non-Être (principe de multiplicité chez Platon)²¹.

EST L'OBJET D'UN GRAND NIA NIA.

Nous sommes partie d'un « désir ailleurs que dans le rapport sexuel retenu » qui a pour cause une double négation opérée au lieu de « L/a femme ». Par le fait que celle-ci ne peut être reconnue comme femme, elle n'est retenue que pour une particularité, d'elle présente, à savoir qu'à l'ouvert situé d'elle apparaît à l'homme l'univers des discours. Ignorée, elle se trouve

18. *Encore*, p. 34.

19. *Encore*, p. 15.

20. *Encore*, p. 53.

21. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., 1977, p. 153.

niée de tenants en tenants du signifiant. Cela Lacan l'écrit « nia nia ». Ce terme il l'écrit aussi « nyania »²² ; de cette seconde formulation, nous déduisons l'existence d'un lieu où entre des hommes et la femme il n'y a pas négation (nya pas nia). Serait-ce là où elle a rapport à « l'Un de la fusion universelle »²³, d'où la considération de vérité à elle rattachée ?

Quoi qu'il en soit, cela lui vaudra le risque de ce que ces messieurs nomment psychose et une certaine jouissance . . . « pas piquée des vers » . . . que Lacan dit « au-delà du phallus » et qui dépasserait somme toute « celle qui se fait du coït »²⁴.

Quel peut être le ressort d'une telle *jouissance* sinon l'effet produit de l'Un de la fusion universelle en soi, en elle achevé, à partir d'elle soutenu, en quelque sorte pour cette femme investie des possibilités les plus grandes, le plus grand des effets se déroulant à son niveau *au stade du miroir*.

D'OÙ UNE FEMME RENCONTRE L'HOMME (L'homme) DANS LA PSYCHOSE.

Par le fait qu'elle est doublement niée s'exerce pour elle l'effet de la privation. Le jeu d'équilibre, opérationnel en toute position onto-théologique lui est ravi, cela lui vaut fantasmes, hystérie d'angoisse, apathie. Lacan a joué là-dessus, il appelle ça « l'amur »²⁵. Nous interprétons ce terme comme désignant la réduction en un de l'amour et du mur. Cette femme *est* la source productive ; à la fois « l'âmeuse » et l'emmurée de la fusion universelle. Elle est ce mur qui leur assure la circonscription de l'Espace, ainsi dans son corps se manifeste sous forme de fantasme la forclusion.

D'avoir à âmer « leur partenaire pourtant homo jusqu'à la garde, dont elles ne sortiront pas . . . ça ne peut en effet les conduire qu'à ce terme ultime (. . .) l'hystérie »²⁶. Ne se satisfaisant pas de cette constatation il entend *mesurer la puissance* de la psychose qui échoit à L/a femme, à partir du champ freudien

22. « L'Étourditi », p. 22.

23. *Encore*, p. 15.

24. « L'Étourditi », p. 23.

25. *Encore*, p. 11.

26. *Encore*, p. 79.

recevoir les lieux qui du « Nom-du-Père s'élaborent en système de renvois²⁷.

Par la suite, Lacan est amené à constater (est-ce en mesurant les champs du Nom-du-Père ?) qu'il n'y a pas de nom propre qui convienne au Père, il y découvre plutôt un jeu de rôle dont celui de « l'Homme masqué », jeu de cache-cache qui fait que toute réclamation faite au Nom-du-Père n'est que « Nom de Nom de Nom. Pas de Nom qui soit Nom-Propre, sinon le Nom comme ex-istence »²⁸.

De là nous pouvons déduire le sort réservé à *L/a* femme ; elle ne peut être que traînée à la faveur des jeux de rôle de tout tenant de « Nom de Nom de Nom » y compris celui « d'Homme masqué » jusqu'à la condition psychotique. Il nous semble que Lacan a pu saisir là *l'étendue de la Puissance*.

N'entendant pas l'abandonner à son sort, il inaugure une autre mise en place ; « Le masque seul ex-isterait à la place de vide où je mets *La* femme. En quoi je ne dis pas qu'il n'y ait pas de femmes. *La* femme comme version du Père, ne se figurerait que de Père-version »²⁹. Devons-nous entendre que ce n'est pas *La* femme qui témoignera de par sa mémoire mais plutôt l'ordre établi au Nom-du-Père qui se manifestera à partir de *La* femme ? Personnellement, nous optons pour cette interprétation (plusieurs textes nous le confirment plus particulièrement celui intitulé *L'Étourdit*) ; là était le frayage lacanien³⁰.

AINSI LE CIEL QUI LUI ÉCHOIT LUI LAISSE JOUISSANCE « AU-DELÀ DU PHALLUS ».

La femme a aussi une jouissance. L'espèce humaine est ainsi équilibrée, il n'est pas un lieu de projections qui ne soit susceptible de mener à l'exultation, que le champ universel du désir

27. « L'Étourdit », p. 14. Ce texte est daté ; « Belœil, le 14 juillet 72 ».

28. Dans un recueil intitulé ; *À propos de l'éveil du printemps de Wedekind*, Lacan signe une préface dans laquelle se trouvent des indications majeures sur ces intentions concernant *La/les* femme/s, p. 7 à 10, daté du 1 Septembre 1974, Christian Bourgois éditeur, 1974.

29. *Ibid.*, p. 10, plus de deux ans après l'intention avouée de mesurer le Nom-du-Père comme lieu de privation. (voir note 27).

30. Par mémoire nous entendons toute inscription, trace . . . présente dans l'organisme et/ou l'organon, en aucun cas nous ne faisons allusion à ce que l'on pourrait confondre avec le souvenir.

soit achevé ; à l'Imaginaire (sublimation), au corps sensible (orgasme) ou à la Raison (sérénité et/ou certitude) une jouissance prend forme. Personnellement nous considérons que cela fait partie des caractères innés de l'espèce humaine³¹. Quoi qu'il en soit elle a aussi jouissance, même si elle est exclue par l'ensemble des tenants de l'Ordre phallique à en « vivre » une. Lacan qualifie donc cette jouissance d'« au-delà du phallus » et dit « qu'il ne faudrait pas que ce soit celle-là » (qui soit) parce que celle-là précisément est de nature à la faire « pas toute ».

Malgré le fait qu'il suggère l'existence pour La femme d'une autre jouissance « sur laquelle la femme ne souffle mot » il semble convaincu qu'il « n'y en a pas d'autre que la jouissance phallique »³².

Ce avec quoi nous sommes d'accord, nonobstant le fait qu'il en *subsiste* une autre qui, selon nous est de caractère inné, par le fait même échappe à la « domestication ».

Sur quoi repose cette jouissance ? nous avançons précédemment qu'il pouvait s'agir de l'effet produit en son stade du miroir, nous avançons maintenant que cela peut fort bien survenir d'un caractère inné propre à l'individu. L'un n'excluant pas l'autre.

Enfin quel est donc le statut de cette femme ? « Comment savoir si, (. . .) le Père lui-même, (. . .) n'est que Nom entre autres de la Déesse blanche, celle (. . .) qui se perd dans la nuit des temps, à en être la Différente, l'Autre à jamais dans sa jouissance, — telles ces formes de l'infini dont nous ne commençons l'énumération qu'à savoir que c'est elle qui nous suspendra, nous »³³.

ALORS QUE LES CHAÎNES DE SES DÉSIRS, QUOIQUE AFFAIRE DE FÉMINITÉ, DEMEURENT LE LIEU DU MIGNON POUVOIR « D'OÙ ON LA DIT-FEMME ON LA DIFFAME ».

Il y a une traduction latine de la femme qui fait qu'elle ne peut être reconnue et respectée qu'en tant que *mère*. Là, à la femme on substitut la « *féminité* ». Et c'est précisément du lieu

31. Il serait intéressant ici s'approfondir les propositions de Konrad Lorenz ; il nous rappelle entre autres qu'il y a « négligence complète de l'influence que la structure de l'individu,

dit de la féminité que le « *Mignon* » institue sa présence au pouvoir à la place qui, dans d'autres conditions serait la sienne. Elle y est d'abord distinguée en tant que femme, voie à partir de laquelle on s'emploie à la diffamer.

Nous insistons sur le fait que la femme est accomplie d'une *sommatation de ses désirs* qu'en aucun cas elle ne peut actualiser toute retenue qu'elle est à contenir l'Un.

Si d'aventure elle risquait de s'engager dans son propre champ de désir en vue de répondre à ces aspirations personnelles, immédiatement et de par la mise en place instituée dans l'Ordre phallique (traduction latine) s'applique la con-damnation : Elle répond à son désir de femme . . . elle est diffamée. Elle conserve ce désir en le portant au niveau abstrait . . . elle est refermée sur elle-même dans la dimension sacrée et demeure « Autre » à tout jamais. Dans de telles conditions peut-on prétendre qu'elle choisit délibérément d'être « Horsexe » ? Que c'est là son aspiration profonde ?

Tout le champ du désir est occupé par « L'homme » dont certains se réclamant du « féminin »³⁴. Lorsqu'il est question de L'homme, Lacan désigne ça du titre de « pourtouthomme », ce serait même de là qu'éventuellement elle aurait droit au discours, mais « les lieux de ce thommage se repèrent de faire sens du semblant »³⁵. D'où faux signifiant-m'être tout de même reconnu d'autorité, lieu duquel on peut prévoir les oppositions que La femme risque de présenter.

en tant que système organique, exerce sur la structure de la société qui l'englobe » de même qu'une « méconnaissance de la présence chez l'homme de types d'actions et de réactions innées caractéristiques de l'espèce. » *Le comportement animal et humain*, Seuil/Points, 1974.

32. *Encore*, p. 74.

33. *L'éveil* . . . , p. 10.

34. Dans son séminaire intitulé ; « La psychanalyse et l'énigme de la féminité » Claude Levesque insiste sur le fait que le féminin n'est pas la femme, nous pourrions même dire que jamais le dit féminin inclut La femme, d'où la nécessité formelle pour ceux se réclamant du féminin de la « barrer » quitte à prendre en file n'importe lesquelles autres. Ainsi s'opère l'*Anéantissement* de La femme et des femmes par la suite. De là comment s'étonner qu'avec le plus grand sérieux du monde certains mâles entreprennent des recherches prétendument pour nous éclairer sur ce qui dans le cerveau ou autres parties de l'organisme serait éventuellement en moins chez la femme et par là responsable de son caractère inférieur. Sacré pouvoir mignon !

35. « L'Étourdit », p. 16. Ce « thommage » n'est pas sans allusion au jeu de l'hommage largement pratiqué dans le cercle fermé de l'élitisme mais il se peut aussi que Lacan y inclue une allusion au thomisme. Voir l'ensemble du texte.

Étant elle-même porteuse du signifiant-m'êtré supposons, au pis-aller, qu'elle soit achevée et maintenue en constance qu'au seul niveau subliminal, selon nous elle ne saurait souscrire au faux semblant faisant autorité « pourtouthomme ». C'est autre chose que leur traduction qui la retiendrait et cette autre chose ne saurait que la mener en direction du signifiant-m'êtré . . . intuitivement.

Au mieux-aller, c'est-à-dire en la supposant consciente dans son savoir des enjeux dont elle est l'objet-de-réduction, elle ne saurait se plier à la loi du semblant sans offrir de sérieuses résistances.

De là l'impossibilité pour elle de s'inscrire, *inconditionnellement*, dans le discours d'autorité. Loi à laquelle tout mâle se plie.

Par ailleurs, d'autres tributaires du « féminin » (un lieu ayant fonction d'assurer la continuité du champ de désir de la femme mais auquel elle aura accès uniquement comme signifiant-mètre) s'assurent de la forclure. Là son désir à elle est supporté mais . . . malheur de malheur, quoique son champ de désir bénéficie là d'une étendue, elle ne peut jamais y être qu'inversée. Pont de soupirs, s'il en est, où celui qui se réclame du féminin n'aimera jamais une personne de l'Autre sexe au point de la laisser être.

De La femme — suite au frayage lacanien — ne saurait-on pas espérer une désaliénation des femmes ?

Du champ « freudo-lacanien » nous doutons que cela soit possible puisque Lacan lui-même nous dit que là où « ça parle » le rapport sexuel n'a pas lieu d'être ; « À cause de ce qu'elle parle, ladite jouissance, lui, le rapport sexuel, n'est pas »³⁶. En d'autres termes, là où le discours et ce de quoi il se soutient (un « ça parle » et/ou une phonè reconnue par une ou des institution/s) sont nantis d'effets de jouissance « ça » demeure le point d'attrait, d'où les participants de l'un et l'autre des sexes ne peuvent se rencontrer qu'en cet objet-tiers, conséquemment il n'y aura pas là de rapport sexuel, le copulatif étant le discours de l'inconscient et/ou celui d'autorité.

36. *Encore*, p. 57.

Or nous craignons, malgré le fait que Lacan met en place La femme en la délestant de la barre, qu'elle ne saura que *dire plus* sur ce qui la concerne. D'où même à partir du frayage lacanien La femme ne trouve pas délivrance. Elle risque plutôt d'être mise au travail . . . d'instruire le champ lacanien sur ce qui la concerne ; « ça parle » d'où l'impossibilité d'une levée de l'asservissement.

Ne risque-t-elle pas d'être mise au travail de nourrir le sujet ?

D'où nous pouvons conclure qu'en de telles conditions La femme, même en possession de ces moyens, ne sait plus à quel homme *sain* se vouer (s'il en est !).

C'est qu'ils ont le pouvoir absolu d'actualiser là où Elle a celui « d'âmer » et d'y *survivre* par projections subliminales.

Ainsi va l'abnégation de La femme au Sacré et le Sacré à la trivialité des tenants de l'Ordre, soucieux de satisfaire l'aveugle désir de pouvoir qui les habite.

Le 28 Mai 1984

Département de philosophie
Université de Montréal

Psychanalyse et féminité

Le désir de l'un — inscrit sur l'autre-femme — pour l'Un.

Marie-Christine Brousseau-Rosay

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203278ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203278ar>

[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

Brousseau-Rosay, M.-C. (1985). Psychanalyse et féminité : le désir de l'un — inscrit sur l'autre-femme — pour l'Un. *Philosophiques*, 12 (1), 177–190.
<https://doi.org/10.7202/203278ar>

Résumé de l'article

La femme tableau et/ou miroir de l'homme — telle qu'il la crée, l'aime — renvoie de celui-ci l'image inversée : forme de l'« autre » elle montre dans ce qui se dit d'elle le désir de l'« un » (homme) comme désir d'être l'un et l'autre (sexe), désir d'être le « Tout » ou, désir de l'« Un ». Plusieurs textes freudiens marquent sans ambiguïté la « sexuation » du désir, marquent le désir comme principe mâle. Il s'agit ici de montrer, avec ces textes, les places et les articulations de l'un et l'autre sexe dans la dynamique du désir.

PSYCHANALYSE ET FÉMINITÉ

Le désir de l'un — inscrit sur l'autre-femme — pour l'Un.

par Marie-Christine Brousseau-Rosay

RÉSUMÉ. La femme tableau et/ou miroir de l'homme — telle qu'il la crée, l'aime — renvoie de celui-ci l'image inversée : forme de l'« autre » elle montre dans ce qui se dit d'elle le désir de l'« un » (homme) comme désir d'être l'un et l'autre (sexe), désir d'être le « Tout » ou, désir de l'« Un ». Plusieurs textes freudiens marquent sans ambiguïté la « sexualisation » du désir, marquent le désir comme principe mâle. Il s'agit ici de montrer, avec ces textes, les places et les articulations de l'un et l'autre sexe dans la dynamique du désir.

ABSTRACT. Woman as a picture and/or mirror of man — as he creates and loves her — gives an reversed image of him : she, a form of the "other", reveals in what is said of her the desire of "one" (man) as the desire to be both the one and the other (sex), the desire for "Whole"-ness, for "One"-ness. Several Freudian texts unambiguously mark the sexualisation of desire, desire as a male principle. What is shown here, with these texts, are the places and articulations of the one and the other sex in the dynamics of desire.

Le courage de ne garder aucune question sur le cœur, c'est cela qui fait le philosophe. Il doit être tel l'Oedipe de Sophocle qui, cherchant l'éclaircissement de son propre terrible destin, poursuit sans trêve son enquête alors même qu'il commence à entrevoir que des réponses résultera pour lui le plus horrible. Mais il se trouve que la plupart des hommes portent en eux une Jocaste qui, au nom de tous les dieux, supplie Oedipe de ne pas poursuivre sa recherche : et ils lui cèdent, et c'est

pourquoi la philosophie en est encore
au point où elle en est.

A. Schopenhauer (extrait d'une lettre à
Goethe cité par C. Stein dans *La mort
d'Oedipe*)¹.

Un jour, peut-être une nuit, l'autre-femme lut dans le
discours amoureux de l'autre-homme :

« JE M'AIME QUAND TU DIS QUE TU M'AIMES »

Cet énoncé présente mon texte/lecture. Un sous-titre :

Le désir de l'un — inscrit sur l'autre-femme — pour l'Un.

Parvenu à la connaissance, on ne peut plus ni bien haïr ni
bien aimer ; on demeure par delà la haine et l'amour. On s'est
livré à l'investigation au lieu d'aimer (. . .) on s'est livré à l'in-
vestigation au lieu d'agir, de créer.²

Ainsi, aimer, haïr c'est créer . . . l'objet d'amour, non le
connaître.

« Je » (la Loi) aime « moi » quand « tu » (l'autre-femme)
dit que « Tu » (le Manque/écho de « je ») m'aime.

Que le même corps/même signifiant « tu » se lise à la fois
sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé, fait que la Loi m'aime,
me hait, fait que « tu » dis-paraît sous la forme du Manque/
écho de « je ». Que tu dises que tu m'aimes et j'entends que
c'est « Tu » qui m'aime par toi qui le dis. Tu es à la fois un
autre corps-parlant et cet autre nécessaire à « je » marque signi-
fiante de cette Loi (dite *la* Loi) qui fait de toi la bouche de mon
désir, cette loi qui fait que — par toi qui le dis — je m'aime.

Quand tu dis que c'est toi qui m'aimes, me hais (me crées ?),
ce n'est pas toi que j'entends m'aimer, me haïr, me créer objet
d'amour mais la Loi. Pourtant, si tu ne dis ce que tu dis, la Loi
ni ne me hait, ni ne m'aime, ni ne me crée.

Je ne t'aurai pas aimé moi qui, cette nuit (ou ce jour),
aurai cherché à entendre ce que tu avais entendu de moi, moi
qui aurai cherché à te connaître.

1. Denoël/Gonthier, 1977, p. 22.

2. Sigmund Freud, *Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1927, p. 27.

Le texte freudien met en scène deux créations, deux objets d'amour ? La Loi et le Manque plus un narrateur de l'Un et l'Autre, le « Moi ». Le Tout de la représentation est supporté par les planches (la scène au sens matériel du terme).

Dramatique à quatre termes dont :

- deux personnages, la Loi et le Manque,
- un narrateur, le Moi qui s'oublie dans les précédents,
- un autre sur lequel se joue la pièce, les planches lieu d'inscription.

Si toute représentation produit, prescrit des effets d'identification, lesquels parmi nous, spectatrices, spectateurs, vont s'identifier aux planches ?

Dans le texte freudien — encore — deux événements sont dits générateurs de théories/constructions, deux événements : la naissance et la mort créées objets d'amour et/ou de haine, deux pulsions.

I. LA NAISSANCE-ÉVÉNEMENT, GÉNÉRATRICE DE LA THÉORIE/ CONSTRUCTION DE LA DIFFÉRENCE . . . SEXUELLE.

Pour l'enfant, qui est dans ce premier cas le « sujet » théorisant, « le premier problème qui le préoccupe (. . .) n'est pas de savoir en quoi consiste la différence des sexes, mais la grande énigme : d'où viennent les enfants ? »³ C'est donc à partir d'une question sur l'origine — à être ou à maîtriser — que va s'élaborer la première théorie sexuelle, celle qui justement porte sur la (non) différence sexuelle, savoir : un même sexe — mâle — chez tous. « Les petits garçons ne mettent pas en doute que toutes les personnes qu'ils rencontrent ont un appareil génital semblable au leur ; ils ne leur est pas possible de concilier l'absence de cet organe avec l'idée qu'ils se font d'autrui (. . .) ils maintiennent même avec ténacité cette conviction, la défendent contre les *faits* contradictoires que l'observation ne tarde pas à leur révéler (. . .) »⁴. Ayant appris que les enfants ont pour lieu d'origine le corps de la mère-femme, le jeune théoricien va « construire/théoriser » ce corps comme corps masculin, il va

3. Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962, p. 91.

4. *Ibid.*, p. 92. L'italique est de nous.

faire d'elle un *semblable* mais porteur d'enfant, un « homme-maternisé ».

Lorsque l'empiricité du corps de l'autre-femme se fera insistante, ne pouvant renoncer à sa place de référent, il le dira, ce corps, toujours semblable au sien mais cette fois en manque de pénis ; l'autre-femme sera construite « homme-en manque de pénis », homme châtré, blessé, homme manqué. Cet autre corps sera lui toujours mais dans l'absence, le manque, un autre étrange, à la fois familier et inquiétant. De l'autre-femme, le jeune théoricien conservera deux images : « l'homme-maternisé » et « l'homme-sans pénis » ; lui à la fois « l'un et l'autre » et lui en « manque-de l'un » : son même.

Devant le sexe de la mère lu comme manque de pénis, le jeune théoricien va « vivre » sa division.

C'est du lieu de cette expérience que le texte freudien introduit la division du sujet ou plus justement l'avènement du sujet comme sujet-divisé, sujet-parlant/théorisant. Regardant le corps de l'autre-femme, le jeune théoricien construit la différence négative et son désir comme désir de « lui-même » : à la fois l'un et l'autre-corps sexué qu'il se représente : « homme-sous les traits d'une femme », son objet d'amour. Il construit son désir comme nostalgie, première personne du futur antérieur : « j'aurai été ce tableau-miroir de moi-même qui est aussi mon ad-venir ». Mais, la beauté de « lui-même » s'effacera sous le Manque, signifiant de sa deuxième théorisation.

Le Manque *sur* l'autre-femme — son semblable — sera la marque/trace de ce qu'il aura été : le Tout — l'un dans l'apparence de l'autre — qui est aussi la forme-objet de son désir. Par (dans ?) l'autre-femme il cherchera la possibilité d'être Tout et ne rencontrera que le Manque. Il la voudra faire Tout(e)-miroir de lui-même et, la regardant, il ne verra que le manque de lui, son négatif. Voulant retrouver l'Autre (ce qu'il aura été) il ne trouvera que le même, son manque, sa castration.

Modèle de son devenir originaire, « lui »-sous les traits d'une femme est dit le modèle de la beauté et . . . du Diable.

Deux textes freudiens mettent en scène cette double représentation de son désir — le désir ? —, deux textes qui opposent l'une et l'autre des figures de son objet d'amour/haine.

Dans *Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910), le texte justifie l'art de Léonard par la fixation de ce dernier à sa représentation de la mère-toute c'est-à-dire ayant à la fois les attributs féminins, les seins, et l'attribut masculin, le pénis-en érection.

Le souvenir est le suivant : « (. . .) étant encore au berceau, un vautour vint à moi, m'ouvrit la bouche avec sa queue et plusieurs fois me frappa avec cette queue entre les lèvres »⁵. Le pivot de l'interprétation est le vautour : « (. . .) divinité maternelle dotée par les Égyptiens d'un phallus ; son corps, que les seins caractérisent comme féminin, portait aussi un membre viril en état d'érection (. . .) »⁶. Le vautour léonardesque n'est qu'un être « andro-gyne », sa mère. Compte tenu des théories infantiles déjà décrites, le vautour du souvenir (du fantasme), est un homme au pénis en érection avec les attributs d'une femme, et, Léonard au berceau, un homme castré : l'autre-femme, recevant par la bouche ce qui va le faire être cet être-tout. Condensation des deux théories précédentes, le fantasme de Léonard est la représentation du désir d'être le « Tout-primitif » . . . à venir : Léonard se dit en manque . . . du Tout et désire, par contiguïté directe, le devenir. Les femmes qu'il va peindre ne seront que des exemplaires de ce qu'il veut être, à la fois l'un et l'autre. Le mystérieux sourire et l'étrange regard de Mona Lisa ne seront que les traces/marques de son appartenance au Tout, un pénis érigé caché sous le sourire/regard d'une « femme » : le Phallus.

« La Joconde, l'idéal féminin de Léonard enfin rencontré (. . .) Mona Lisa, représentation où Léonard s'est rencontré lui-même »⁷. Cette forme-objet de son désir se laissera deviner — encore — dans la représentation de beaux « jeunes gens d'une délicatesse féminine, aux formes efféminées », l'une et l'autre des figures donnant à voir l'un et l'autre simultanément, donnant à voir le Tout de la puissance :

Ils (les beaux jeunes gens) ne baissent pas les yeux, mais nous regardent d'un regard mystérieusement vainqueur, comme s'ils connaissaient un grand triomphe de bonheur que l'on doit taire. (. . .) Une telle fusion bienheureuse de l'être mâle avec

5. *Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 49.

6. *Ibid.*, p. 69.

7. *Ibid.*, p. 102.

l'être femelle, figure la réalisation des désirs de l'enfant autrefois fasciné par la mère.⁸

Être à la fois l'un et l'autre corps-séxué, tel est le désir originaire et à venir sans cesse du jeune théoricien. Sa production artistique (ou scientifique ?) sera la re-présentation de cet être — l'Être —, miroir de lui-même.

Mais, hélas, une telle fusion va aussi se dire le Diable, le monstre, l'« ab-ject ». Un texte freudien de 1923, *Une névrose démoniaque au XVII^e S.*⁹, offre au regard de tous les attributs du Diable : l'histoire est celle d'un peintre du nom de Christophe Haitzmann, lequel aurait contracté un double pacte avec le Diable. Il s'engage, dans un premier temps, à se considérer comme le fils du Diable pendant neuf ans et, dans un deuxième temps, à lui appartenir entièrement après sa mort.

Dans la rencontre de Haitzmann avec le Diable, ce dernier, après s'être présenté comme un honorable bourgeois, apparaît nu, difforme avec deux mamelles de femme. Or, le Diable, le texte nous le rappelle, est principe mâle, il est la représentation du père, mais pas n'importe quel père : Maître de l'enfer il est mâle, même plus que mâle, avec des cornes, une queue et un grand pénis-serpent ; il est semblable au père de la « horde primitive », le père ancestral tel qu'un autre texte freudien le présente (*Totem et tabou*, chapitre IV). Or, ce père, premier père, père-originaire, outre sa violence fondamentale, est maître de toutes les femmes : rapport de maîtrise par contiguïté directe, il est père/maître par elles. Ce père plus que mâle (maître et violent) est la représentation du mâle dans un *rapport* — corporel — avec des (une) femmes-mères et filles indifférenciées. Maître d'elles, le Père, père originaire, s'offre dans la forme-objet de l'un et l'autre (corps séxué) mais, par conjonction et non fusion. Le Diable, s'il fait signe vers le père ancestral par sa maîtrise de l'autre-sexe, ne donne à voir qu'un corps-fusion de deux. Andro-gyne monstrueux, il donne à voir simultanément « la femme » et « la mère » (l'*andre* sous les traits de la *parthénos* ?).

8. *Ibid.*, p. 111.

9. Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1933.

Première figure : la femme.

À partir de la deuxième théorie sexuelle qui fait du corps de l'autre-femme un corps castré/blessé, l'enfant mâle, de peur de perdre à son tour l'organe qui lui est si cher, va se soumettre au père-maître, c'est-à-dire adopter une « attitude féminine » : afin de ne pas être castré par le père, il se castré lui-même ; de cette position dite « féminine » va naître (sic) chez l'enfant mâle, un « fantasme de grossesse ».

Il n'y a peut-être pas, dans les constatations psychanalytiques sur la vie psychique de l'enfant, de partie qui semble, à un adulte normal, aussi déplaisante et aussi incroyable que l'attitude féminine du petit garçon envers le père et le fantasme de grossesse qui en découle.

(répugnance à la castration et/ou à l'attitude féminine ?)

Le rejet de l'attitude féminine est ainsi la conséquence de la lutte contre la castration, et il trouve (. . .) sa plus forte expression dans le fantasme contraire : châtrer le père lui-même, faire de lui une femme¹⁰.

Ainsi, le Diable, nous dit le texte, est la représentation du père châtré — le long pénis-serpent n'est pas l'équivalent de l'érection du vautour léonardesque mais la représentation de « la femme » : l'en plus représente l'en moins.

Deuxième figure : la mère.

Les seins développés (du Diable) sont *la marque positive du sexe de la mère*, à une époque où l'enfant ne connaît pas encore *le caractère négatif de la femme*, l'absence de pénis¹¹.

D'un côté le monstre, l'abject : le sexe de la femme, de l'autre le sexe de la mère — deux dans un — se disant l'Un : les traits d'une femme sous lesquels se cache le pénis à l'impossible détumescence ; cela s'est déjà écrit/construit lors de la première théorisation : modèle du corps-sexe, perfection de l'Androgyne, cause de l'esthétique de Léonard . . . la beauté du Diable.

Dans le jeu des représentations, deux miroirs-sexes vont fasciner le sujet-de la théorie : le Tout-du sexe et le Manque,

10. *Ibid.*, p. 233, 234.

11. *Ibid.* L'italique est de nous.

les deux sous les traits d'une femme. Le pénis, quant à lui, de n'être signifié que par son manque, son absence . . . de détumescence (toujours voilée), manque à être . . . vu, demeurera organe.

Dans le regard de l'autre-homme, reflet du miroir/tableau qu'elle est *pour* lui, l'autre-femme ne verra que le Tout-du sexe qu'il veut être : qu'il désire . . . avoir été, et/ou le manque-blessure de « lui-même ». Dans l'autre-homme, elle ne verra que le Tout-du sexe toujours déjà perdu, toujours déjà objet de désir et le Manque (blessure) représentation de ce désir, sa forme-objet. Elle *le* verra tel qu'il se dit en la disant mais ne se verra pas. Elle ne *se* verra pas mais agira le désir de « lui » en proposant ce que justement il ne veut pas : elle lui proposera « elle » — les traits d'une femme —, elle donnera ce qu'elle n'a pas — *son* corps-apparence — pour qu'enfin il puisse être (s'être) Tout.

Il le prendra ce corps-apparence en autant que le don d'elle à lui ne se signifiera pas ; il se l'appropriera dans le silence de son désir à elle, toute parole désirante — d'elle — ne pouvant que le renvoyer au manque (son manque) qu'il a construit . . . signe de son désir d'être le Tout-du sexe, soit le Tout-de la reproduction.

Ce dont le jeune théoricien veut faire l'économie est l'*indispensable* rencontre de l'autre-femme sexe pour sa re-production, production de lui-même.

Elle, toujours interpellée à être ce qui n'est pas là, effacée dans le silence de son désir (de rencontre/contact), femme absente, sans sens par le désir de « lui », elle se dira, croira « ab-ject », répétera son manque, son pas-tout ou l'agira dans le silence « équivalence de la mort », ce manque qui n'est pas le sien mais le désir de l'autre-homme : « lui » qui la *veut savoir* dans le manque et la *veut voir* dans le Tout-du sexe. « Lui » qui écrit son désir comme désir d'être . . . l'Être autoreproducteur de soi-même. Désir qui va s'écrire sur un autre événement : La mort — du corps — génératrice de l'esprit.

II. LA « MORT », LIEU D'ÉMERGENCE DE L'« ESPRIT/LOI ».

— Origine et conséquences du totémisme et de la loi de l'interdit de l'inceste.

Si les théories précédentes se lisaient théories du corps-sexe, celle issue de la mort-événement — dite « première théorisation » — va s'écrire théorie d'elle-même : théorie de l'Esprit-producteur de Toute théorie.

De sa rencontre fortuite avec la mort, l'homme va construire la première théorisation : celle des « âmes (esprits) indépendantes des corps » productrices par eux de théories/représentations d'elles-mêmes, modèle de l'auto-reproduction.

Dieu (le père-mort) avait pris la résolution de le châtrer,
d'user de lui comme d'une femme et d'engendrer par lui des
hommes nouveaux de l'essence des Schreber,¹²

telle est la pratique du principe mise ici en scène par le Président de la Haute Court de Saxe dans la forme-objet du désir de soumission du fils au père-mort/Esprit, telle est la représentation (modèle) de la nécessaire reproduction du Père/Esprit par le fils, de la nécessaire « andro-génèse ».

Le *contenu* de la première théorisation se dit origine et première théorie, se dit réflexivement : il dit que *ce* qu'il dit (fait) est identique à dire, faire, théoriser. Mais, que dit-il ?

Le mythe de la Horde Primitive

Un père violent, possédant toutes les femmes, chasse les fils afin de rester maître des femmes.

Un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et dévoré le père (. . .). L'aïeul violent était certainement le modèle envié et redouté de chacun des membres de cette association fraternelle. Or, par l'acte de l'absorption, ils réalisaient leur identification avec lui, *s'approprièrent* chacun une partie de sa *force* (. . .). Après l'avoir supprimé, après avoir assouvi leur haine et réalisé leur identification avec lui (. . .) le mort devenait plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant. Ce que le père avait empêché autrefois (. . .) les fils se le défendaient à présent eux-mêmes (. . .) ils désavouaient leur acte, en interdisant la mise à mort du totem, substitut du père, et ils renonçaient à cueillir les fruits de ces actes, en refusant d'avoir des rapports sexuels avec les femmes qu'ils avaient *libérées*. C'est ainsi que le « sen-

12. *Ibid.*, p. 234. L'italique est de nous.

timent de culpabilité » du fils a engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme qui, pour cette raison devait se confondre avec les deux désirs réprimés du « complexe d'Oedipe » (. . .). L'interdiction de l'inceste avait une grande *importance pratique*. Le besoin sexuel, loin d'unir les hommes, les divise. Si les frères étaient associés, tant qu'il s'agissait de supprimer le père, ils devenaient rivaux, dès qu'il s'agissait de s'emparer des femmes. Chacun aurait voulu, à l'exemple du père les avoir toutes à lui, et la lutte générale qui en serait résultée aurait amené la ruine de la société (. . .) Aussi les frères, s'ils voulaient vivre ensemble, n'avaient-ils qu'un seul parti à prendre : instituer l'interdiction de l'inceste, par laquelle ils renonçaient tous à la possession des femmes convoitées, alors que *c'était principalement pour s'assurer cette possession qu'ils avaient tué le père*. Ils sauvèrent ainsi l'organisation qui les avait rendus forts et qui reposait peut-être sur des sentiments et des pratiques homosexuels.¹³

Le contenu de la théorie originale est le procès de production de la Loi (de l'interdit de l'inceste) ou : comment vint aux hommes l'idée de la Loi, sous quelle forme, dans quel contexte fut-elle créée, quelle est sa fonction ? En un mot, le contenu se dit cause de la Loi et, par elle, cause de la civilisation.

Reprenons la mise en scène de la Loi :

1 - Le décor est le suivant : un père violent, maître de toutes les femmes, chasse les fils-frères pour rester le Maître. Il crée, par ce geste, le dehors occupé par les fils-frères, et le dedans, opposé au premier, son lieu, lieu de la Maîtrise (des femmes) et lieu des femmes soumises au Père-Maître.

2 - L'action est le crime et la « dévoration » du père, son lieu celui de la Maîtrise et son mobile l'appropriation des femmes.

Au dehors, lieu de l'exclusion des fils-frères, ces derniers s'organisent . . . en meurtriers : lieu sans femmes, ils ont (peut-être) des sentiments et des pratiques homosexuels, cause de leur force.

Dedans, les fils-frères tuent le Père, libérant, par ce geste, les femmes, et dévorent le Père afin de s'approprier sa force . . . virile et/ou de Père. Ils « s'id-entifient » à lui.

13. Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot 1977, p. 165. L'italique est de nous.

Dans cette scène, par cet acte, les fils-frères sont devenus des pères et des pairs, et les femmes (toujours indifférenciées) sont libres . . . pour l'appropriation par un autre Maître, libres par et pour les fils-frères. Chacun des fils-frères devenu aussi violent que le Père est en mesure de s'approprier toutes les femmes et donc de tuer tous les autres Pères. Aussi, pour éviter la « ruine de l'organisation qui les avait rendus forts » (que les femmes restent sans Maître ?) ils créent la Loi — de l'interdit de l'inceste —, créent l'« exo-gamie » : les femmes sont interdites dedans mais prescrites objet d'appropriation au dehors. Ils placent — ce faisant — l'objet d'appropriation au lieu qui les avait rendus forts : l'ailleurs/l'exclusion ; lieu, ne l'oublions pas, d'où viennent les meurtriers — l'autre lieu. Ils font de la volonté du Père (être le Maître des femmes) la Loi, ils donnent au Père-mort la force qu'il n'avait pas vivant : la force de Loi et, par ce don, se soumettent au Père-Loi, se soumettent à la Loi-du Père qu'ils viennent de créer. Ils font de lui leur Maître et d'eux ses sujets (attributs ?). Ils se disent — se créent — sujets du Maître-Père, semblables aux « femmes antérieures » (femmes d'avant le meurtre).

3 - Place et fonction de l'un et l'autre corps-sexué dans l'acte civilisateur. Dans cette scène, moment de la création de la Loi, les femmes deviennent semblables aux fils-frères antérieurs et ces derniers aux femmes antérieures : les femmes de la libération sont dites sans maître (dedans) et meurtrières par l'autre lieu (au dehors), et, les hommes, sujets du Père.

Si le rapport des fils-frères au Maître-Père est le même que celui des femmes antérieures, rapport de soumission, les termes en sont changés : dans un cas, des corps-femmes soumis à un Maître-vivant, dans l'autre, des corps-hommes se soumettant à un Maître-Père mort — la Loi —. Dans un cas, un participe passé, dans l'autre, un participe présent qui se donne comme passé : comme « toujours déjà ».

Mais, il y a plus dans ce geste fondateur. En faisant, disant la volonté du Père la Loi — de l'interdit de l'inceste —, les fils-frères re-connaissent au Père-(mort) la propriété des femmes et de la Loi. Les femmes et la Loi : les deux attributs du Maître-Père représentés par la Loi seule . . . matrice/femme de toute

les théorisations et/ou organisations sociales et, théorie elle-même, la Théorie.

Qu'elle soit théorie/procès est cela même qui doit s'effacer, se refouler, tout comme doivent disparaître les femmes-attribut du Père, c'est-à-dire la spécificité du rapport de l'un et l'autre corps, de l'un et l'autre sexe. Si « les femmes » s'entend comme attribut de l'autre-(corps) homme, objet d'envie (d'être) des fils-frères, c'est lire leur qualité en tant que qualité du père-autre homme (père antérieur), leur qualité antérieure. C'est lire la pré-histoire du rapport de l'un et l'autre corps-sexué sous la forme de : un homme-violent (qualité interne) avec . . . à lui « les femmes » (qualité externe).

Les femmes : une des deux qualités de l'homme. Telle est (écrite) par l'histoire, leur pré-histoire, leur « avoir été », la forme-objet — construit par lui pour lui — de leur désir.

Ce contenu est à la fois posé et nié par celui constitutif de l'Histoire : meurtre et dévoration du Père par les fils-frères, cause de la Loi (de l'interdit de l'inceste) créatrice de civilisation, de théories de/sur l'autre-nature. Contenu demeuré sous le voile des femmes — en manque de maître et des fils-frères reproducteurs du Discours, du Devoir-être, de la première organisation sociale — première pratique théorique.

La Loi (de l'interdit de l'inceste), Loi-du Père, produit les fils-attribut du Maître-Père, corps-parlant la Loi, producteurs de théories, et, « les femmes », indispensables (mais non nécessaires) à la reproduction du corps-parlant.

Les femmes sont dites à la fois : a) qualité de l'homme-(père) antérieur ; b) libres — en manque de Maître, prédicat sans sujet (!) ; c) objet d'appropriation des fils-frères Maître de la théorie et, en tant que telles, « chose » dangereuse (lieu de l'autre, de l'exclusion), mortifère, réceptacle, lieu de passage du corps (fils) parlant reproducteur de la Loi (producteur qui se dit reproducteur, effaçant par ce geste, ce procès, le meurtre cause de la Loi et le mobile du meurtre : l'appropriation des femmes).

Pour les fils-frères, la « noce » (-*gamie*) sera — toujours déjà — rencontre avec le danger, la mort ; sera toujours déjà

appropriation du meurtrier-indispensable à la reproduction du « même ».

Pour les femmes, la « noce » sera soumission à un maître dont elles attendront d'être l'attribut : modèle de la contiguïté directe, modèle du rapport sexuel (le « rapport sexuel », comme l'écrit Lacan, à ce titre, n'existe pas)¹⁴. Elles attendront l'impossible, puisque pour l'autre-homme, l'attribut est ce qu'elles ne sont pas : « Lui » corps-(fils) parlant la Loi/théorie. Leur identité sera écrite « elles » : accumulation anarchique de toutes les représentations de l'autre-femme produites par les fils-frères théoriciens auxquelles s'ajoute le « désir » d'être . . . l'attribut, d'être fils — frères à la place des fils — nouvelle écriture sur elles, par eux, de leur désir, forme-objet (moderne) de leur désir inscrit par eux, pour elles : l'envie du pénis-(phallus) ; être à leur place, porteur de la Loi, d'être ce qu'ils disent avoir été : envieux de la place de l'autre (advenu Autre) et, de ce fait, meurtriers. Re-présentation qui fait qu'une femme ne pourra se croire — encore . . . attribut-qualité du Père qu'à n'être pas une femme mais un fils (sous les traits d'une femme) ; re-présentation qui, comme la Loi dont elle est issue, condamne et prescrit à la fois : condamne l'autre-femme à *n'être pas* ce qui pourtant doit être . . . un fils reproducteur de la Loi du Père — représentation du Tout — mais, lieu de passage de ce dernier. Vieux rêve d'engendrement du mâle par le mâle dans un contenant approprié :

Ce n'est pas la mère dont on peut dire qu'elle enfante l'enfant : elle n'est que la nourrice du germe en elle semé. Celui qui enfante, c'est l'homme qui la féconde ; elle, comme étrangère, sauvegarde la jeune pousse.¹⁵

Le « drame » des fils-frères se lit dans les termes suivants : l'autre-homme condamné à *n'être pas* ce qui pourtant doit être . . . l'Être-absolu, la Loi-identique au Père, la Loi auto-génératrice, ce que — justement — elle n'est pas puisqu'il est condamné, par elle (qu'il a créée) à être son re-producteur. Re-producteur du manque de la Loi du fait d'avoir à la re-dire, il se doit de la dire souveraine, sans rapport à lui, se doit de

14. Jacques Lacan, *Séminaire XX*, Paris, Seuil, 1975.

15. *Euménides*, 658, 661, cité par Nicole Loraux dans *Les enfants d'Athéna*, Paris, Maspéro, 1981, p. 129.

s'oublier. Ce que les fils-frères jouent sur la scène du Père-Loi, ils le font jouer, par les femmes, sur la leur.

Dans cette histoire — l'Histoire — où j'entends dire les femmes par les fils, il est aussi entendu que les fils-frères sont dits : ils sont dits se disant l'un-l'autre, se disant « je » disant l'autre-femme « écho » de « je », ils sont dits se disant meurtriers, voleurs de place, impuissants à être Souverain : sans rapport (sexuel) à l'autre-femme.

Désir de l'andro-gyne sous la forme-objet d'amour de l'andro-génèse ; désir de l'impossible joué cette fois sur le théâtre de l'Esprit-(théorie) Loi — telle est la double entente du Désir (de « lui ») : désir d'*être* la beauté (son modèle) et désir d'*avoir* le pouvoir re-producteur, deux créations du rapport . . . à l'autre-femme.

Elle, attendant de lui un Maître-Père qui la reconnaisse . . . son attribut/qualité, Lui cherchant par elle à se reproduire Tout — c'est-à-dire sans elle, niant ce qu'elle justement elle attend — telle se lit/écrit la « rencontre » de l'un et l'autre-corps sexué, rencontre prescrite impossible par l'un pour l'Un . . . sur l'autre-corps.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Les loteries nationales : une exploitation malheureuse?

Pierre Desjardins

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203279ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203279ar>

[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

Desjardins, P. (1985). Les loteries nationales : une exploitation malheureuse? *Philosophiques*, 12 (1), 191–196. <https://doi.org/10.7202/203279ar>

INTERVENTION

LES LOTERIES NATIONALES : UNE EXPLOITATION MALHEUREUSE ?

par Pierre Desjardins

L'étude du phénomène des loteries peut être un terrain fécond pour la critique de l'idéal d'une société et du genre de vie qu'elle propose à ses citoyens. Plus particulièrement au Québec, la place du marché des loteries a pris dernièrement une grande expansion. L'ensemble du volume des ventes connaît un essor fulgurant et, dans tout cela, l'État reste le principal bénéficiaire. Aussi je poserai deux questions essentielles :

1 - D'où les loteries, comme phénomène social contemporain des pays industrialisés, tiennent-elles cette grande popularité ?

2 - Est-ce néfaste pour la population, et, si oui, existe-t-il une panacée ou du moins, un remède ?

Pour répondre à la première question, je voudrais, en me référant à Marcuse¹, expliquer comment les loteries font partie intégrante du système socio-économique dans lequel nous évoluons. Posons la question : quelle est l'image du bonheur pour un citoyen d'aujourd'hui ? Vivre dans l'amour des autres ? . . . Aspirer à un monde de partage et d'équité ? En raison du genre de vie que la société technologique propose, peu voient encore là un sujet de préoccupation majeure². Optimiser ses aptitudes personnelles pour parvenir à un développement culturel supérieur ? J'en doute, car avec l'avènement de la culture de masse,

1. Herbert Marcuse *L'Homme Unidimensionnel*, Éditions de Minuit, Paris, 1968, 312 pages.

2. *Ibid.*, p. 277 à 300.

la dimension personnelle de la culture est presque disparue, c'est ce que Marcuse explique comme étant le phénomène d'assimilation culturelle des masses³. À moins que ce soit tout bonnement arriver au paradis à la fin de ses jours . . . Mais, à ce sujet, je vous rappelle qu'il y a déjà eu un pari de fait, un pari que Blaise Pascal s'est d'ailleurs empressé, je crois, de gagner . . ., du moins espérons-le pour lui. Non, soyons sérieux. L'idéal de la population est beaucoup moins idyllique que cela, et il se résume en un mot : « consommation ». Quoi de plus exaltant pour un citoyen de classe moyenne que de passer un après-midi de congé dans un grand centre commercial à s'acheter à peu près n'importe quoi, ou peut-être même rien du tout ?

Chez le citoyen de classe moyenne, l'état d'euphorie particulier qu'un après-midi de magasinage procure, s'explique en ce que, dans sa vie, cette expérience contraste avec l'ennui et la monotonie d'un travail banal et routinier exigé par le « devoir-produire » oppressant des sociétés technologiques, un « devoir-produire » absolu à travers lequel peu ou pas d'individus peuvent trouver une valorisation personnelle. Et c'est en ce sens que la possession soudaine d'un ou de plusieurs millions de dollars, par le truchement d'un boulier, fait des citoyens heureux, parce qu'aptés au bonheur total : le bonheur qu'ils auront de pouvoir enfin se payer une surconsommation à l'infini. Mais attention, l'investissement d'un ou cinq dollars dans une loterie ne signifie pas nécessairement pour les consommateurs qu'ils ont l'illusoire certitude de gagner le gros lot : ce que ce billet de loterie leur procure, à travers le rêve, c'est la sensation passionnée de participer au monde du « plaisir de la consommation », et il leur donne surtout l'assurance et le réconfort du « tu peux encore » nécessaire pour affronter l'ennuyeuse platitude de leur vie monotone de petits travailleurs.

Nous retrouvons le même phénomène dans le système des cartes de crédit : quoi de plus valorisant pour un citoyen ordinaire que d'en exhiber toute une ribambelle ? Ici encore, c'est l'accroissement du niveau virtuel d'achat qu'elle offre à son détenteur qui est significatif, car il faut comprendre que, lorsque dans une société de production comme la nôtre, la satisfaction

3. *Ibid.*, p. 89 à 105.

des besoins matériels devient prétexte à la valorisation des individus, la surmultiplication de ces besoins et leur satisfaction, même imaginaire, devient essentielle pour maintenir en place les idéaux proposés. Si la société a transformé le citoyen en consommateur, nous n'avons donc pas à nous surprendre, je crois, qu'il aspire à son pendant le plus élevé, la surconsommation, et c'est précisément cette tendance que lui permet d'actualiser mentalement un billet de loterie.

Il est d'ailleurs amusant de remarquer que, d'un point de vue psychologique, le parieur considère inconsciemment, qu'en achetant un billet, il a autant de chances de gagner le gros lot que de ne pas le gagner . . . Car, de la même façon que celui qui magasine a l'excitante impression que toute cette marchandise est presque à lui parce qu'à sa portée, celui qui parie a déjà le sentiment que le gros lot est à lui, du moins jusqu'au prochain tirage. Cette sorte de jouissance individuelle justifie à elle seule l'achat du billet ; ce qui motive alors, c'est la participation à un enjeu, un enjeu socio-culturel qui dépasse de beaucoup le simple enjeu matériel du montant en argent du gros lot.

Du reste, il serait aussi intéressant de noter que cette facilité pour chaque citoyen, pauvre ou riche, d'acheter un billet de loterie, et partant de devenir millionnaire, est une des tentatives les plus réussies du système actuel de réduire artificiellement les différences de classes : cela tient à la possibilité d'identification de « monsieur tout le monde » au gagnant, puisque son seul mérite, en somme, se résume à être tombé sur les « bons » numéros, ce qui peut finalement arriver à n'importe qui, quel que soit son rang social, et ne relève d'aucune capacité personnelle particulière. C'est ce phénomène d'identification qui explique par exemple la réaction caractéristique du parieur lorsque, au tirage, tout excité, il s'efforce de trouver une ressemblance quelconque, même fort lointaine, entre sa combinaison perdante et celle du gagnant ; fièrement, il constatera probablement qu'il n'était pas si loin que ça de l'emporter aussi, ce qui pour lui constitue un gage d'avenir et un signe du ciel qu'il faut encore recommencer ; et, s'il a l'heureux privilège de remporter un dix ou un vingt-cinq dollars, ce sera pour lui une gratification sans précédent et tout un honneur, et il se fera un devoir de réinvestir cette somme dans les loteries.

Ayant établi que les loteries, parce que correspondant aux nouveaux modèles établis, constituent un mal nécessaire du système en place, et cela, bien avant son appropriation par l'État, on peut aborder maintenant la deuxième question : peut-on remédier à la situation, et, si oui, de quelle façon ? Avant de répondre, je ferai d'abord une remarque : dans leur développement, les modes de production ne sont plus aujourd'hui guidés directement par l'État, mais bien par les grandes sociétés productrices, et, en ce sens, je ne crois pas que l'État puisse s'intercaler directement entre ce qui est devenu ce désir incontrôlé de nouveaux besoins du citoyen et les exigences économiques de ces dites sociétés, et cela même si ces besoins sont la plupart du temps « faux » et vont à l'encontre du développement des individus. On voit mal par exemple un gouvernement proposer une réduction de la consommation : rappelons-nous toute l'impopularité des « mesures Trudeau », mesures qui pourtant ne se voulaient que transitoires. En ce sens, l'interdiction pure et simple des loteries par l'État, mesure qui, à prime abord, peut sembler la plus simple à prendre, reste dans les faits irréaliste et dangereuse, le monde interlope s'accaparant alors allègrement, à la place de l'État, de ce marché tout cuit d'avance.

Cette remarque faite, il demeure cependant très pertinent de se demander si l'État a le droit de promouvoir exagérément ce marché, au détriment d'une qualité de vie qui en est déjà passablement affectée, et cela, dans le seul but de garnir ses coffres. Car, au train où vont les choses actuellement, on pourrait presque qualifier le gouvernement de « marchand de rêves ». C'est du moins l'image qu'il projette selon moi à travers sa gérance de Loto-Québec, une entreprise d'état qui fonctionne exactement comme une entreprise privée, c'est-à-dire en maximisant ses ventes sans se soucier des conséquences socio-culturelles et en utilisant toute la quincaillerie habituelle d'une entreprise privée : marketing, publicité, diversification de la production. C'est un des organismes d'État qui fonctionne le mieux actuellement au Québec : il a réussi à mettre sur le marché un produit beau, attrayant, coloré, entièrement informatisé, à la portée de toutes les bourses, et sous cinq marques différentes (huit si l'on considère les loteries inter-provinciales). Qu'est-ce qu'un consommateur peut espérer de mieux ? . . . Sa marque de

bière ? . . . Oui, sans doute, car, disons-le tout de suite, du simple point de vue des probabilités mathématiques, la loterie nationale reste pour le consommateur un bien mauvais achat : la somme des gains possibles pour les parieurs n'égale même pas la moitié du total des sommes qu'ils misent, le gouvernement s'arrogeant ici goulûment un 40% de profit net (en plus des frais d'exploitation de 15%), un taux qui se rapproche beaucoup plus du taux d'un usurier que de celui d'un bon administrateur de compagnie. À ce propos, rappelons-nous qu'en 1976, le maire Drapeau avait au moins eu l'honnêteté d'identifier clairement son produit : « taxe volontaire olympique » ; aujourd'hui tout est mis en œuvre pour masquer cette réalité.

L'utilisation de la publicité par Loto-Québec à cet égard m'apparaît particulièrement odieuse. Rappelons que dans une société comme la nôtre, ce ne sont pas tellement les besoins réels qui justifient la production de nouveaux produits, mais plutôt les besoins que l'on crée souvent de toutes pièces par le biais de la publicité ; ainsi, au moment où le nouveau produit fait son apparition sur le marché, le consommateur a déjà été conditionné à son besoins par la publicité. Qu'une entreprise privée utilise ce moyen me semble, dans le contexte actuel, « normal », pour survivre et s'assurer une part du marché ; mais, est-il acceptable qu'une entreprise d'État comme Loto-Québec, qui détient le monopole des jeux de hasard (c'est-à-dire le monopole sur un produit dont le besoin est déjà inhérent au comportement même des citoyens), utilise le même procédé ? Mettons-nous du côté d'un consommateur moyen : qu'est-ce, pour lui, que dix dollars investis en loteries par semaine ? Cela peut représenter 2% de son salaire ; avez-vous cependant déjà calculé ce que cela peut représenter pour celui qui est au salaire minimum ? Plus de 6%, ce qui est déjà une proportion considérable de son budget. Maintenant, par une publicité massive, on va réussir à doubler ou à tripler ce pourcentage, en faisant miroiter, aux yeux des gens mal nantis, un monde de plaisir et d'aisance, un monde auquel ceux qui sont démunis n'ont de toute façon aucun autre accès possible que celui ménagé par le gain magique . . . Voilà, à mon avis, ce qui frise l'indécence pour un gouvernement qui se veut respectueux de tous ses citoyens . . .

Et ne nous y trompons point : ce n'est pas, comme l'a suggéré Rueben Baetz des loteries ontariennes, en réduisant le montant des gros lots et en augmentant le nombre des lots secondaires, qu'on va régler ce problème. Au contraire. Si mille ou cinq mille dollars ne sont pas attrayants pour certains, ils le sont pour d'autres moins fortunés ; ainsi, on ne fera qu'aggraver cette situation : les plus riches seront moins intéressés devant des lots aux montants moins élevés, même s'ils sont plus nombreux, tandis que les moins riches augmenteront leur engouement devant des sommes qui, même moindres, les illusionnent encore.

Et je conclus en disant que, même si le phénomène des loteries ne peut être enrayé de façon draconienne, parce que constitutif d'un système économique dont le contrôle nous échappe, l'État a quand même la possibilité et le devoir de modérer sa croissance, en limitant volontairement l'expansion de son marché ; car il n'a pas le droit de boucler son budget en exploitant à fond les vices d'un système sans tenir compte du mieux-être aussi bien spirituel que matériel de ses citoyens. En ce sens, je crois que c'est toute sa politique des loteries qu'il urge de revoir, car l'enjeu socio-culturel est important.

Département de philosophie
Collège Montmorency.

Les études wittgensteiniennes au Canada : état de la recherche, 1970-1984

François Latraverse

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203280ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203280ar>

[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

Latraverse, F. (1985). Les études wittgensteiniennes au Canada : état de la recherche, 1970-1984. *Philosophiques*, 12 (1), 197–209.
<https://doi.org/10.7202/203280ar>

BULLETIN

LES ÉTUDES WITTGENSTEINIENNES AU CANADA : ÉTAT DE LA RECHERCHE, 1970-1984

par François Latraverse

La rubrique « Bulletin » de *Philosophiques* a été occupée, de manière assez irrégulière, depuis les origines de la revue, par des études portant sur des activités de recherche organisés autour de la pensée d'un philosophe. La philosophie de Wittgenstein en est venue à s'imposer au responsable de la rubrique comme ayant assez d'importance pour mériter d'être traitée.

La fortune de la pensée de Wittgenstein demeure assez étrange : ayant longtemps, dans certains milieux, été identifiée a priori comme un objet de méfiance radicale, elle est souvent devenue le lieu d'une exploitation forcenée, qui s'autorise de la richesse de cette pensée pour y trouver surtout ce qu'elle y apporte. Dans d'autres, elle a été limitée à ces traits qui la rendaient compatibles avec un certain nombre d'idées établies, alors qu'elle comporte plusieurs aspects qui s'accommodent mal aux paradigmes habituels. Dans d'autres milieux enfin, elle demeure l'objet d'une curiosité lointaine, comme si, tout en reconnaissant son importance sur le terrain de l'histoire de la philosophie et sur celui des problématiques actuelles, on se contentait d'enregistrer intuitivement sa richesse et sa pertinence sans prendre la peine de voir ce qu'il en est. Il est vrai que la parution et plus encore la diffusion assez tardives d'œuvres autres que le *Tractatus logico-philosophicus* et les *Recherches philosophiques* ont laissé à un commentaire simplificateur le temps de s'instaurer et de figer en un certain nombre de lieux communs ce qu'on semblait pouvoir attendre de cette philosophie.

Au Québec, c'est, me semble-t-il, autour de 1965 que l'existence de la pensée de Wittgenstein a commencé d'être enregistrée dans les institutions francophones. Wittgenstein y est alors apparu comme un des chefs de file d'un mouvement encore mal identifié, mais jugé différent des façons habituelles de pratiquer la philosophie, savoir le mouvement dit de la philosophie analytique. Pour diverses raisons, ce mouvement a connu une implantation relativement lente et controversée. Je ne peux approfondir ici les difficultés de cette résistance, qui peut maintenant, selon les points de vue, apparaître saugrenue et lointaine ou fondée et proche, mais il vaut la peine d'insister sur le fait que placer Wittgenstein comme porte-étendard d'un mouvement aussi nuancé et diversifié que la philosophie analytique aurait dû aller et devrait continuer d'aller moins de soi que ce qui s'est souvent trouvé être le cas. L'idée devenue banale qui consiste à dire que Wittgenstein a successivement fondé et répudié deux des écoles les plus prospères de la philosophie

contemporaine (pour le dire rapidement, le positivisme logique et la philosophie dite du langage ordinaire) mériterait, dans ses diverses implantations territoriales, d'être examinée pour elle-même. La position qu'occupe Wittgenstein quant à ces écoles gagnerait à être précisée à cet égard.

Les données qui suivent ont cherché à composer une image aussi représentative que possible de l'état des études wittgensteiniennes au Canada au cours des quatorze dernières années. Ces données sont groupées selon les catégories suivantes : publications (livres et articles consacrés en tout ou en partie à Wittgenstein), conférences et communications, mémoires et thèses, recherches et enseignement, catégories qui sont apparues constituer les principaux paramètres d'identification de l'importance que la pensée de Wittgenstein trouve maintenant dans les institutions canadiennes. Le collectage et l'organisation de ces données ont rencontré les difficultés inhérentes à ce genre d'entreprises.

Une difficulté pratique générale a trait au rassemblement des données : le dépouillement des revues, des programmes des colloques et congrès, des répertoires de cours, etc. a dû être relayé par une enquête faite auprès des départements de philosophie du Québec et de l'ensemble du Canada. Le caractère plus ou moins complet de la compilation est fonction directe des réponses reçues, surtout pour ce qui est des activités des wittgensteinisants canadiens à l'étranger.

Par ailleurs, les catégories retenues n'imposent pas des critères ayant tous la même netteté : s'il est raisonnablement simple de reconnaître un article ou un livre portant directement et nommément sur la philosophie de Wittgenstein, l'identification de textes portant partiellement sur elle est plus délicate. Sur bon nombre des questions majeures qui se posent à la philosophie contemporaine, les positions de Wittgenstein sont de plus en plus difficiles à éviter, de sorte que le recensement des mentions qui en sont faites ou des travaux influencés par elles risquerait de rassembler une part de la production philosophique bien supérieure à ce qui est souhaitable et pratiquement compilable. Cette difficulté frappe également la nomenclature des conférences et communications et plus encore celui des mémoires et thèses. La pensée de Wittgenstein ayant été une influence exercée sur la recherche au moins autant qu'un objet de recherche, le relevé de ses marques a dû faire la part des utilisations implicites et des utilisations explicites. Au nombre de tous les éléments susceptibles d'être retenus à un titre ou à un autre, j'ai cherché à retenir (en particulier dans les rubriques des livres et des articles partiellement consacrés à Wittgenstein) ceux dans lesquels cette pensée joue un rôle de premier plan, plutôt que de n'y fournir qu'un mode de traitement parmi d'autres. Malgré cet effort, le découpage comporte forcément une part d'arbitraire.

Dans le cas des activités d'enseignement, les informations données demeurent très partielles. S'il semble que la plupart des programmes de premier, de deuxième et de troisième cycles au Canada fassent une place à la pensée de Wittgenstein, il est souvent difficile d'en établir l'ampleur. Il

n'est pas rare, aussi bien dans les institutions anglophones que dans les institutions francophones, que les descriptions des cours et séminaires qui sont présentées dans les programmes soient très ouvertes et qu'il soit confié aux versions offertes d'un trimestre à l'autre d'en définir les contenus particuliers. Lorsque des informations précises étaient disponibles, elles ont été intégrées, mais on ne peut conclure de leur absence pour une institution donnée à l'inexistence d'enseignements portant sur Wittgenstein dans cette institution. Sur ce plan aussi bien que sur les autres, les efforts du compilateur peuvent être déjoués par ce qu'il faut bien appeler l'inertie des milieux concernés. Ceci est une façon (bien indirecte, je l'admets) de remercier les personnes qui ont bien voulu prêter leur concours à la courte étude que je présente.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Articles :

- BLACKWELL, Kenneth, "The Early Wittgenstein and the Middle Russell", in BLOCK, I., éd., *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, pp. 1-30.
- BLOCK, Irving, "Showing in the Tractatus : the Root of Wittgenstein and Russel's Basic Incompatibility", *Russell*, 17, 1975, pp. 4-22.
- "Hart on the Whole-Sense of the *Tractatus*", *International Logic Review*, 12, 1975, pp. 145-57.
- "The Unity of Wittgenstein's Philosophy", *4th International Wittgenstein Symposium*, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1979, pp. 233-36.
- c.r. de Vesey, G., *Understanding Wittgenstein*, *Philosophia*, 7, 1980, pp. 717-33.
- BURNS, S.A.M., cr. de Pears, David, *Wittgenstein, Dialogue*, 11, 1972, pp. 478-80.
- c.r. de Wittgenstein, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, *Dialogue*, 21, 1982, pp. 178-81.
- CANFIELD, John V., "A Model *Tractatus* Language", *The Philosophical Forum*, 4, 1972-73, pp. 199-217.
- "Criteria and Method", *Metaphilosophy*, 5, 1974, pp. 298-315.
- "Criteria and Rules of Language", *Philosophical Review*, 83, 1974, pp. 70-89.
- "Wittgenstein and Zen", *Philosophy*, 50, 1975, pp. 383-408.
- "Anthropological Science Fiction and Logical Necessity", *Canadian Journal of Philosophy*, 4, 1975, pp. 467-79.
- "Tractatus Objects", *Philosophia*, 6, 1976, pp. 81-99.

- " 'I know that I am in Pain' is Senseless", in Lehrer, K., éd., *Analysis and Metaphysics*, Dordrecht, 1977, pp. 129-44.
- c.r. de Diamond, Cora, éd., *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, *Canadian Journal of Philosophy*, 2, 1981.
- CENTORE, FF., "A Note on Wittgenstein as an Unwilling Nominalist", *The Thomist*, 37, 1973, pp. 762-67.
- ENGLEBRETSSEN, Georg, "Behaviorism and Perception", *Man and World*, 7, 1974, pp. 149-57.
- "What in the World is the Truth about Logical Space ?" *Philosophical Inquiry*, IV, 1982, pp. 52-61.
- "Do We Need Relative Identity ?", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 23, 1982, pp. 91-93.
- GRENNAN, Wayne, "Wittgenstein on Religious Utterances" *Sophia*, 15, 1976, pp. 13-18.
- GRIFFIN, Nick, "Wittgenstein, Universals, and Family Resemblances", *Canadian Journal of Philosophy*, 3, 1974, pp. 635-51.
- HUNTER, J.F.M., "Wittgenstein and Knowing the Meaning of a Word", *Dialogue*, 10, 1971, pp. 294-304.
- "Wittgenstein on Describing and Making Connexions, *The Philosophical Quarterly*, 26, 1976, pp. 243-50.
- "Why Animals Don't Talk", *Dialogue*, 15, 1976, pp. 290-95.
- "Some Grammatical States", *Philosophy*, 1977, pp. 155-66.
- "Wittgenstein on Inner Processes and Outward Criteria", *Canadian Journal of Philosophy*, 7, 1977, pp. 805-17.
- "Wittgenstein and Materialism", *Mind*, 86, 1977, pp. 514-31.
- "A Scholars's Wittgenstein", *Philosophical Review*, 87, pp. 259-74.
- "Wittgenstein on Language and Games", *Philosophy*, 55, 1980, pp. 293-302.
- "Wittgenstein on Seeing and Seeing As", *Philosophical Investigations*, 4, 1981, pp. 33-49.
- "Wittgenstein's Remarks on the Philosophy of Psychology", *Canadian Philosophical Review*, 1, 1981, pp. 130-42.
- c.r. de Hacker, P.M.S., *Insight and Illusion*, *Canadian Journal of Philosophy*, 1974, pp. 201-11.
- c.r. de Wittgenstein, Ludwig, *The Philosophy of Psychology*, *Queen's Quarterly*, 1982, pp. 842-49.
- c.r. de Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-32 et de Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-35, *Canadian Journal of Philosophy*, 1984, pp. 153-65.
- JOHNSON, Ralph H., "Wittgenstein : Philosophy and Grammar", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 44, 1970, pp. 99-107.

- LAPOINTE, Roger, « L'écart des deux Wittgenstein comme discours », *Dialogue*, 10, 1971, pp. 276-93.
- LATRAVERSE, François, « Ce que se taire veut dire : Remarques sur la question du silence dans le *Tractatus* », Presses Universitaires de France, *Corps écrit*, N° 12, 1984, pp. 39-54. Version préliminaire dans *Archives et Documents*, Société d'Histoire et d'Épistémologie des Sciences du Langage, Paris, 1984.
- « Les gardiens du sens : Remarques sur Wittgenstein et le symbolique », Montréal, HMH, *Sédiments* (à paraître).
- « Sprachspiele und Rationalität », in *Verabschiedung der (Post-)Moderne ? Eine kontroverse Dokumentation*, WUNBERG, G. et al., éd., Tübingen, Gunter Narr Verlag, (à paraître, 1985).
- « Rituels sans objets : Remarques sur Wittgenstein et l'anthropologie », *L'efficacité du symbolique*, UQAM, (à paraître).
- « La nécessité de l'arbitraire. Remarques sur la question de l'analyticité chez Wittgenstein », Nadeau, Robert, éd., *Contingence et raison. Essais sur la controverse de l'analyticité*, Québec, Presses de l'Université du Québec (à paraître).
- NIELSEN, Kai, "The Coherence of Wittgenstein's Fideism", *Sophia*, 11, pp. 4-12.
- "The Challenge of Wittgenstein. An Examination of his Picture of Religious Belief", *Studies in Religion*, 3, pp. 29-46.
- "Remarks on Wittgensteinian Method. An Examination of J.F.M. Hunter's *Essays after Wittgenstein*, *Metaphilosophy*, 7, pp. 241-64.
- POULAIN, Jacques, « Le mysticisme du *Tractatus Logico-Philosophicus* et la situation paradoxale des propositions religieuses », *La recherche en philosophie et en théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1970, pp. 75-155.
- « La possibilité des propositions ontologiques dans le *Tractatus logico-philosophicus* », *Logique et philosophie, Les Études philosophiques*, 4, 1973, pp. 529-52.
- ROSE, Robert, c.r. de Winch, Peter, éd., *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, *Dialogue*, 9, 1970, pp. 268-273.
- SCHACHTER, J.P., "The Private Language Passages", *Canadian Journal of Philosophy*, 12, 1982, pp. 479-94.
- SHINER, Roger A., "Wittgenstein's Philosophy of Language", *Dialogue*, 12, 1973, pp. 683-99.
- "Wittgenstein on the Beautiful, the Good and the Tremendous", *British Journal of Aesthetics*, 14, 1974, pp. 258-71.
- "Wittgenstein and the Foundations of Knowledge", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 78, 1977-78, pp. 103-24.
- "Canfield, Cavell and Criteria", *Dialogue*, 22, 1983, pp. 253-72.
- SZABADOS, Béla, "Wittgenstein on Belief", *Philosophical Papers*, 1981, pp. 24-34.

"Wittgenstein on Mistrusting One's Own Belief", *Canadian Journal of Philosophy*, 12, 1982, pp. 603-12.

c.r. de Mc Guinness, Brian, éd., *Wittgenstein and His Times*, *Canadian Philosophical Review*, 1984.

THIRY, L., c.r. de Novielli, Valeria, *Wittgenstein e la filosofia*, *Dialogue*, 10, 1971, pp. 207-09.

ZWICKY, Jan L., "Wittgenstein and the Logic of Inference", *Dialogue*, 21, 1982, pp. 671-92.

c.r. de Canfield, John V., *Wittgenstein : Language and World*, *Canadian Journal of Philosophy* (à paraître).

c.r. de Block, Irving, éd., *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, *Dialogue*, 23, 1984, pp. 357-61.

Articles partiellement consacrés à Wittgenstein :

BONNET, Jacques et F. LATRAVERSE, « Un message impérial », *L'Arc*, 67, 1976, pp. 64-80.

CROMBIE, James E., "Peirce on Our Knowledge of Mind : A Neglected Third Approach", in Caws, Peter, éd., *Two Centuries of Philosophy in America*, Oxford, Basil Blackwell, 1980, pp. 77-85.

FRENCH, Stanley, "Kant's Constitutive-Regulative Distinction", in *Kant Studies Today*, Beck, L.W., éd., Lasalle, Open Court, 1970, pp. 375-91.

« Droit à la sécession », *Philosophie et Droit*, Montréal et Paris, Belarmin et Desclée, 1979, pp. 85-99.

FRENCH, Stanley et A. GUTMAN, "The Principle of National Self-determination", in *Philosophy, Morality and International Affairs*, Nagel, T. et al., éd., Londres, Oxford University Press, 1974, pp. 138-53.

GAUTHIER, Yvon, c.r. de Bouveresse, Jacques, *La parole malheureuse*, *Dialogue*, 11, 1972, pp. 480-81.

HUNTER, J.F.M., "Asking Oneself", *Philosophical Investigations*, 1/3, 1978, pp. 14-24.

"Believing", *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 1980, pp. 239-60.

"Talking to Oneself", *Dialogue*, 21, 1982, pp. 111-23.

KAUFMANN, J.N., « Philosophie analytique de l'action et fondement normatif des sciences de l'homme », *Dialogue*, 23, 1984, pp. 3-35.

LATRAVERSE, F. et Suzanne LEBLANC, "On the Delimitation of Semantics and the Characterization of Meaning : Some Remarks", *Possibilities and Limitations of Pragmatics*, PARRET, H., M. SBISA et J. VERSCHUEREN, éd., Amsterdam, John Benjamins B.V., Studies in Language Companion Series, 7, 1981, pp. 399-412.

MCCORMICK, P., SCHAPER, E., HEATON, S.M., "Symposium on Saying and Showing in Heidegger and Wittgenstein", *Journal British Soc. Phenomenol.*, 3, 1972, pp. 27-45.

NIELSEN, Kai, "Sociological Knowledge : Winch, Marxism, and *Verstehen* Revisited", *Philosophy and Phenom. Research*, pp. 465-91.

"Wisdom and Dilman on the Scope of Reason in Religion", *Philosophical Investigations*, 3/4, 1980, pp. 1-14.

"On the Rationality of Groundless Believing", *Idealistic Studies*, 11, 1981, pp. 215-29.

ODEGARD, D., "Two Types of Scepticism", *Philosophy*, 54, 1979, pp. 461-74.

POULAIN, Jacques, « Problèmes logiques du discours philosophique », *Les Quatre fleuves*, 6, 1976, pp. 49-64.

« La critique de la religion dans la philosophie analytique » et « Jeux de langage et actes de discours religieux », *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, tome II, La Haye-Paris, Mouton-Unesco, 1979, pp. 1532-37 et 1540-42.

Monographies, ouvrages collectifs :

BLOCK, Irving, éd., *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, 322 p.

CANFIELD, John V., *Wittgenstein : Language and World*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1981, 230 p.

HUNTER, J.F.M., *Essays after Wittgenstein*, Toronto, University of Toronto Press, 1973, 202 p.

Understanding Wittgenstein, Edimbourg, Edinburgh University Press, (à paraître, 1985), ± 300 p.

How To Look on Words as Instruments, 1984, 80 000 mots, 1984, (en quête d'éditeur).

KAAL, Hans et McKINNON, Alastair, *Concordance to Wittgenstein's Philosophische Untersuchungen*, Leiden, E.J.Brill, 1975, xiii et 596 p.

POULAIN, Jacques, *Logique et religion. L'atomisme logique de Wittgenstein et la possibilité des propositions religieuses*, suivi de *Logic and Religion : a shortened and adapted version*, La Haye-Paris, Mouton, 1973, 228 p.

Monographies partiellement consacrées à Wittgenstein :

CRADDOCK, C.A., *Mondrian, Pound, Wittgenstein : Affinities*, Montréal, Mansfield Book Mart Ltd., 1978, 11 p.

HACKING, Ian, *Why Does Language Matter to Philosophy ?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, en part. chap. 8.

HUNTER, J.F.M., *Intending*, a Monograph Series, Halifax, 1978, 74 p.

LOPTSON, P.J., "Introductory Essay" à *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy de Anne Conway*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1982.

ODEGARD, D., *Knowledge and Scepticism*, Rowman & Littlefield, 1982.

Mémoires et thèses :

- ASHLEY, Wayne T., *Wittgenstein's Critique of Moore's Epistemology*, Université de Windsor, 1983.
- BELL, David A., *Wittgenstein's Theory of the Self*, Université McMaster, 1971.
- BIENERT, Ronald F., *"That Which is Shown" as the Unifying Project in Wittgenstein's Philosophy*, Université McMaster, 1984.
- BILCAR, Branko, *Wittgenstein on the Grammar of Knowledge-Claims*, Université de Windsor, 1982.
- BITTLE, Kevin W., *Dreaming : An Investigation into the Grammar of Traditional and Contemporary Problems Associated with Dreaming*, Université de Windsor, 1982.
- CLARET, Anne-Marie, *Du jeu de langage au jeu du langage : Wittgenstein, Derrida et la crise des fondements en philosophie*, Université du Québec à Montréal, mémoire en cours.
- DELVAUX, Marie-Claire, *Sens et non-sens chez Wittgenstein et Heidegger*, Université de Montréal, 1973.
- FOISY, Suzanne, *Sens, absolu et logique chez Wittgenstein*, Université de Montréal, 1973.
- FROHMANN, Bernard, *Wittgenstein on Proper Names*, Université de Toronto, 1981.
- GARDNER, Susan, *A Person's Concept of Person : A Developmental Model of Self*, Université Concordia, 1981.
- GRANT, Grell V., *The Relevance of Psychoanalysis to Philosophy : The View of Morris Lazerowitz*, Université Concordia, 1978.
- GRANT, Grell V., *The Linguistic Turn in Psychoanalysis : The View of Roy Schafer*, Université Concordia, 1984.
- GRAVES, Peter R., *The Private Language Argument*, Université McMaster, 1974.
- HENDERSON, Connie, *Wittgenstein, Kant and Transcendental Philosophy*, Université Concordia, 1974.
- HILMY, Stephen, *Philosophical Method in the Later Work of Wittgenstein*, Université de Toronto, 1985.
- HUTCHINSON, William B., *Popper and Rationality : A Wittgensteinian Critique*, Université de Windsor, 1981.
- KELLY, Robert J., *The Consistency of Wittgenstein's Conception of the Nature of Philosophy*, Université Concordia, 1974.
- KOGGEL, C., *Paradigms : the Later Wittgenstein's View of Meaning*, Université Carleton, 1981.
- KOWALSKY, Borys M., *Wittgenstein and Philosophy*, Université McMaster, 1982.

- LABERGE, Jean, *La notion de « grammaire » chez Wittgenstein*, Université du Québec à Montréal, 1983.
La philosophie des mathématiques de Ludwig Wittgenstein, Université du Québec à Trois-Rivières, thèse en cours.
- LEMAY, Diane, *Du rapport entre les mots et les choses : essai de philosophie du langage*, Université de Sherbrooke, 1976.
- LESSARD, Adèle, *Les jeux de langage freudiens*, Université de Montréal, 1975.
- MACKENSIE, Michael, *Showing and Saying in the Philosophical Investigations*, Université Concordia, 1978.
- MIGHTON, John, *Imagination as Method : Section xii, Part II of Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Université McMaster, 1982.
- MURPHY, Norman, *Le problème de la signification chez Wittgenstein*, Université du Québec à Trois-Rivières, 1977.
- OFFENBACH, E., *Wittgenstein's Conception of Meaning*, Université McGill, 1975.
- PLAMONDON, Jacques, *La conception du langage chez Wittgenstein*, Université d'Aix-Marseille, 1970.
- POULAIN, Jacques, *Pragmatique et ontologie*, Université de Nantes, 1984.
- RAPHAEL, L., *Wittgenstein et son rapport à Hertz*, Université McGill, 1978.
- ROCHESTER, Judith, *Philosophy as Therapy : An Examination of Wittgenstein's Philosophical Method*, Université de Toronto, 1978.
- RUSSEL, W. Benjamin, *Wittgenstein's Grammar*, Université de Toronto, 1982.
- SOUCY, Gaëthan, *Articulation des usages de la raison dans la machine critique : structure et signification de la philosophie transcendantale de Kant*, [appendice sur l'apriorité de l'espace et la forme du monde chez Kant et Wittgenstein], Université du Québec à Montréal, 1985.
- STALL, Rosanna, *Wittgenstein's Willing Subject*, Université Concordia, 1975.
- STEVENS, Laird, *Meaning*, Université Concordia, 1982.
- TEAYS, Wanda, *Naming the Unnamable : Language and Silence in Beckett's Novels*, Université Concordia, 1980.
- TREMBLAY, Richard, *Sens et non-sens chez Wittgenstein*, Université de Montréal, 1971.
- VANDERVEKEN, Daniel, *Le problème de la signification dans le Tractatus Logico-philosophicus*, Université de Louvain, 1970.

Conférences et communications :

- BILODEAU, Renée, « Le rôle des énoncés à propos des états psychologiques dans la justification de l'action », 28^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Guelph, juin 1984.

BLOCK, Irving, "Russell and Wittgenstein", Colloque Russell, Université McMaster, novembre 1973.

"Russell, Pears and Others on the *Tractatus* — A History of Misinterpretation", Université Vanderbilt, février 1974.

Russel and Wittgenstein", 18^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Université de Toronto, mai 1974.

"Wittgenstein and the Sceptic", 27^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Montréal, août 1983 et Université Princeton, 1984.

BROOK, J.A., "Two Second Paralogisms", 21^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Fredericton, juin 1977.

BURNS, S., "If The Lion Could Talk . . .", 28^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Guelph, juin 1984. Comm. par B. Szabados.

CANFIELD, John, MULLET, Sheila, et RESNICK, D., "Symposium on *Wittgenstein : Language and World* de J. Canfield, 26^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Ottawa, juin 1982.

FRENCH, Stanley, "Wittgenstein", Centre de recherche en histoire des idées, Université de Nice, 1976.

GRENNAN, Wayne, "Winch, Wittgenstein and the Justification of Language Games", 23^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Saskatoon, juin 1979.

HOTTOIS, Gilbert, KAUFMANN, Nicolas, et LATRAVERSE, François, « Nouvelles perspectives dans la philosophie de Wittgenstein », table ronde, 17^e Congrès Mondial de Philosophie, Montréal, août 1983.

HUNTER, J.F.M., "A Fork in the Road", University of Oregon, mars 1977.
"Wittgenstein on Depth Grammar", S.U.N.Y. Buffalo at Amherst, mai 1977.

"What Wittgenstein Means by 'Depth Grammar' ", 26^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Ottawa, juin 1982. Comm. par M. Faghfoury.

KAVANAGH, R., Representation: Foucault and Wittgenstein", 15^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, St.Jean, T.N., juin 1971.

KAUFMANN, J. Nicolas, "Control and Intentional Causation in Analytical Philosophy of Action", 7th International Wittgenstein Symposium, Kirchberg a. W., août 1984.

LABERGE, Jean, « Le principe de négation signifiante » 27^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Montréal, août 1983. Comm. par F. Latraverse.

« L'idée de preuve chez Wittgenstein : Remarques sur le « finitisme » de Wittgenstein », 28^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Guelph, juin 1984. Comm. par J. Couture.

- LATRAVERSE, François, « Grammaire et actes de langage », Congrès de l'ACFAS, Montréal, mai 1979.
- « Grammaire et philosophie », Université du Québec à Montréal, février 1981.
- « Pragmatique et iconicité », Congrès de l'Association Canadienne de Sémiotique, Montréal, juin 1981.
- « Jeux de langage et critique de la raison », Maison des Sciences de l'Homme, Paris, mai 1983.
- « La conceptualisation de la pragmatique », Université de Grenoble, mai 1983.
- « Ce que se taire veut dire : Remarques sur *Tractatus* 7 », 27^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Montréal, août 1983. Comm. par N. Kaufmann. Version remaniée présentée au colloque « Le silence », Université de Nice, juin 1984.
- « Rituels sans objets : Wittgenstein et l'anthropologie », Colloque « L'efficacité du symbolique », Université du Québec à Montréal, avril 1984.
- « Vienne, Wittgenstein et la modernité », Société de philosophie de Montréal, février 1984.
- « La conventionnalité de la convention », 3^e Congrès de l'Association Internationale de Sémiotique, Palerme, juin 1984.
- LEMAY, Diane, "Mind-body Problem : The Corporal and Social Elaboration of the Mental", 7th Annual Ludwig Wittgenstein Symposium, Kirchberg a. W., août 1984.
- LUGG, Andrew, "Science and the Primacy of Practice", Workshop on Methodological Rules, Virginia Polytechnic Institute, avril 1984.
- McKINNON, Alastair, "Kierkegaard and Wittgenstein", Université de Gronningen, novembre 1982.
- "A Problem in Wittgenstein's *On Certainty*", 17^e Congrès Mondial de Philosophie, Montréal, août 1983.
- MULLET, Sheila et John CANFIELD, "Wittgenstein Workshop", 20^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Québec, juin 1976.
- NIELSEN, H.A., "Realism, Nominalism and Wittgenstein", 23^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Saskatoon, juin 1979. Comm. par B. Szabados.
- NIELSEN, Kai, "John Hunter after Wittgenstein", 18^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, U. de Toronto, juin 1974. Comm. par J.F.M. Hunter.
- « La Longue Marche à travers les institutions : de Wittgenstein à Marx », Allocution présidentielle, 28^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Guelph, juin 1984.
- RAPHAEL, L., « Points de contact entre Wittgenstein et Kierkegaard », 16^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Université McGill, juin 1972.

RESNICK, L., "Some Doubts about Skepticism", 5th Annual Ludwig Wittgenstein Symposium, Kirchberg a. W., août 1982.

"Gappy Causation", 6th Annual Ludwig Wittgenstein Symposium, Kirchberg a. W., août 1983.

"Justification and Personal Identity", 7th Annual Ludwig Wittgenstein Symposium, Kirchberg a. W., août 1984.

SHINER, R.A., "Wittgenstein on the Good and the Beautiful", 18^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, U. de Toronto, juin 1974. Comm. par J.D.B. Walker.

SZABADOS, Béla, "Wittgenstein on mistrusting one's own belief", 24^e Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Université du Québec à Montréal, juin 1980. Comm. par L. Resnick.

Recherches :

McKINNON, Alastair et Hans KAAL, *Creation of Index Verborum and Concordance to Published Works of Wittgenstein*, CRSH (1977), CRSH (1980), McGill (1983), CRSH (1983).

KAUFMANN, Nicolas, François LATRAVERSE, Renée BILODEAU et Jean LABERGE, « Contribution de la philosophie analytique de l'action aux recherches fondationnelles en sciences de l'homme », FCAC (1983-85).

LATRAVERSE, François et Walter MOSER, « Vienne au tournant du siècle » (À propos de la culture viennoise 1890-1930), projet Littérature comparée (Université de Montréal) et Philosophie (Université du Québec à Montréal).

ZWICKY, J.L., "Wittgenstein's Metaphysics", recherche post-doctorale, CRSHC, 1983-84.

Enseignement :

Université Carleton : un cours de 3^e année sur le *Tractatus* et les *Recherches philosophiques*. Un cours de niveau gradué sur *De la certitude* et les *Fiches*.

Université McMaster : deux cours de niveau gradué : Philosophy 735 (Wittgenstein : The Early Writings) et 736 (Wittgenstein : The Later Writings).

Université de Montréal : si aucun cours ne porte explicitement sur Wittgenstein, bonne place lui est faite dans de nombreux cours, dont : « Philosophie du langage », « Pragmatique du langage » et « Philosophie analytique ».

Université d'Ottawa : en dépit du caractère discret avoué de la pensée de Wittgenstein dans les programmes, un cours consacré aux *Recherches philosophiques* est parfois offert et un cours régulier consacré à la philosophie anglo-américaine contemporaine fait une place considérable à Wittgenstein.

Université du Québec à Trois-Rivières : aucun cours n'est nommément consacré à Wittgenstein, mais celui-ci occupe une place importante dans les cours « Positivisme » et « Philosophie des sciences de l'homme » au 2^e cycle, « La philosophie analytique », « L'empirisme logique », « La philosophie au XX^e siècle » au 1^{er} cycle. Un cours « Textes d'auteurs en philosophie contemporaine » a été entièrement consacré au *Tractatus* en 1978 et un séminaire de doctorat a eu lieu en 1983 sur « Wittgenstein, philosophie de la psychologie et thèmes voisins ».

Université du Québec à Montréal : un cours de premier cycle (PHI 4019) est entièrement consacré à Wittgenstein. Plusieurs enseignements de 1^{er}, 2^e et 3^e cycles lui font en outre une place importante, en particulier : « Philosophie analytique », « Méta-éthique », « Philosophie de l'action », « Pragmatique ».

Université de Saskatchewan : un séminaire sous-gradué sur la philosophie de Wittgenstein dans son ensemble.

Université de Waterloo : un séminaire gradué est consacré à Wittgenstein.

Université de Windsor : les cours de niveau sous-gradué 34-436 (Contemporary British Philosophy), 34-211 (Philosophy of Language) et 34-326 (Philosophy of Religious Language) font une part importante à Wittgenstein. Au niveau gradué, le cours 34-517 lui est explicitement consacré.

Michel Morin, *L'Amérique du Nord et la culture*, Collection Brèches, Montréal, Hurtubise HMH, 1982, 350 p.

Marc-Fernand Archambault

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203281ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203281ar>

[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

Archambault, M.-F. (1985). Michel Morin, *L'Amérique du Nord et la culture*, Collection Brèches, Montréal, Hurtubise HMH, 1982, 350 p. *Philosophiques*, 12 (1), 211–215. <https://doi.org/10.7202/203281ar>

ÉTUDE CRITIQUE

MICHEL MORIN, *L'Amérique du Nord et la culture*, Collection Brèches, Montréal, Hurtubise HMH, 1982, 350 p.

par Marc-Fernand Archambault

D'entrée de jeu, il faut bien le dire, *L'Amérique du Nord et la culture* de Michel Morin n'appartient pas à cette catégorie d'ouvrages que l'on se plaît à qualifier d'intéressants, intéressants comme le sont de plus en plus d'ailleurs, les travaux des philosophes universitaires au Québec. On se surprend désormais à faire des découvertes en librairie, à s'émerveiller de la diversité des intérêts et des champs parcouru par la recherche philosophique, ce qui n'était pas encore le cas il y a une dizaine d'années, au moment où Michel Morin, ainsi que quelques autres amorçaient une réflexion dont les résultats commencent à se faire jour.

Un livre bien singulier. Tout d'abord parce qu'il entend s'imposer comme une œuvre. Il y a là une volonté, une décision dont on ne trouve que fort peu d'exemples dans la production philosophique au Québec. Ce n'est pas une chose si facile que de faire taire les instances parlantes et de prendre à bras le corps l'ensemble du corpus philosophique, pour se lancer ainsi à l'aventure. Une entreprise certes fort périlleuse pour n'importe qui, n'importe où, mais qui semble l'être ici davantage qu'ailleurs, tellement il est difficile de prétendre à une certaine souveraineté de la pensée. Le risque est plus grand de sombrer dans une sorte de délire, dont plusieurs exemples suffisent pour le moment à notre édification, plus ou moins mégalomane ou maniaque. N'empêche que le désir ou l'exigence de l'œuvre que rien ne demande, que rien ne rend nécessaire, se développe, et cela malgré cette longue méfiance entretenue par la fréquentation des institutions universitaires. Un rien suffirait, semble-t-il, pour tout faire glisser vers ces régions obscures et mystiques où tout se perd dans le vertige des similitudes, la fascination des coïncidences. Comment éviter que la pensée prenne la forme de fantasmes, de rêves soumis à tous les embrasements, à toutes les déflagrations des images et des métaphores ? Il est sans doute heureux que cette sensibilité aussi exacerbée qu'immédiate, que ces idées tout engluées qu'elles sont dans le sensible s'éteignent le plus souvent, se figent sous le regard froid de l'exigence critique et de la rigueur langagière. C'est obliger alors les détours, les médiations patientes, les mises en scène complexes qui seules savent constituer une

culture, une culture qui sait faire la part belle au silence sur lequel elle s'édifie, c'est-à-dire celui de tous les exclus, ces sans-noms qui n'ont jamais su faire l'Histoire : les femmes, les sauvages . . .

Un livre dont la singularité même favorise le silence oubliés. Surtout qu'il se meut dans une problématique qui laisse rêveur, ce rapport qui a priori n'inspire rien de bon entre l'État, le peuple et le territoire. Thème familier au romantisme allemand, à l'idéologie allemande depuis Rerder et qui, jusqu'à Keyserling, nous a inoculé les concepts de Nation, de Culture, d'Histoire. Surtout que cette problématique s'ancre et s'enracine dans ce terreau que sont l'identité nationale et la question nationale du Québec qui préoccupe tous les intellectuels depuis plus de vingt ans. C'est dire combien nous sommes déjà dans un espace trouble. S'ajoutent à cela des accents qui font penser aux « nouveaux philosophes » et pire encore des points de rencontre avec certains thèmes de cette nouvelle pensée libérale (au sens européen du terme). Mais la véritable ambiguïté de cette pensée ne vient pas de là et surtout ne se tient pas à ce niveau ; c'est une ambiguïté que l'on serait tenté de définir comme essentielle, une ambiguïté nécessaire pour effectuer ce parcours dans le labyrinthe des idéologies tout en ne perdant pas de vue qu'il s'agit avant tout de se ménager des sentiers discrets pour atteindre les territoires mouvants et nomades de l'imaginaire.

Malgré quelques embardées qui nous valent de très belles pages, par exemple sur la puissance de l'individu, Michel Morin s'en tient à une logique du dépassement alors qu'il invite et souhaite une logique de la dislocation. Il est encore dans l'opposition entre le théorique et la fiction ou l'imaginaire. Il hésite à décrire dans le menu détail tous les excès de cette conceptualité empruntée et préfère les généralités. Il ne sait encore que faire de cette inquiétante étrangeté qui se pointe à l'horizon de sa propre pensée, dont l'Amérique n'est qu'une figure.

Bien qu'il entende parler de ces terres réelles qui permettent de se mouvoir en toute liberté, sans bornes ni frontières, sensible au désir et aux impétuosités nouvelles, l'Amérique n'en demeure pas moins une allégorie. Elle permet de dire autre chose que ce que l'on veut dire. L'Amérique dans le discours européen inaugure une ambiguïté essentielle puisque l'on exclut le féminin dans son corps même. L'étrangeté de l'Amérique vient de cette découverte d'un « irratio », d'un détour de l'ancien dans le nouveau. Elle permet à l'Europe de se comprendre dans une continuité, de s'engager dans une réflexion inusitée sur les origines, de se donner des identités et des territoires tout en dressant le tableau de tous les éclatements et de toutes les multiplicités possibles. L'Amérique est tout à la fois le lieu de l'accomplissement et celui du déperissement de l'Europe, un lieu qu'il était nécessaire d'inventer pour pouvoir penser l'Autre dans sa radicalité absolue.

Michel Morin ne se prive pas, tout en décrivant une Amérique qui se confond avec la naissance d'un État, fondé non pas sur la violence, croit-il, mais sur le droit — voué à la reconnaissance de l'irréductible autonomie de

l'individu, une Amérique qui ne serait que ruptures et discontinuités — de nous parler d'autre chose, d'une érotique qui fonderait une politique.

Bien qu'il ne parvienne pas à trouver le passage permettant l'accès à ce que l'on pourrait appeler une science du particulier ou des singularités, son travail est essentiel. Il est un des premiers parmi les intellectuels et philosophes au Québec qui essaie avec cette ampleur de définir son propre point de vue, qui tente de construire son propre espace théorique. Sur un ton souvent péremptoire, il s'efforce avec patience de suivre les méandres nécessaires, s'impose tous les détours et les délais pour que l'œuvre s'arrache de l'immédiateté du rêve. Tout en sachant que ce travail ne peut se situer ailleurs que dans un contexte de surproduction idéologique et, partout, dévalué, caricaturé d'une manière systématique. Car malgré l'extraordinaire développement des institutions et des appareils critiques, les intellectuels du Québec contribuent toujours — il suffit de lire les *Trois essais sur l'insignifiance* de Pierre Vadeboncœur pour s'en convaincre — à reproduire une représentation répétitive de la réalité. Il est aisé et très commode de confondre Michel Morin avec l'un de ces découvreurs de l'Amérique que l'on voit apparaître de plus en plus parmi les intellectuels au Québec. À la limite, on pourra en faire le pendant de Vadeboncœur pour qui l'Amérique est sans âme et sans culture. Avec Morin, il s'agit de tout autre chose. Parce que le Québec n'a jamais pu se constituer en État, contrairement aux États-Unis, ce simple fait devient, à ses yeux, un élément significatif permettant de comprendre les potentialités de l'Amérique et donne libre cours à l'élaboration d'une critique de l'idéologie européenne.

Il n'existe que fort peu de sociétés où la distinction entre la culture savante et la culture populaire se présente avec autant d'acuité qu'au Québec et où les intellectuels et le peuple n'ont pas la même appréhension du réel, ni la même conception du territoire, comme il n'existe que très peu de sociétés qui peuvent se vanter d'avoir eu autant de poètes ne vivant que dans l'espérance de l'avènement d'un État fort et puissant, qui ne peuvent concevoir la culture que comme une émanation de l'État. Il est évident alors que le refus du peuple de se donner un État est vécu comme une catastrophe, comme la mise en péril d'un héritage, la fin d'un destin qui ne pouvait qu'être collectif, comme l'éparpillement de ce que Godbout, qui n'est pas mal dans son genre, appelait le texte national. Conséquence : douloureux repliement sur soi, sur une individualité qui est le corps que l'on découvre comme si c'était l'Amérique.

À vrai dire, personne ne semble avoir compris, si l'on s'en tient à la science politique, le singulier comportement des Canadiens-français face au pouvoir. Ni les intellectuels, ni les gouvernants qui ont à subir ces aberrations. Parfois on tente d'expliquer cet état de chose par l'absence d'éducation et de maturité politique, de cette maturité qui est le fait des peuples historiques, autrement dit de ceux qui ont connu les guerres civiles ou entre États. Quelques-uns vont même jusqu'à soutenir qu'il faudrait une bonne guerre pour faire comprendre à un peuple aussi peureux, aussi obtus les

avantages et les jouissances de la souveraineté. Comment peut-on se donner une littérature et même une philosophie nationale, s'il n'y a jamais eu de massacres, de meurtres ? Comment expliquer autrement que par la bêtise cette incapacité, unique pour une société en Amérique du Nord et du Sud, de se donner un État. Un refus obstiné de comprendre que l'État seul peut réaliser les aspirations d'une société.

Il est tout à fait possible d'interpréter les choses autrement, et c'est ce que tente Michel Morin en postulant que le point de vue singulier du peuple québécois, qui n'a jamais pu trouver d'élaboration ou de représentation culturelle, peut être générateur de vérité, de réalité. Ça crève pourtant les yeux ! Jamais le peuple canadien-français ni la société québécoise n'ont accepté les contraintes et les limitations d'un État et d'un territoire, comme ils n'ont jamais adhéré à la vision catastrophique des intellectuels et des gouvernants prédisant la fin prochaine, la disparition de la société elle-même.

Cette méfiance profonde, cette désaffection, dirait Morin, à l'endroit de l'État, d'où provient-elle ? En connaît-on l'origine ? Est-il même possible de penser cette situation sans se faire piéger par les catégories de l'Histoire, sans tous les concepts de la pensée occidentale qui nous traversent de part en part ? Dans une société où le droit pré-existait en quelque sorte à la formation de l'État, un droit coutumier et un droit utopique connu à partir d'un contexte et d'un territoire tout à fait différent et lointain, il ne pouvait être question de sombrer dans l'anarchie, sous le régime sans loi ni foi des sauvages. C'est alors que, sans raison, sans même faire d'histoires, cette méfiance trouve sa ruse en acceptant l'État sous sa forme la plus libérale, tout en lui enlevant la possibilité d'être autre chose qu'une abstraction. Du point de vue du peuple canadien-français, la Constitution canadienne est un coup de génie, un chef-d'œuvre d'inefficacité.

Il y a vraiment là matière à agacer tout idéologue qui prend l'Histoire au sérieux, c'est-à-dire qui la pense sous le monde tragique. Que dire, que raconter et qu'espérer d'une société qui s'est toujours refusée à fabriquer des héros et des martyrs ? Comment entrer dans l'Histoire, si personne ne consent à mourir pour des idées ? On a beau faire, il est impossible de regarder avec les yeux de l'Histoire les Troubles de 1837 puisque le peuple refuse de s'en souvenir, d'en faire un événement. Même les événements d'octobre 1970 prennent l'allure d'une farce bouffonne platement interrompue par un déplorable accident. Au lieu de héros, voilà que l'on se retrouve avec de pauvres individus qui se sont pris au jeu de l'Histoire.

Il faut jouer le jeu qu'impose l'Histoire sans se faire prendre, car l'Histoire ne prend conscience de sa continuité que les jours où elle fait le compte des morts. Une mort qui guette toutes les sociétés qui s'y opposent. Ce désir de ne pas être de l'Histoire ou d'en sortir est l'essence même de tous les mouvements millénaristes ou messianiques qui promettent le Salut par l'instauration d'un règne nouveau, d'un monde régénéré. Le prophétisme est l'une des principales caractéristiques des peuples acculturés et colonisés, ce qui, au dire de plusieurs, aurait été et serait l'état du Québec. Il est fort curieux

tout de même, que l'on ne retrouve pas dans la société canadienne-française de ces mouvements prophétiques fortement ancrés dans la culture populaire et généralement révolutionnaire. Curieux, car on a toujours décrit cette société comme étant très religieuse. Le seul cas est celui de Louis Riel. Ce fut l'événement qui marqua le plus la société canadienne-française, plus encore que les Troubles. Mais jamais la société canadienne-française n'a permis l'apparition de prophètes ou de fondateurs de religion. Les hérésies provoquées par les querelles sur la répartition n'ont rien de bien excitant pour les historiens.

Michel Morin, malgré sa vigilance critique, se laisse lui aussi abuser par les mots lorsqu'il y va de son petit couplet sur le messianisme et le repliement sur soi de la société canadienne-française. Ce ne sont là que des figures de style. Des figures qui étaient peut-être nécessaires dans le déploiement du spectacle que se donnait la société vivant à part de l'Histoire, qui ne voulait rien savoir.

Comment dominer un peuple qui pour une raison ou une autre n'a aucun sens du tragique ?

Département de philosophie
Collège Maisonneuve

Philosophiques

philosophiques

François Duchesneau, *La physiologie des lumières. Empirisme, modèles et théories*. Coll. Archives internationales d'histoire des idées, no. 95, La Haye, Boston et Londres, Martinus Nijhoff, 1982, xxi et 611 p.

Robert Nadeau

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203282ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203282ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Nadeau, R. (1985). Compte rendu de [François Duchesneau, *La physiologie des lumières. Empirisme, modèles et théories*. Coll. Archives internationales d'histoire des idées, no. 95, La Haye, Boston et Londres, Martinus Nijhoff, 1982, xxi et 611 p.] *Philosophiques*, 12 (1), 217–221. <https://doi.org/10.7202/203282ar>

COMPTES RENDUS

FRANÇOIS DUCHESNEAU, *La physiologie des lumières. Empirisme, modèles et théories*. Coll. Archives internationales d'histoire des idées, no. 95, La Haye, Boston et Londres, Martinus Nijhoff, 1982, xxi et 611 p.

par Robert Nadeau

Pour son doctorat d'État, François Duchesneau aura écrit un ouvrage remarquable à plus d'un titre. D'abord parce qu'il constitue certainement une percée majeure dans le domaine de l'histoire des sciences : on a autant affaire ici à une histoire épistémologique de la physiologie naissante qu'à une épistémologie historique aux ambitions plus générales puisqu'il s'agit de faire voir, à l'occasion d'une étude de cas extrêmement bien documentée, que les disciplines scientifiques ne se développent qu'à la faveur de prises de parti méthodologiques indissociables des avancées proprement empiriques. Ensuite, par l'originalité et la hardiesse du projet historiographique lui-même qui consiste à retracer les articulations conceptuelles du système de pensée théorique qui se constitue depuis les travaux de Stahl (1660-1734) jusqu'à ceux de Bichat (1771-1802), ce qui permet d'apercevoir à quel point Haller (1718-1777) y joue le rôle de charnière centrale : c'est en effet au dix-huitième siècle que les théories de l'être vivant cèdent le terrain à une physiologie conçue comme science *empirique* autonome, et la configuration majeure de cette science naissante se trouve repérée dans les *Elementa physiologiae corporis humani* comportant huit volumes qui furent publiés par Haller entre 1757 et 1766. L'enjeu est donc de réédifier « les conditions rationnelles qui ont rendu possible à un moment donné de l'histoire la compréhension théorique des phénomènes physiologiques suivant un ordre spécifique, identifié comme leur ordre. » (p. xviii) Mais l'ouvrage a aussi la qualité distinctive des grandes œuvres intellectuelles : il est magistralement écrit, structuré avec toute la limpidité dont est seul capable l'esprit qui est parvenu à maîtriser avec autant d'assurance aussi bien ses moyens d'expression que l'objet dont il traite. Risquons-nous plus avant.

L'objet en question, celui qu'il s'agit de mettre en forme discursive, c'est « le débat épistémologique d'envergure entre iatromécaniciens et « vitalistes » » (p. 1) qui a occupé tout le dix-huitième siècle. Si l'iatromécanisme se parachève dans les travaux de Hermann Boerhaave, œuvrant à Leyde, et ceux de Friedrich Hoffmann, professant à Halle, ce que François Duchesneau

caractérise, par récurrence, comme étant le *vitalisme* constitue la solution de rechange offerte au vu des insurmontables difficultés internes propres à la théorie empirique de la mécanique vitale. Le vitalisme n'émerge vraiment à ce titre qu'avec les travaux du rival de Hoffmann à Halle, à savoir Georg Ernst Stahl (1660-1734), dont le revirement épistémologique fondamental initie la séquence historique menant à Haller, Bordeu et Blumenbach. François Duchesneau démonte minutieusement le ressort de cette logique contingente qui, chez Stahl, promeut une forme d'anti-mécanisme qui se présente sous les traits d'une sorte d'animisme. C'est en redéployant l'explication physiologique de la circulation du sang d'une part, et de la sécrétion d'autre part que François Duchesneau nous montre ce qui pour Stahl s'avère irréductible à la conception mécaniste du vivant. Pour lui, l'échauffement du sang aussi bien que la sécrétion des humeurs particulières à partir du fluide sanguin constituent de tels phénomènes irréductibles. Fondamentalement, Stahl est d'avis que le mécanisme ne donne pas accès à une compréhension de la spécificité structurelle de l'individualité vivante, et que « l'explication strictement mécaniste équivaut à faire intervenir le hasard comme raison suffisante de la nature qu'il s'agit d'expliquer. » (p. 7) Le statut du vivant ne saurait être saisi sans faire intervenir quelque « rapport de finalité » propre à mettre en évidence la raison d'être des fonctions vitales : ainsi la science empirique de la vie ne peut se dispenser de considérations téléologiques sans renoncer à ce qui fait la spécificité de son objet d'étude.

Mais Stahl ne plonge pas pour autant tête baissée dans une métaphysique des fins dernières pour pouvoir rendre compte de cette nature spécifique : il lui suffit de montrer que ce qui distingue primordialement le vivant d'une machine, c'est la « programmation de ses actes conformément à un modèle d'ordre. » (p. 9) Et c'est une théorie de l'instrument que Stahl avance comme complément de la théorie mécaniste, l'instrument étant le moyen par lequel une réalité naturelle est amenée à accomplir une fin déterminée. Ainsi donc pour Stahl, le corps est conçu comme « l'instrument d'une finalité externe » en cela qu'il est agi par une âme qui cherche à se conserver elle-même. Signalons que c'est un des grands mérites de l'analyse menée par François Duchesneau que de faire prendre conscience à ce propos de ce que le modèle de la physique newtonienne n'a pas vraiment suffi à permettre de concevoir cette finalité comme pur principe d'organisation autonome du vivant. Ce n'est qu'avec Haller et sa théorie de l'irritabilité fibrillaire que l'organisme vivant sera véritablement conçu comme rapport d'intégration dynamique de la structure et de la fonction. Stahl n'y parviendra pas : car s'il « a sans doute compris l'exigence primordiale qui consiste à rendre compte de cette téléologie observable . . . il est tombé dans le piège anthropomorphique de recourir à un principe de type démonique dans l'ordre physique même. » (p. 101)

Le deuxième chapitre de cette première partie du livre analyse l'œuvre de Friedrich Hoffmann (1660-1742), qui fait ici figure de vis-à-vis mécaniste s'opposant aux vitalistes à la façon de Stahl. Cherchant à formuler le savoir physiologique selon les canons d'une rationalité rigoureusement démonstrative, Hoffmann ne semble pouvoir trouver de points d'appui que du côté

d'un modèle mécanique des structures et fonctions organiques internes qu'il emprunte à la physique post-cartésienne. Il se voit néanmoins obligé, à cause des insuffisances d'un tel modèle, de faire intervenir un concept d'un tout autre ordre épistémologique, celui de « force nerveuse », entité à laquelle il confère le rôle d'agent de structuration de l'organisme. Mais c'est Leibniz, critique de Stahl et de Hoffmann et auquel François Duchesneau consacre son troisième chapitre, qui voudra que le maintien de l'intégrité vitale soit expliquée non par l'âme conçue comme principe de vie mais plutôt par une *vis vegetativa* s'exprimant par les fonctions comme celles de croissance et de nutrition, cette force étant ainsi posée comme strictement corrélative de dispositifs organiques identifiables. La tâche principale devient ainsi celle d'analyser les fonctions en termes de micromécanismes complexes : or cette tâche ne saurait être accomplie sans que l'analyse physiologique fixe l'ordre des *éléments* qui en constituent les composantes. Et c'est précisément Albrecht von Haller qui contribuera le plus à faire avancer ce débat. Et si le chapitre III permet de croire que les *Principia* de Newton n'ont pas servi à faire progresser la physiologie sur la voie de son autonomie épistémologique, il faut néanmoins voir que l'épistémologie newtonienne a été utilisée comme schème de référence pour ce qui concerne l'épisode de cette histoire de la physiologie où Haller posera une fois pour toutes ce qui doit y jouer le rôle d'élément de base, à savoir la fibre.

Toute la partie centrale de l'ouvrage, qui comprend les chapitres IV, V, VI et VII, est consacrée à l'œuvre de Haller dans ses rapports multiples avec Boerhaave (1668-1738), Baglivi (1668-1707) qui développe en particulier la thèse de la « fibre motrice », Whytt (1714-1766), qui fait dépendre la motricité vitale d'une « sensibilité » infra-consciente, et enfin avec Maupertuis (1698-1759) et Buffon (1707-1788), davantage intéressés par la question du développement des structures organiques hiérarchisées. Analysant l'intrication du mécanisme et de l'empirisme dans la physiologie de Boerhaave, François Duchesneau fait clairement voir que le newtonisme y a joué un rôle restreint mais manifeste : en effet, pour expliquer le fonctionnement organique, Boerhaave en vient en fait à postuler des agents causaux du type de la gravitation et de l'attraction. Mais dans cette mécanique corporelle où les lois générales concernant les corps physiques sont censées s'appliquer au corps humain, Boerhaave fonde toute explication physiologique sur la théorie vasculaire. Héritant la doctrine fibrillaire de Baglivi, Haller va pour sa part considérablement modifier le programme de recherche de Boerhaave : si le système organique entier doit se montrer compatible avec les critères de l'épistémologie newtonienne, il n'en reste pas moins que ce sont les phénomènes caractéristiques de la fibre, élément par excellence de l'organisation physiologique, qui passeront à l'avant-plan. C'est donc avec Haller que la physiologie est conçue comme la science des mouvements vitaux avec en son centre une analyse de la composition fibrillaire de l'organisme : « la fibrille élémentaire, concept purement théorique puisqu'il excède les possibilités d'observation, désigne l'élément structural conçu par analogie avec les structures composites qui en résultent ; à cet élément se trouve suspendue la

condition d'intelligibilité du rapport entre les fonctions organiques complexes d'une part et les structures internes submicroscopiques d'autre part. » (p. 139) La théorie de la fibre explique donc les structures complexes comme le tissu cellulaire, la membrane, l'agencement musculaire et le réseau nerveux entier, reléguant aux oubliettes la systématisation boerhaavienne dogmatiquement assise sur la seule analyse du système vasculaire, et permettant la différenciation fonctionnelle de l'irritabilité et de la sensibilité à laquelle Haller parvient en 1752.

Malgré cet héritage, « la physiologie de type hallérien ne pouvait éluider, sous prétexte d'empirisme, la problématique de la production et du développement des structures complexes. » (p. 306) S'agissant de rendre compte de « l'ajustement constant et multidirectionnel de l'organogenèse » (p. 310), Haller posera d'emblée des forces *émergentes* dont il tentera de rendre compte par le préformationisme oviste. Le terrain semble ainsi préparé pour l'installation du vitalisme, et la dernière partie de l'ouvrage est précisément ordonnée à retracer les étapes d'occupation de cette niche épistémologique. Le chapitre VIII s'attarde au vitalisme allemand, analysant tour à tour la *vis essentialis* de C.F. Wolff (1734-1794) et la *Bildungstrieb* de Blumenbach (1752-1840). Le chapitre IX s'intéresse plutôt au vitalisme français mis en force aussi bien par l'organicisme de Bordeu (1722-1776) que par l'apparition du concept de tonicité chez Barthez (1734-1806), pour qui « toute motricité organique devient alors manifestation de la force tonique dans les structures organiques diversifiées. » (p. 427) Ainsi, progressivement, une critique des purs modèles mécanistes devient partie intégrante de la physiologie. Il importe cependant de noter que François Duchesneau démontre admirablement que cette « révolution philosophique » n'entraîne aucunement la physiologie hors du système conceptuel de l'empirisme : le vitalisme de Barthez par exemple, dans la mesure où « s'inspirant de Condillac, il propose de tirer des enchaînements de phénomènes les causes expérimentales qui, soumises à la nominalisation et au calcul, indiqueront les lois de l'expérience » (p. 429) n'est rien moins qu'une « forme extrême d'empirisme analytique appliqué à la physiologie. » (p. 430)

Pour finir, le chapitre ultime présente tout à fait magistralement la pensée scientifique de Xavier Bichat, dont l'œuvre minutieusement interprétée permet de mettre en lumière « une forme d'analyse qui consacre la longue mutation des théories physiologiques antérieures. » (p. 474). Concevant la vie comme principe permanent de réaction suivant des lois qui lui sont propres, Bichat, loin d'ériger les propriétés vitales au rang de *qualités occultes*, en envisage l'analyse à titre de « conditions déterminantes du rapport stimulus-structure-opération suivant les données empiriques disponibles. » (p. 475) C'est pourquoi ces propriétés vitales sont saisies par le biais d'une typologie des tissus et des organes composés, permettant la différenciation des divers modes d'activité fonctionnelle. Là encore le vitalisme de Bichat, si « vitalisme » il y a, n'est qu'une stratégie épistémologique permettant à la physiologie de revendiquer ses titres d'autonomie : définitivement détachée de la physique mécanique; elle n'en revendique pas moins un statut de science

physique empirique exclusivement ordonnée à la recherche d'explications concernant les dispositifs organiques élémentaires.

Au terme de cette présentation dont on aura compris qu'elle emprunte un circuit court et qu'elle veut mettre en évidence la dimension épistémologique de cette histoire brillamment racontée, il faut savoir gré à François Duchesneau d'avoir réussi à bien faire voir le rôle précis joué par le modèle newtonien, rôle effacé s'il en fut, dans la constitution de la physiologie comme science. Plus encore peut-être, il faut souligner que le vitalisme est loin d'apparaître ici comme la métaphysique éthérée auxquels s'attaquèrent au vingtième siècle certains représentants de l'empirisme logique qui ne pouvaient tolérer les entéléchies de Hans Driesch (1867-1941). Le vitalisme des Lumières n'est pas encore un parti-pris ontologique en faveur de forces, principes ou causes occultes. Car, suivant la formule lapidaire de François Duchesneau, « le concept de « vie » est un artifice dialectique, œuvre de la raison lorsqu'elle opère aux frontières spéculatives d'une théorie physiologique que l'expérience ne peut totalement circonscrire. » (p. 487) Au vu de la qualité de la recherche ici présentée, c'est avec impatience que l'on attend la suite puisque François Duchesneau poursuit ses pérégrinations historiennes du côté du dix-neuvième siècle. Si ce siècle est marqué par l'avènement de l'analyse chimique des processus fonctionnels, il l'est aussi par l'élaboration de la théorie cellulaire. Sur ce tout dernier segment d'histoire des sciences biologiques, on nous promet l'équivalent pour bientôt. Il est réjouissant de penser qu'un ouvrage dont on anticipe qu'il sera du calibre de celui dont nous venons de rendre compte se prépare actuellement. Car de tels ouvrages imposent subrepticement à la communauté des philosophes des normes d'excellence avec lesquelles ils devront dorénavant compter. Dans le domaine de l'histoire épistémologique des systèmes théoriques à tout le moins, rien ne pourra plus vraiment être pareil dorénavant.

Département de philosophie,
Université du Québec à Montréal.

* * *

Michèle Robert (dir.), *Fondements et étapes de la recherche scientifique en psychologie*. Montréal, Chenelière et Stanké, et Paris, Maloine S.A., 1982, 229 p.

François Fournier

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203283ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203283ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Fournier, F. (1985). Compte rendu de [Michèle Robert (dir.), *Fondements et étapes de la recherche scientifique en psychologie*. Montréal, Chenelière et Stanké, et Paris, Maloine S.A., 1982, 229 p.] *Philosophiques*, 12 (1), 221–224. <https://doi.org/10.7202/203283ar>

* * *

MICHÈLE ROBERT (dir.), *Fondements et étapes de la recherche scientifique en psychologie*. Montréal, Chenelière et Stanké, et Paris, Maloine S.A., 1982, 229 p.

par François Fournier

Dans cet ouvrage, six psychologues de tendance behavioriste rattachés aux universités de Sherbrooke, de Montréal et du Québec à Montréal présentent d'une façon claire, précise et concise les différentes étapes à suivre pour réaliser une recherche « sérieuse » en psychologie. Des notes polycopiées utilisées de 1973 à 1981 dans leur cours d'initiation à la méthodologie scientifique en psychologie ont servi de toile de fond à sa rédaction. Pour le lecteur

francophone, le livre représente une excellente introduction à la méthodologie de la psychologie behavioriste. En ce sens, sa parution comble un vide ressenti depuis longtemps.

M. Sabourin (p. 31-51) débute la partie méthodologique en présentant différentes méthodes d'acquisition des connaissances (obstination, autorité, raisonnement, etc.) et propose d'apposer l'étiquette « scientifique » à une certaine combinaison (de la méthode rationnelle et de la méthode l'empirique) qui seule permet à la fois la description précise, l'explication causale, la prédiction et la reproduction concrète des phénomènes étudiés, en l'occurrence des comportements observables d'organismes vivants. Claude Charbonneau (p. 52-70) introduit le lecteur à ce qu'il estime être la meilleure façon de poser une problématique et d'élaborer des hypothèses pour la résoudre. À son avis, les problèmes acceptables sont ceux dont la solution est accessible à la méthode scientifique et contribue à l'avancement des connaissances. N'étant évidemment pas en mesure de fournir une méthode « mécanique » pour arriver à coup sûr au genre de problème désiré, l'A. propose, d'une façon pragmatique, d'éviter tout simplement les « mauvais » problèmes. Ce sont ceux trop vagues pour être « opérationnalisés » et trop généraux pour qu'on puisse espérer recueillir des informations empiriques et pertinentes à leur sujet. Afin d'aboutir à des hypothèses adéquates, il est recommandé, par ailleurs, de procéder à une recension exhaustive des travaux antérieurs sur le problème choisi et de ne pas confondre les hypothèses générales (guidant la recherche), les hypothèses de recherche (concrétisant les hypothèses générales) et les hypothèses statistiques (confirmant ou infirmant les hypothèses de recherche). Michèle Robert propose de distinguer la « validité interne » d'une recherche (sa valeur intrinsèque par rapport à son propre cadre théorique et à ses propres objectifs) de sa « validité externe » (sa valeur en dehors des conditions particulières de sa réalisation ou, — en d'autres termes, la possibilité de généraliser ses résultats). N'étant pas en mesure, on s'en doute, d'énoncer une série d'étapes à suivre garantissant la « validité interne » des recherches ainsi menées, elle suggère d'éviter les neuf agents d'invalidité que son exposé met en évidence. L'A. propose également une série de définitions accompagnées d'exemples pour des expressions comme « variable », « niveau d'une variable », « variable indépendante », « contrôle de variable » et « modalité de contrôle ».

M. Robert et A. Fortin (p. 91-118) exposent ensuite une série d'indications pratiques pour construire des plans de recherche « classiques » (c'est-à-dire « expérimentaux ») à l'étape où l'on transpose, dans des variables observables, l'hypothèse générale guidant la recherche. A. Fortin (p. 119-32) complète la série des plans « classiques » présupposant des situations où un contrôle effectif des variables étudiées est possible, par la présentation de « plans de recherche quasi-expérimentaux » pour les situations où un tel contrôle fait défaut. Dans la trop courte partie consacrée à la psychologie « clinique », A. Fortin et M. Robert (p. 133-51) présentent celle-ci comme un type tout à fait particulier de recherche « expérimentale » : les recherches à cas unique. Inutile de dire qu'en se limitant à la description, à l'étude d'un

cas et à l'intervention thérapeutique (ce qui ne permet ni l'explication, ni la prédiction ni la reproduction de phénomènes), ce type d'étude est le « parent pauvre » de la méthodologie proposée. Comme elles l'écrivent (p. 149) : « En ce sens, la spécificité des études à cas unique restreint considérablement — à moins qu'elle ne la supprime totalement — la possibilité de généraliser les résultats. ». David Bélanger (p. 153-66) identifie la « mesure des phénomènes » en science à une procédure établissant une correspondance entre les propriétés des choses et les propriétés des nombres. Mise à part le cas de la psychophysique, dont la portée est par ailleurs assez limitée en psychologie si on en juge d'après ce qui en est dit dans le texte, la mesure des phénomènes prend le plus souvent la forme de questionnaires et de tests. L'A. propose une série d'indications pertinentes sur leur validité, leur fidélité, leur stabilité, leur équivalence et leur homogénéité. Dans un chapitre remarquable, J.P. Beaugrand (p. 167-218) traite de l'« observation directe du comportement » et du renouveau d'intérêt pour l'approche éthologique en psychologie. L'A. propose une série de définitions précises pour distinguer les différents types de description et de classification les plus couramment utilisées ; il avance des critères pour découper les unités comportementales et présente les différentes techniques d'échantillonnage. Le tout est accompagné d'exemples tirés d'une recherche fort intéressante qu'il a menée ailleurs¹.

Dans le dernier chapitre, M. Sabourin (p. 219-25) aborde avec honnêteté la difficile question de la « validité externe » d'une recherche conforme à la méthodologie proposée. En effet, le genre de problèmes et d'hypothèses préconisés (précis, rigoureux, empiriques, d'un niveau de généralité ne dépassant pas celui de « variables intermédiaires ») conduit inéluctablement à des résultats très spécifiques dont la portée est proportionnellement tout aussi limitée. Nous touchons ici, comme il le souligne (p. 220), à une limite infranchissable de la méthodologie behavioriste : « (. . .) il est utopique de songer à étudier toutes les populations dans toutes les situations possibles. ». Il faut opérer des généralisations que l'A. propose de justifier sur des critères comme la représentativité de l'échantillonnage, la sélection adéquate des sujets, la non-intervention de l'observateur et de ses instruments, etc.

Notons que la méthodologie proposée permet tout au plus d'élaborer des « généralisations empiriques » qui n'ont en aucune façon la généralité nécessaire pour être considérées comme de véritables « théories » scientifiques. De plus, ces généralisations sont fondées, en définitive, sur des raisonnements purement *inductifs*. En ce sens, si le livre sert bien la cause de la méthodologie et de la recherche behavioristes, il en va tout autrement pour la question de leur fondement — la partie épistémologique exposée principalement dans le premier chapitre.

La cohérence qui est pourtant une condition indispensable au niveau « méthodologique », n'a plus, semble-t-il, sa raison d'être au niveau « épis-

1. L'A. résume une recherche à paraître sous le titre "Determinant Asymmetries of Agonistic Dual Issues in *Xiphophorus Helleri* Heckel", *Behavioral Processes* (sous presse).

témologique » : d'une part, on recommande aux étudiants de procéder « scientifiquement » en s'assurant que leurs problèmes et leurs hypothèses soient toujours *inductivement fondés* (c'est-à-dire qu'ils fassent référence tout au plus à des « variables intermédiaires ») et, d'autre part, on les invite à concevoir la science comme un ensemble de théories générales (curieusement encore absentes en psychologie) ne pouvant en aucune façon être inductivement fondées et permettant de *fonder déductivement* les résultats des recherches particulières. Pour que la psychologie « scientifique » puisse atteindre un degré de « maturité » satisfaisant, il faudrait là « théoriser » mais il n'appartient pas aux psychologues « scientifiques » (au sens de la méthodologie proposée) de le faire. Il n'appartient pas non plus aux psychologues « scientifiques » de trop s'occuper des « recherches à cas unique » — comme le montre bien le peu d'espace consacré à la psychologie « clinique ». Or, n'est-ce pas là justement la tâche principale que s'assigne la majorité de ceux à qui s'adresse ce livre ? De plus, faut-il en conclure que les psychologues « cliniciens » doivent renoncer à procéder « scientifiquement » ?

Tout au long du premier chapitre, cette incohérence est reproduite à une échelle élargie. Comment peut-on sérieusement soutenir que l'approche behavioriste est « déjà scientifique » en regard de la psychanalyse et n'est pas « encore scientifique » en regard de la physique contemporaine ? En fait, le fondement proposé ressemble bien plus à un « pot-pourri » de différents thèmes tirés de la littérature épistémologique (présentés en plus comme des « questions de fait » (des lois) et non comme des « questions de droit » (des règles)) qu'à un véritable fondement épistémologique. Il est tout simplement impensable de présenter les conceptions de la science de Popper, de Grünbaum, de Bunge et de Kuhn comme autant de « postulats de base de la méthode scientifique » en psychologie (p. 6) car cette méthode reposerait alors sur des postulats incompatibles entre eux.

Or, la consistance n'est-elle pas la condition logique minimale que l'on puisse exiger de tout fondement épistémologique ? Mais, il y a plus grave. Ces psychologues conçoivent l'épistémologie comme une « arme » de destruction théorique au service de leurs convictions subjectives et de leur attitude dogmatique, et non comme un « outil intellectuel » permettant la construction d'un fondement épistémologique pour une approche en psychologie qui n'est pas sans mérite.

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

Roberto Miguelez, *Science, valeurs et rationalité*, Collection des sciences sociales, no 8, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984, 95 p.

J. N. Kaufmann

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203284ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203284ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Kaufmann, J. N. (1985). Compte rendu de [Roberto Miguelez, *Science, valeurs et rationalité*, Collection des sciences sociales, no 8, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984, 95 p.] *Philosophiques*, 12 (1), 225–229.
<https://doi.org/10.7202/203284ar>

ROBERTO MIGUELEZ, *Science, valeurs et rationalité*, Collection des sciences sociales, no 8, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984, 95 p.

par J.N. Kaufmann

Depuis un siècle et demi, la question de la *neutralité axiologique* de la science surgit à intervalles réguliers et reçoit des réponses variables, de J.S. Mill, S. Jevons, M. Weber, G. Myrdal à Jürgen Habermas. Qu'elle se pose à l'époque contemporaine avec une acuité de plus en plus nette, comme en témoigne le texte de R. Miguelez, ne signifie pas qu'elle ait été absente à d'autres époques. La science de Galilée ne fut pas perçue comme ce tribunal indépendant qui ne jugerait qu'à partir des faits du monde tels qu'ils se révéleraient eux-mêmes. Elle fut comprise comme menace portant atteinte à un système de valeurs établies. Cela signifie qu'elle fut perçue comme porteuse de valeurs. Mais en quel sens au juste ? C'est cela que R. Miguelez essaie de préciser dans son livre. En s'inspirant très nettement des thèses weberiennes sur la neutralité axiologique et la rationalité de l'action, pour en prendre cependant la distance sur des points précis, en prolongeant la critique que Habermas a faite de la rationalité technique, et en se servant avec beaucoup d'à propos des résultats de l'épistémologie scientifique que préconise l'empirisme logique, R. Miguelez formule quatre thèses (en introduction, p. 10) qu'il soutient tout au long de son texte par une argumentation très serrée. Les voici. 1) Les paradigmes scientifiques délimitent des espaces axiologiques. Ils rendent ainsi possibles certaines valeurs et en excluent d'autres. 2) Les découvertes scientifiques qui s'expriment dans des énoncés nomologiques induisent des valeurs en ouvrant l'horizon à des actions possibles et en rendant caduques d'autres valeurs. 3) La rationalité scientifique technique prescrit un modèle de comportement et se présente comme valeur centrale dans les représentations idéologiques dominantes. 4) La rationalité technique doit être pensée dans son rapport à la manière dont l'idéologie technocratique définit l'« acteur social » comme « sujet ».

Distinguant soigneusement la science comme discours, comme activités et processus réglés, et comme application de ses résultats dans la production technologique non créative, séparant les questions de logique et d'épistémologie de celles qui relèvent de préférences et de décisions pratiques, R. Miguelez examine les deux premières thèses (dans la première partie du livre) et indique à l'intérieur de quelles limites et sous quelles formes la thèse, très générale, de la neutralité axiologique de la science pourrait être défendable. (Les différentes possibilités se trouvent bien résumées dans un tableau, p. 21). La science en tant qu'entreprise cognitive poursuit un objectif : dire vrai. La vérité est déclarée valeur décisive que présuppose la science et, selon Max Weber, cette valeur peut être considérée comme indépendante de toutes les autres. Mais cela n'est guère précis aussi longtemps que l'on n'indique pas laquelle des théories de la vérité (théorie correspondantiste de la vérité, théorie de l'évidence, théorie « consensuelle » de la vérité, théorie pragmatique, c'est-à-dire est vrai ce qui est efficace . . .) les scientifiques incorporent dans leur entreprise. « Chercher la vérité » est bien trop vague pour être considéré

comme un objectif véritable. (Est-ce la raison pour laquelle on parle alors de valeur plutôt que d'objectif ?). Même si l'on apportait des précisions en identifiant, par exemple, la construction de systèmes (de propositions acceptées comme vraies) explicatifs de plus en plus englobants et généraux, ou l'approximation de plus en plus parfaite entre les *data* prédits et les *data* observés, ou encore l'augmentation de la capacité d'une théorie de prédire des effets nouveaux, comme buts de la science, il n'est pas évident que les scientifiques s'accorderaient à ce sujet. Mais une formulation précise des objectifs (cognitifs) serait requise pour apprécier, comme adéquates ou inadéquates (bref, pour appliquer les standards de rationalité scientifique à l'entreprise scientifique elle-même), les normes méthodologiques et instrumentales régissant l'activité scientifique et pour définir plus clairement la notion d'« utilité » d'une hypothèse et les critères de crédibilité ou d'acceptation de celle-ci. Cela permettrait de distinguer l'utilité épistémique d'une hypothèse (par rapport à des objectifs purement cognitifs de la science) de son utilité pratique dépendant des conséquences pratiques découlant d'une hypothèse confirmée). Cela permettrait aussi de reprocher à Weber d'avoir simplifié énormément non seulement ce qui apparaît comme « *wissenswert* » (en réduisant ce qui est « digne de savoir » à une décision individuelle), mais aussi les aspects ayant trait aux objectifs cognitifs de l'entreprise scientifique, en mettant de la sorte des choses différentes sous le titre de « vérité » pour ensuite déclarer que « la vérité » était l'unique valeur poursuivie par la science.

D'autre part, la thèse neutraliste sous-entend que si les différentes disciplines proposent ou véhiculent des valeurs particulières dans le sens que ces valeurs déterminent le choix des problèmes que les disciplines en question sont appelées à reformuler dans leur cadre théorique respectif à l'aide d'hypothèses spécifiques conduisant à des prolongements techniques qui, eux, sont franchement dépendants des valeurs et des normes prescrivant ou interdisant l'usage de ces technologies, on peut alors remarquer que ces prescriptions de valeur n'ont pas d'intérêts épistémologiques si elles ne déterminent pas la nature des produits cognitifs.

Cependant R. Miguelez montre de façon très convaincante, par une analyse formelle de la situation pragmatique comportant une règle d'action (« nomotechnique ») fondée sur un énoncé nomologique, que la science n'impose peut-être pas de valeurs déterminées, mais elle détermine à tout le moins des champs d'actions possibles ainsi que le domaine des valeurs correspondant. R. Miguelez obtient ce résultat en explicitant de façon originale la formulation lapidaire que donne Bunge (1967, II, 11.2) des relations de présupposition entre des énoncés nomologiques (du type implication $p \rightarrow q$), des énoncés nomopratiques (du type : « En faisant en sorte que p , q se réalise »), des énoncés normatifs (du type des impératifs conditionnels : « Si tu veux réaliser q , alors il faut faire p), ainsi que les énoncés de préférences (« A préfère q à toute autre option) et les jugements de valeurs correspondants (« Pour A , q réalise la valeur Q »). Ces relations sont représentées dans la formule :

« $p \rightarrow q$ » *fund* (« q *per* p », parce que « q » est voulu par A), et (« q » est voulu par A présuppose Q).

En supposant que certains états du monde (q) possibles sont souhaitables et désirés comme des fins de l'action, on peut remarquer que la science ne sert pas directement à fixer ces buts, mais qu'elle permet de déterminer les moyens adéquats pour y parvenir en permettant de « dériver » des règles technologiques ; plus exactement les énoncés nomologiques qui sont du ressort de la science sont des conditions nécessaires pour la formulation des règles technologiques. C'est en cela que consiste, selon Max Weber, la *Zweckrationalität* que prescrit la science. C'est donc elle qui délimite un champ d'actions possibles et ouvre par là un champ de valeurs possibles (p. 43). Qu'il s'agisse d'une *imposition* (p. 43) de valeurs est une autre question. Il y a sans doute orientation par la science des actions futures possibles, mais les agents à qui s'adresseraient les règles techniques « découlant » de $p \rightarrow q$ pourraient ne pas être satisfaits et refuser d'agir en vertu de ces prescriptions. Ils pourraient vouloir envisager plusieurs options et demander ainsi à la science si $p' \rightarrow q$ ou $p'' \rightarrow q$ satisfont également les critères d'acceptation, de sorte qu'on puisse choisir parmi plusieurs règles techniques. La tâche de la science est alors d'indiquer à l'intérieur de quelles limites — des limites qui sont toujours repoussées plus loin avec le temps — les choix sont possibles, et au delà desquelles il n'y a plus d'options.

Il apparaît donc clairement que certaines actions plutôt que d'autres sont rendues possibles par la science. Mais il faudrait maintenant montrer comment la science contribue à faire en sorte que des individus ou des groupes concrets réalisent *effectivement* ces possibilités pour concrétiser de la sorte la ou les valeurs induites par la science. Et cela signifie qu'on puisse expliquer pourquoi certaines valeurs, un champ de valeur ouvert par la science (q), sont adoptées par des agents déterminés. R. Miguelez n'a pas réussi, dans les passages où il aborde ce problème (notamment dans la section 2), à démontrer cette possibilité. Il se contente de proposer une telle explication comme idée régulatrice dont la structure est au fond double : expliquer des actions à partir des intentions, croyances (les idées scientifiques permettant de fonder des règles techniques), préférences et valeurs des agents, et expliquer en même temps la genèse de ces attitudes psychologiques à partir de la situation des agents.

C'est dans la troisième partie que R. Miguelez examine le rôle que pourraient jouer les éléments de l'action (« but », « moyen », croyances concernant leurs rapports, etc.) dans une variété de modèles d'explication de l'action (théorie de l'action de Weber et de Parsons, interactionnisme symbolique de C.H. Mead et Blumer et de la sociologie phénoménologique de Schütz et de l'ethnométhodologie de Garfinkel.), lesquels modèles relèveraient du « paradigme de la définition sociale » (p. 65). Toutes ces formes d'explications se rapprochent tantôt du schéma de l'explication rationnelle de Hempel (1965), tantôt de l'inférence pratique de von Wright (1971). L'intérêt de ces reconstructions très succinctes est de démontrer clairement

que ces « explications » présupposent et mettent en jeu une idée particulière de rationalité dans l'action, à savoir la *Zweckrationalität* (« la rationalité par fin » de Weber ou la « rationalité technique » de Habermas). Celle-ci joue dans les arguments explicatifs ou bien un rôle purement analytique ou définitionnel (ce qui n'est pas suffisamment souligné dans le texte), ou alors elle y figure comme concept normatif. C'est en soulignant ce dernier point que R. Miguelez veut établir sa troisième thèse concernant l'investissement axiologique de l'explication « scientifique » des actions et la prise en charge par celle-ci d'un modèle de rationalité de l'action.

Pour se distancier de Max Weber, R. Miguelez oppose à la *Zweckrationalität* qui est en fait un modèle de rationalité individuelle et qui est à la base de l'idée centrale caractérisant l'économie capitaliste (le meilleur ordre économique s'établira à condition que chacun maximise ses fonctions d'utilité individuelles, choisisse les moyens scientifiquement les plus adéquats en vue de certaines fins, c'est-à-dire que chacun agisse selon un modèle de rationalité individuelle) l'idée d'une rationalité collective, d'une rationalité des structures sociales. Conformément à la critique développée par Habermas, il maintient que la rationalité instrumentale scientificotechnique, promue au cours de l'histoire récente, notamment avec le succès du capitalisme qui s'en réclame, comme la forme supérieure de rationalité, est devenue, au nom d'une notion limitée et illusoire de l'individu comme « sujet », un instrument de domination technocratique. En effet « la science comme idéologie et l'idée du sujet (individuel) et de la rationalité (instrumentale) ne font alors qu'un seul ensemble de représentations articulées ». (p. 91).

Je signale qu'une telle critique de la rationalité économique qui ne se réclamerait que de la rationalité individuelle se trouve formulée bien avant Habermas par un célèbre représentant de la théorie économique néo-classique (capitaliste). Il s'agit de O. Morgenstern (1928), fondateur de la théorie des jeux. En effet, quand Morgenstern formule les problèmes épistémologiques et paradoxes inhérents à la théorie générale de l'équilibre, il montre que dans des situations d'interaction, comme dans une situation d'échange de marchandises, le problème du choix consiste en une décision où il ne faut pas seulement tenir compte des variables « mortes » qui représentent les contraintes habituelles pour un problème de maximisation, mais aussi de variables « vivantes », à savoir des décisions des autres agents. Il s'agit alors d'une situation tout à fait nouvelle, c'est-à-dire d'un problème de choix sous incertitude stratégique. Dans ce cas il ne s'agit plus de voir seulement comment des individus, pour agir rationnellement selon le paradigme dominant au sens de la rationalité individuelle, maximiseraient leur fonction d'utilité. C'est un problème de décisions interdépendante dont la solution consiste à savoir comment les actions de chacun peuvent en quelque sorte se compatibiliser et concourir à un résultat global, comme par exemple à un équilibre de marché. Une telle solution relève pour von Neumann et Morgenstern (1944) de la théorie des jeux, qui introduit explicitement une nouvelle conception de la rationalité qui fut partiellement incorporée à la théorie économique capitaliste. Mais cette rationalité n'a *aucun sens sur le plan individuel* :

elle n'apparaît qu'au niveau de l'interaction des individus et consiste en la conformité de ceux-ci à la stratégie optimale. Cela constitue un phénomène d'émergence d'une rationalité structurelle ou collective qui ne semble pas aussi étrangère aux « théories économiques capitalistes » que pourraient le croire J. Habermas et R. Miguelez.

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

* * *

Gerson, Lloyd P., editor. *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR, on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday and the Fiftieth Anniversary of his Ordination.* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983 (Papers in Mediaeval Studies, 4), 1983, XIII-447 p.

Georges Leroux

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203285ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203285ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leroux, G. (1985). Compte rendu de [Gerson, Lloyd P., editor. *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR, on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday and the Fiftieth Anniversary of his Ordination.* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983 (Papers in Mediaeval Studies, 4), 1983, XIII-447 p.] *Philosophiques*, 12 (1), 229–231.
<https://doi.org/10.7202/203285ar>

* * *

GERSON, LLOYD P., editor. *Graceful Reason*. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR, on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday and the Fiftieth Anniversary of his Ordination. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983 (Papers in Mediaeval Studies, 4), 1983, XIII-447 p.

par Georges Leroux

À voir ce magnifique ouvrage, on se rassure sur l'avenir des livres d'hommages appelés en langue allemande *Festschriften*, et plus platement en français, Mélanges. La tradition, dit-on, s'en perd. La raison en est que la fonction d'hommage ne semble pas pouvoir coexister simplement, et en tant que telle, avec les impératifs de la diffusion de la recherche. Qu'un texte soit donné, offert, au jubilaire et, en même temps qu'à lui, au cercle plus ou moins étendu de ses proches, était traditionnellement une raison suffisante de produire ces livres. Aujourd'hui, on exigera une forte unité thématique, de manière à garantir que le livre circulera dans le circuit de spécialistes auquel il est destiné. Cette exigence a pour effet de réduire le nombre des contributeurs et à occulter la diversité et la richesse de l'influence d'un penseur, à limiter l'étendue de son amitié.

Les Mélanges Owens constituent une belle exception dans ce processus de spécialisation. On y retrouve vingt contributions, recoupant tout le champ de l'histoire de la philosophie ancienne et médiévale, et qui vont de l'analyse d'un fragment de Zénon à Maïmonide et Siger de Brabant. Chacune de ces contributions témoigne à sa manière de la continuité de la tradition grecque au Moyen-Âge, reflétant par là ce qui semble avoir été la préoccupation majeure du Père Owens durant toute sa carrière : suivre le destin de la métaphysique, restituer avec précision l'histoire de la « doctrine de l'être ». Le sous-titre de son grand ouvrage (*The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 3^e édition. Leiden, Brill, 1978 ; XXXII-539 p.) n'est-il pas : "A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought" ? Dans cette histoire, le rapport de Thomas d'Aquin à l'œuvre d'Aristote est un rapport privilégié. Contre la représentation d'une scolastique fermée sur elle-même et dogmatique, les travaux du P. Owens ont montré dans le détail le cheminement de l'interprétation médiévale des *textes* grecs, le processus laborieux et souvent contradictoire de leur réception dans la pensée chrétienne. Ce que Gilson avait accompli pour reconstruire le rapport de Descartes à la scol-

tique, Owens le redouble pour le rapport de la scolastique à Aristote. Le cœur de l'entreprise du P. Owens est sans contredit la métaphysique, mais un examen de sa riche bibliographie, qui figure en appendice des *Mélanges*, montre une attention à toutes les facettes de la pensée aristotélicienne qui ont eu une postérité médiévale.

Comment traduire cette expression, "Graceful Reason" ? Les éditeurs ont sans doute voulu montrer le lien indissoluble qui, en unissant le rationalisme grec et la révélation chrétienne, s'est avéré constitutif de la tradition occidentale : le travail de la raison est pénétré par la grâce, d'une manière qui lui demeure mystérieuse. Mais comment ne pas lire également l'exercice gracieux et subtil de la pensée, dans l'accomplissement de son histoire ?

Les *Mélanges* Owens peuvent être divisés en cinq sections, qui se succèdent selon le développement de l'histoire de la philosophie. On trouve d'abord deux contributions sur les présocratiques. La première porte sur le fragment DK29B1 de Zénon, dont Walter Leszl rediscute toutes les interprétations et dont il propose une reconstruction. La seconde est une tentative de L.M. de Rijk de répondre à la question : Parménide a-t-il rejeté le monde sensible ? On trouvera ici une discussion détaillée des rapports *doxa-aletheia*, et une lecture très riche du fragment B 8.

Suit un bloc de contributions consacrées à Aristote. G. Verbeke propose une analyse du concept de puissance, qui cherche à tenir compte du rapport d'Aristote aux mégariques. H.B. Veatch tente, à partir d'une lecture de R. Nozick. (*Philosophical Explanations*. Cambridge, 1981), d'exposer la différence entre la problématique contemporaine de la philosophie et la problématique scolastique. Comment articuler le développement de la philosophie moderne sur l'interprétation que fait Owens de l'histoire de la métaphysique ? Cette réflexion, très libre, fait intervenir la philosophie analytique et linguistique dans son rapport aux questions traditionnelles de la métaphysique. L'auteur la propose comme une « méditation non-cartésienne ». La contribution de W.J. Verdenius est consacrée au problème de l'Hylozoïsme, c'est-à-dire à cette thèse ancienne selon laquelle la matière serait d'emblée animée. Verdenius fait l'histoire de cette thèse notamment chez Platon et il en expose les conséquences chez Aristote. J. Brunschwig nous donne des pistes de recherche, ouvertes par une thèse française encore inédite (G. Picolet. *Les sources et le contexte historique de la théorie aristotélicienne de l'arc-en-ciel*). Il concentre son travail sur l'examen minutieux d'un passage des *Seconds Analytiques*, 79a10-13) concernant le statut de l'optique et certains problèmes épistémologiques posés par le dédoublement de l'optique impliqué par le texte.

Il pourra sembler paradoxal que Platon ne soit pas représenté dans ces *Mélanges*, alors que le néoplatonisme y apparaît très vivant. John M. Rist se penche sur les rapports de la métaphysique et de la psychologie chez Plotin. Il apporte une contribution très riche aux discussions encore récentes sur l'âme du monde et sur l'âme individuelle. G. Reale propose une étude assez générale sur les fondements de la métaphysique de Plotin et sur la structure de la procession. L. Sweeney, enfin, opère un rapprochement entre la pensée

de Plotin et certains aspects néoplatoniciens de la pensée d'Albert le Grand, notamment la théorie de la causalité.

Les textes consacrés à Thomas d'Aquin forment le cœur de ces Mélanges. On y trouve sept études. C.J. De Vogel revient une fois de plus sur un thème qu'elle a si souvent discuté, le rapport de la création et des Idées (*Deus Creator omnium. Plato and Aristotle in Aquinas' Doctrine of God*). De même, la contribution de P. Fabro (*Intorno al fondamento dell' essere*) est une reprise de sa réflexion sur les rapports entre la doctrine métaphysique thomiste et « l'histoire de l'être » chez Heidegger, notamment ce concept difficile de « Kehre ». J.A. Weisheipl donne une étude sur la datation et le contexte historique de l'opuscule « De æternitate mundi ». J.F. Eippel analyse la nature de la connaissance « quidditative de Dieu » chez saint Thomas, c'est-à-dire l'ensemble des textes portants sur la définition de Dieu comme « Qui est ». W.N., Clarke propose une discussion de la métaphysique de l'art religieux, à partir d'un court passage de la Somme, I, q. 84, a. 7. K.L. Schmitz discute l'analyse selon les principes et l'analyse selon les éléments, et il fournit une recherche très riche sur le vocabulaire de la métaphysique thomiste de la causalité. R. McNerny fournit un texte sur la nature du livre Delta de la *Métaphysique* d'Aristote, selon le commentaire de Thomas d'Aquin. Cette étude permet d'arriver à une représentation plus nette du travail du commentaire et de ses efforts de structuration du lexique aristotélicien. V.J. Bourke s'attache à un problème moral, la question de la conscience et de l'impératif (*The Background of Aquinas' Synderesis Principle*). W. Dunphy passe en revue les historiens de la doctrine de la création en ce qui a trait aux exposés de Maïmonide et de saint Thomas. Il s'agit d'une étude historiographique qui rend possible une approche plus précise de l'influence de Maïmonide sur saint Thomas. F. Van Steenberghe compare les efforts de Thomas d'Aquin et de Siger de Brabant pour établir le monothéisme sur le plan philosophique. La dernière étude porte sur un disciple espagnol de saint Thomas, Francisco Araujo (1580-1664), qui est un bon témoin des discussions sur les vérités éternelles.

On peut reconnaître aujourd'hui plusieurs pratiques de l'histoire de la philosophie. Celle qui se donne à lire dans les Mélanges Owens est d'emblée dominée par un rapport puissant et motivé à la métaphysique aristotélicienne et thomiste. L'Institut pontifical de Toronto a beaucoup contribué à en maintenir vivante la tradition, à en enrichir l'histoire, encore aujourd'hui. La lecture de la bibliographie des travaux du P. Owens montre le rôle important que celui-ci y a joué depuis plus de trente ans, mais aussi la qualité du milieu intellectuel qui l'a accueilli. Ce volume d'hommages honore donc également l'Institut de Toronto qui a pris l'initiative de le publier.

Département de Philosophie
Université du Québec à Montréal

Philosophiques

philosophiques

Luc Bégin *et alii*, *Pragmatisme et pensée contemporaine*.
Cahiers de philosophie, no. 2, Département de philosophie,
Université Sherbrooke, 1984, ix et 178 p.

Daniel Laurier

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203286ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203286ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Laurier, D. (1985). Compte rendu de [Luc Bégin *et alii*, *Pragmatisme et pensée contemporaine*. Cahiers de philosophie, no. 2, Département de philosophie, Université Sherbrooke, 1984, ix et 178 p.] *Philosophiques*, 12 (1), 232–236.
<https://doi.org/10.7202/203286ar>

LUC BÉGIN *et alii*, *Pragmatisme et pensée contemporaine*. Cahiers de philosophie, no. 2, Département de philosophie, Université de Sherbrooke, 1984, ix et 178 p.

par Daniel Laurier

1. Une chose remarquable à propos de ce recueil de huit articles est qu'à l'exception possible de Blais aucun des sept auteurs n'y défend aucune position spécifique sur aucun problème philosophique. Il s'agit plutôt dans quatre cas, d'études descriptives (et souvent aussi comparatives) sur certains aspects de la théorie de la connaissance de Quine, dans trois cas, de tentatives pour préciser ou élucider les caractères généraux du pragmatisme en philosophie, et dans le dernier cas, d'éprouver l'efficacité ou la pertinence de certains critères pour qualifier une philosophie morale de pragmatiste. Je tâcherai dans ce qui suit de faire apparaître les nuances qui s'imposent, en résumant ou commentant brièvement chacun des articles réunis dans ce livre.

2. Le volume s'ouvre sur l'article de Legault qui, après avoir affirmé que le pragmatisme se manifeste dans les trois domaines de la philosophie des sciences, de la philosophie du langage et de la philosophie pratique, identifie trois « hypothèses de définition » du pragmatisme, selon qu'on le considère comme une doctrine, un « mode de prise de décision », ou une « attitude devant l'activité humaine de connaissance ». Dans le premier cas, il s'agira d'identifier le système des thèses caractéristiques des différents auteurs qu'on considère comme des pragmatistes. Dans le deuxième cas, on cherchera à « analyser le caractère décisionnel rattaché à différents usages du mot « pragmatique » » (p. 15), ce qui semble vouloir dire, dans l'esprit de Legault, que le pragmatisme considéré comme un « mode de prise de décision » se caractériserait par le fait qu'il valorise l'idée que toute hypothèse doit être évaluée en fonction de ses conséquences pratiques éventuelles. Dans le troisième cas, enfin, le pragmatisme se distinguerait par la primauté accordée au domaine de l'action, l'adoption d'un point de vue « internaliste » selon lequel « connaître c'est avant tout élaborer un discours à l'intérieur de l'expérience humaine » (p. 18), un « esprit de tolérance devant la multiplicité des expériences humaines » (p. 19), une tendance à privilégier une de ces expériences humaines, l'« ouverture au mouvement diachronique de l'expérience humaine » (p. 20) et une tendance à réhabiliter certaines formes de raisonnement circulaire. Bien que Legault ne prenne pas position, il donne l'impression de favoriser cette troisième hypothèse.

Je remarquerai seulement que puisqu'il s'agit de caractériser des discours, on n'y trouvera jamais que des thèses. Certes le fait qu'un auteur défende certaines thèses peut être interprété comme l'indice qu'il a une certaine attitude. Mais dire que le pragmatisme est une attitude n'a d'intérêt qu'à condition d'identifier les marques discursives (et notamment les thèses) indicatrices de cette attitude. Or l'utilité et le statut des « composantes de l'attitude pragmatique » identifiées par Legault sont de ce point de vue fort variables. D'autre part, comme Legault ne précise pas à quel usage il destine

une éventuelle définition du pragmatisme il est difficile de porter un jugement sur la pertinence de ses trois « hypothèses ».

3. Blais se concentre dans le texte suivant sur la question de savoir dans quel sens un auteur qui rejette le réalisme métaphysique et par conséquent adopte un point de vue « internaliste » peut donner aux notions de vérité et de référence (il utilise ici le terme de « signification », mais il veut manifestement parler de la référence). Il souligne d'abord l'existence d'une tension au sein de l'« internalisme » entre une conception téléologique de la vérité (représentée par Peirce et Putnam) qui en ferait l'objectif de l'enquête scientifique, et une autre conception (représentée par Peirce et Quine) selon laquelle la vérité ne serait que l'aboutissement *de facto* de la même entreprise. Il semble alors suggérer que ces deux conceptions ne sont pas incompatibles dans le contexte d'une théorie de la vérité « à la fois correspondantiste *et* cohérentiste » qu'il attribue à « des auteurs internalistes » non-identifiés. Selon cette théorie les énoncés observationnels seraient évalués individuellement en fonction de leur correspondance avec l'« expérience », tandis que les énoncés théoriques seraient évalués en fonction de leur cohérence avec les autres énoncés. La réconciliation entre les deux conceptions de la vérité mentionnées viendrait apparemment du fait que, l'expérience n'étant pas soumise à la volonté, il est permis d'espérer que « le dialogue et l'enquête ne sont pas des entreprises subjectivo-solipsistes ». Blais suggère ensuite que le pragmatisme inclut une forme de réalisme non-métaphysique qui admet l'existence des objets de référence conçus comme objets « internes à l'expérience » mais indépendants des sujets individuels.

Mon seul commentaire sera que les brèves et vagues remarques de Blais échouent vraisemblablement à réconcilier les deux conceptions de la vérité qu'il distingue (d'ailleurs fort pertinemment) et ne nous font guère comprendre en quoi le réalisme non-métaphysique n'est pas métaphysique.

4. Le premier des deux articles de Gagnon vise à identifier quelques thèses caractéristiques du pragmatisme en théorie de la connaissance et quelques attitudes caractéristiques de ceux qui y souscrivent. Il cite trois thèses. La première consiste à rejeter le réalisme métaphysique, ce qui revient apparemment pour Gagnon à soutenir qu'il n'existe pas de méthode infaillible pour vérifier si une pensée ou un énoncé est conforme à la réalité. Gagnon mentionne deux raisons de croire à cette thèse. D'une part, le fait que certaines théories sont historiquement remplacées par d'autres justifierait inductivement l'idée qu'il n'y a pas de fondements absolus de la connaissance. Gagnon invoque d'autre part le fait que nous n'avons d'accès direct qu'à nos représentations mentales et qu'il nous est donc impossible de les comparer à la réalité. Il développe alors une argumentation à mon avis peu convaincante, destinée à montrer que la même conclusion vaut dans le cas des représentations linguistiques, et qu'il ne peut y avoir de conformité vérifiable qu'entre le discours et le perçu. Le principal problème ici est qu'on ne voit pas pourquoi la conformité entre le discours et la réalité ou la pensée pré-supposerait qu'il y ait « isomorphisme structural » entre les deux si, comme

Gagnon l'admet, ce n'est pas le cas de la conformité entre le discours et le perçu.

La deuxième thèse caractéristique du pragmatisme est qu'un énoncé ne tire son acceptabilité que de son rapport à l'expérience, et en fait donc une forme d'empirisme. La troisième thèse, de loin la plus significative, vient préciser la deuxième en explicitant les types de rapport à l'expérience qui rendent un énoncé acceptable. Un énoncé est acceptable : i) s'il décrit l'expérience de façon à recueillir le consensus, ii) s'il guide efficacement l'action, iii) s'il permet de prédire avec succès le cours de l'expérience et iv) s'il explique l'expérience de façon cohérente. Gagnon conclut avec une liste d'attitudes associées à ces trois thèses qui se rapproche sensiblement de la liste des composantes de l'attitude pragmatique donnée par Legault.

5. Je ne tenterai pas de résumer le texte suivant, où Gagnon recherche les caractères distinctifs du pragmatisme de Quine. Cela donne un compte rendu assez honnête et très général de sa théorie de la connaissance. Je soulignerai toutefois que c'est certainement une erreur d'attribuer à Quine l'idée qu'un énoncé tel que « $\neg(\exists x)(x \text{ est divin})$ » (« Rien n'est divin ») admet un dieu dans son ontologie, c'est-à-dire dans le domaine de quantification. Si c'était le cas, cet énoncé serait logiquement faux. S'il y a une distinction à faire chez Quine entre l'ontologie d'un énoncé ou d'une théorie et ses assumptions ontologiques, ce dont je ne suis pas convaincu, cela ne peut être celle que fait Gagnon.

6. L'article de Hébert évoque en termes assez libres et souvent confus les positions respectives de Carnap et de Quine sur la question de l'analyticité, dans le but d'y discerner des composantes d'une attitude pragmatique commune. L'auteur semble accepter le point de vue de Quine selon lequel le rejet de la notion d'analyticité résulterait en un pragmatisme plus complet que celui de Carnap.

7. Patenaude voudrait pour sa part montrer qu'il y a une « correspondance » entre les notions hégéliennes de certitude sensible, d'entendement, de Raison, d'Esprit et d'« en-soi », et les notions quiniennes d'expérience, de similarité perceptuelle, de schème conceptuel, de langage, et d'objet physique, respectivement. Elle vise ainsi à révéler l'attitude philosophique commune à Hegel et à Quine. Elle ne parvient cependant pas à dissiper l'impression que ces « correspondances » reposent, au mieux, sur des analogies partielles et superficielles. Il est vrai qu'il n'en faut pas plus pour conclure que Quine et Hegel ont une entreprise commune, à savoir celle de « donner des parents à la science, ou si on veut, poser une interrogation sur la scientification de la science » (p. 123).

8. L'article de Lett est une étude assez bien menée et historiquement orientée sur la question de savoir en quel sens Quine peut qualifier une théorie d'image ou de représentation du monde. Il soutient que pour Quine les sensations sont des *indices* (au sens de Peirce) du monde extérieur, et parle alors, en termes équivoques, de « la nécessité de l'existence d'un monde

extérieur pour Quine ». Si Lett entend par là que si Quine tient les sensations pour des *indices* alors il doit aussi croire à l'existence du monde extérieur, alors je suis d'accord. Mais les remarques de Lett me donnent l'impression qu'il ne serait pas superflu de souligner que la notion de nécessité ne joue aucun rôle dans la philosophie de Quine, et qu'il ne saurait être question de lui attribuer l'idée que le monde extérieur existe nécessairement.

Lett note ensuite que Quine considère aussi les sensations comme des entités hypothétiques postulées par la psychologie en vertu des critères pragmatiques qui guident toute entreprise scientifique. Cela le conduit apparemment, et assez mystérieusement, à la conclusion (correcte) que pour Quine notre image du monde n'en est pas une copie, c'est-à-dire n'est pas justifiée par sa correspondance à la réalité extérieure. Il conclut en soulignant qu'il importe, dans la perspective du pragmatisme, de se demander si une croyance rationnelle peut être un savoir.

L'idée que les sensations sont pour Quine des *indices* au sens de Peirce me paraît assez contestable. La principale difficulté vient de ce que les *indices* sont des termes singuliers (et donc des signes linguistiques, comme Lett le note avec insistance), alors que Quine nie explicitement l'existence d'un langage des sensations. Cela n'est guère surprenant puisqu'un tel langage n'aurait aucune portée intersubjective, et que le langage est pour Quine un phénomène social.

9. Bégin poursuit dans le dernier article de ce volume le double objectif i) de démontrer l'opérationnalité de deux critères fondamentaux de l'attitude pragmatique, à savoir le rejet des fondements absolus et l'adoption d'un point de vue internaliste, dans le domaine de la philosophie morale, et ii) de montrer que le fait qu'ils partagent une même attitude pragmatique peut expliquer que deux auteurs qui soutiennent des thèses incompatibles soient néanmoins en « convergence »: Ces deux objectifs ne sont à mon avis pas très clairement définis, de sorte qu'il est difficile de juger si Bégin a raison de croire qu'il les a atteints. L'intérêt de ce texte réside plutôt dans le compte rendu lucide et instructif des théories du développement du raisonnement moral de Kohlberg et de Habermas auquel il donne lieu.

Bégin souligne que Kohlberg et Habermas satisfont tous les deux aux critères de l'attitude pragmatique mentionnés plus haut. Il en infère qu'ils partagent une même attitude pragmatique. Mais il s'en faut de beaucoup que cela constitue une démonstration de l'opérationnalité de ces deux critères. D'une part, Bégin semble avoir implicitement stipulé que la satisfaction des deux critères en question est une condition suffisante de l'attitude pragmatique. D'autre part, il ne suffit pas pour démontrer l'opérationnalité d'un critère de l'appliquer à des cas particuliers, il faut indiquer une procédure plus ou moins effective et générale d'application de ce critère.

Bégin note qu'en dépit de leur attitude pragmatique commune, Kohlberg et Habermas sont en désaccord sur la question de savoir s'il y a six ou sept stades dans le développement du raisonnement moral, d'où la difficulté

qu'il peut y avoir à invoquer leur attitude pragmatique pour expliquer « leur convergence ». Il résout la difficulté en montrant que l'attitude pragmatique oblige à privilégier un type d'expérience humaine aux dépens des autres, et en rappelant que Kohlberg et Habermas ne fondent pas leurs théories respectives sur le même type d'expérience, ce qui les amène à soutenir des thèses incompatibles. Cela montre certainement que deux auteurs peuvent avoir une même attitude et soutenir des thèses mutuellement incompatibles ; mais qui en doutait ? Quant à savoir si l'attitude commune à Kohlberg et Habermas explique leur convergence, il faudrait pour pouvoir en juger que Bégin dise en quoi cette convergence consiste. Pour autant que ses propos permettent de se faire une opinion, elle consiste simplement dans le fait qu'ils ont une même attitude pragmatique.

10. L'intérêt et la qualité des textes réunis ici sont fort variables. À l'exception de ceux de Gagnon, Lett et Bégin, tous me paraissent souffrir, à différents degrés, d'une certaine confusion linguistique et/ou conceptuelle qui n'en facilite pas la lecture et m'oblige à exprimer un doute quant au profit qu'on pourrait en tirer.

Je terminerai en soulignant que le choix du pragmatisme comme thème de recherche me paraît tout à fait judicieux. Je regrette toutefois que les auteurs se soient si souvent préoccupés de caractériser l'attitude pragmatique en général, plutôt que d'aborder directement et de façon plus approfondie quelques-uns des problèmes particuliers posés par l'une ou l'autre forme de pragmatisme. Compte tenu de l'extrême généralité et de l'imprécision des critères disponibles pour reconnaître une doctrine comme une forme de pragmatisme, le fait que ces critères s'appliquent dans un cas particulier, s'il peut avoir une valeur heuristique, n'est guère significatif en lui-même et ne nécessite à mon avis aucune argumentation particulière.

Université de Cambridge

Philosophiques

philosophiques

Guy Bouchard, *Le procès de la métaphore*. Coll. Brèches, Hurtubise HMH, 1984, 353 p.

Marc Turgeon

Volume 12, numéro 1, printemps 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203287ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203287ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Turgeon, M. (1985). Compte rendu de [Guy Bouchard, *Le procès de la métaphore*. Coll. Brèches, Hurtubise HMH, 1984, 353 p.] *Philosophiques*, 12 (1), 236–241. <https://doi.org/10.7202/203287ar>

GUY BOUCHARD, *Le procès de la métaphore*. Coll. Brèches, Hurtubise HMH, 1984, 353 p.

par Marc Turgeon

Deux raisons incitent l'A. à reprendre la problématique de la métaphore. La première est fournie par la persistance de certains problèmes liés à la définition de la métaphore (« d'où vient le changement d'expression du terme métaphorique ? Comment savoir que le modificateur doit être pris métaphoriquement ? Comment expliquer correctement sa signification ? . . . La métaphore est-elle une énigme ou un phénomène linguistique tout à fait ordinaire ? » (p. 5)). Cette question des limites à assigner à une tentative

de définition de la métaphore occupe l'A. dans la première partie de son livre. La seconde partie aborde des questions relatives « au rôle de la métaphore dans le discours philosophiques » et au « rôle de la philosophie dans les discours sur la métaphore » (p. 9).

Au plan méthodologique, l'A. part — mais pour tenter de les réconcilier — du débat entre Ricœur et Derrida (*La métaphore vive* et « La mythologie blanche »). Dans les deux parties de son travail, il examine d'abord les positions respectives de Derrida et de Ricœur avant de proposer une tierce position qui contourne celle — radicale — de Derrida et nuance celle de Ricœur. L'A. indique d'emblée sa sympathie pour un projet de définition restreinte (fondée sur l'usage et le sens commun) de la métaphore. Sans doute y a-t-il plusieurs possibilités de définition de la métaphore (allant de la métaphore comme trope à la métaphore comme synonyme du processus de représentation (p. 5-6)), mais l'A. souhaite que l'on évite l'inflation verbale et, tout en s'attachant à montrer que des conceptions apparemment antagonistes sont souvent complémentaires, se met à la recherche d'une définition de la métaphore, fût-elle normative (p. 12).

Mais avant de tenter une définition de la métaphore il faut contourner l'objection que Derrida fait à la possibilité d'une telle entreprise, liée à « l'impossibilité de parler proprement du non-propre, l'obligation, pour le discours sur la figure, de faire lui-même figure » (p. 15). Le philosophème « métaphore » accueille des métaphores dans sa définition même, ce qui bloque l'accès au propre et rend impossible le contrôle de la polysémie, ce qui est pourtant essentiel à la pensée selon Aristote. La pensée vraie est pensée de la chose même en son sens propre (unique, originel). Le modèle de la métaphore — modèle pour Aristote —, le soleil, est de l'aveu même de celui-ci difficilement connaissable ; son caractère propre n'est jamais assuré, « il n'est jamais présent en propre dans le discours » (p. 19). Ainsi la métaphore, comme son modèle, sera toujours imparfaite et travaillée par des métaphores. À cela, Ricœur opposera que l'opposition que l'on doit retenir n'est pas celle entre sens figuré et sens propre mais celle entre sens figuré et sens littéral : « Nul besoin, dès lors, d'une métaphysique du propre pour justifier la différence entre sens littéral et sens figuré : c'est le discours qui la spécifie » (p. 21). D'autre part, pour parler de la métaphore en philosophie sans verser dans les paradoxes de la déconstruction, il suffit de poser une différence entre les catachrèses, utilisées pour combler une carence de dénomination, « et les métaphores vives créatrices de nouvelles significations » (p. 21). L'examen des présupposés de l'argument de Ricœur convainc l'A. que nous sommes en présence d'une simple différence de point de vue. Derrida tient qu'il en va de la catachrèse comme de la métaphore. Il ne sert donc à rien, comme le fait Ricœur, de lui opposer qu'il faut les distinguer : « Entonner les louanges de la métaphore « vive » n'entame aucunement le fonds de métaphores « mortes » qui constitue, d'après Derrida, les premiers philosophèmes, non plus que cela ne nous assure que la propre théorie de Ricœur ne repose pas, elle aussi, sur des catachrèses » (p. 73).

Par ailleurs parler de la métaphore suppose que l'on reconnaît « quelque chose » comme métaphore. Comment Derrida échappe-t-il à ce paradoxe ? Selon l'A. il n'y échappe pas. D'une part « sa stratégie manipule certaines conceptions existantes et les utilise comme des hypothèses dont il tire ensuite les conséquences » (p. 74) ; de ceci semblent résulter certaines incohérences dans le texte derridien, ce qui amène l'A. à souligner que l'accusation de circularité est elle-même circulaire : « en effet, pour montrer que les définitions de la métaphore comportent des métaphores, il faut disposer soi-même d'une définition de la métaphore qui permette de reconnaître les métaphores dans les définitions de la métaphore. On notera que si Derrida avait raison, l'impossibilité d'une philosophie de la métaphore ne serait qu'un fragment d'une impossibilité beaucoup plus radicale : celle de toute philosophie du langage. Car il n'est point de lieu non linguistique d'où le philosophe puisse parler du langage » (p. 75).

Il me semble que l'A., compte tenu du parti pris *pour* la définition de la métaphore qu'il adopte résolument dans son ouvrage aurait pu se dispenser de cette remarque pour s'autoriser à entreprendre sa description des définitions de la métaphore, bien que du point de vue de la confrontation Ricoeur-Derrida il lui faille faire face aux paradoxes que soutient Derrida s'il ne veut pas l'occulter et le mettre en parallèle de sa démarche. Sa réponse à Derrida ne me semble pourtant pas autre chose que cela. Deux remarques, pour justifier cette réserve : 1) on peut difficilement supposer que Derrida cache (ou ignore, ou choisit d'ignorer) une ou des définitions de la métaphore implicitement présentes au fondement de sa déconstruction de la métaphore ; il cherche davantage à « fuguer » sur les définitions proposées, et l'incohérence que lui attribue l'A. (p. 74) ne tient pas à un manque de clarté au niveau des propositions que son texte fonderaient indirectement, mais bien à cette dérive dans la langue des autres ; 2) cette dérive dans la langue des autres est en quelque sorte le propre de la méthode derridienne, s'il est possible de s'exprimer ainsi : il s'agit toujours de traduire et de paraphraser le texte là où il se donne comme démonstration fondée conceptuellement. Ce jeu dans la langue des autres — et avec la sienne — permet à Derrida d'interrompre la synthèse conceptuelle et la hiérarchisation des termes et des discours. C'est pourquoi les paradoxes de la déconstruction marquent en effet l'impossibilité principielle d'une philosophie du langage, non pas cependant au sens où il serait impossible de parler du langage, mais au sens où il serait impossible de fonder un métalangage qui dominerait la langue, de la même manière qu'il cherche à montrer, non qu'il n'y a pas de métaphore, mais que l'on ne peut parler d'elle sans être dedans.

Dans son deuxième chapitre, consacré à la description des théories de la métaphore, l'A. dresse un inventaire des traits pertinents à la définition de celle-ci ; il organise ces traits en un tableau à partir duquel il discute chacune des théories qu'il retient. Cette entreprise lui permet de constater que « les divergences entre les différents auteurs correspondent à la liste des principaux problèmes que doit résoudre une théorie de la métaphore. Ainsi, en ce qui concerne la composition du terme métaphorique, faut-il retenir

trois facteurs ou deux ? Et, dans ce dernier cas, le facteur que l'on joint au signifiant sera-t-il la signifié ou le désigné ? » (p. 110). Cette grille (p. 80-81) permet de décrire les conceptions existantes de la métaphore, mais aussi « d'en prescrire les conceptions possibles en réalisant l'ensemble des combinaisons permises par les différents traits retenus » (p. 111). Suit un exercice d'évaluation, de comparaison et de réduction des différentes options. Nous savions déjà que « la majorité des auteurs retiennent les trois facteurs » (p. 111) soit le signifiant, le signifié et le désigné. Le raffinement par l'analyse des possibilités de combinaison de ces trois facteurs permet à l'A. de soutenir sept thèses : 1) la métaphore est une expression linguistique appartenant à la classe des expressions caractérisées par la notion d'écart ; 2) l'écart qui caractérise la métaphore se situe au niveau sémantique ; 3) la métaphore comporte un aspect syntagmatique et un aspect paradigmatique ; 4) l'aspect syntagmatique met en cause au minimum deux signes (A et B) composés chacun d'un signifiant et d'un signifié, l'un étant le modificateur (A) et l'autre le modifié (B) ; 5) l'aspect paradigmatique met en cause un consigne (lieu commun associé, connotation) composé d'un consignifiant et d'un consigné et substituable au modificateur ; 6) l'écart métaphorique joue à deux niveaux : d'une part entre modificateur et consigne, d'autre part entre modificateur et terme modifié ; l'écart est donc à la fois paradigmatique et syntagmatique, il introduit une double tension (association figurée et impertinence sémantique) ; 7) le fondement de la métaphore est une ressemblance qui, conjointe à une inclusion ou à une exclusion, réduit l'écart en faisant voir, par l'entremise du consigne, sous quels aspects le terme modifié est comme le terme modificateur (p. 119-120). Réduite à sa plus simple expression, la définition de la métaphore irait ainsi : « le nombre minimal de termes pour constituer une métaphore s'élève à trois : modificateur, terme modifié et consigne » (p. 147), « la métaphore est un acte linguistique concret, un événement permettant à une signification nouvelle de fulgurer provisoirement » (p. 169).

Nous sommes remis ici sur la piste du rôle de la métaphore et de son statut en philosophie, discussion qui occupe la deuxième partie du livre. L'A. reprend sa discussion avec Derrida sur les difficultés de fait et de principe liées à l'élaboration d'une métaphorologie. On pourrait, sur le modèle de la métapoétique de Bachelard tenter de montrer comment les images se groupent, s'appellent et se coordonnent. Si, par exemple, on reconstituait la grammaire des métaphores cartésiennes, on reviendrait toujours à celle de la lumière, tout aussi elliptique que celle du soleil chez Aristote. Dans cette perspective : « il n'y aurait plus de vraie métaphore mais à travers une métaphore vraie, la lisibilité assurée du propre » (p. 184). Deux trajets, aussi mortels l'un que l'autre s'offrent à nous : 1) on recherche la métaphore morte, celle qui n'est pas active, dans l'optique d'une « anamnèse intériorisante, relève de la métaphoricité vivante dans une propriété vivante » (p. 184). À l'autre extrême se trouve un désir auto-destructeur qui, en déployant sans limite un philosophème, tente « de lui arracher ses bordures de propriété,

de faire sauter l'opposition rassurante du propre et du métaphorique . . . » (p. 185).

En plaçant Derrida au plan d'une théorie de la métaphore-mot et en se situant lui-même dans une perspective où la métaphore est une redescription heuristique de la réalité reposant sur la phrase, Ricœur soutient que son option pour la vivacité de la métaphore échappe aux impasses que démontre Derrida. Si la théorie de la métaphore-substitution (mot) « s'accommode de la « relève » du sensible dans l'intelligible, la théorie tensionnelle de la métaphore retire à celle-ci tout privilège, car elle est compatible avec toutes les erreurs calculées susceptibles de faire sens. Ce n'est pas la métaphore qui porte la métaphysique platonisante, mais celle-ci qui s'empare du procès métaphorique à son propre profit » (p. 192). En conséquence, la « métaphore comme fait de langage peut être redécrite par diverses « fictions heuristiques » suscitant de nouvelles métaphores vives ou des métaphores usées puis rénovées, ce qui permet de greffer une nouvelle production conceptuelle sur la production métaphorique » (p. 191).

Ricœur se risque également « à parler de vérité métaphorique pour désigner l'intention « réaliste » qui s'attache au pouvoir de redescription du langage poétique » (cité p. 204) en étendant la théorie de la tension (qui porte sur le sens de l'énoncé) « au rapport référentiel de l'énoncé métaphorique au réel » (p. 204). Ceci permettrait d'« édifier sur la différence reconnue entre modalités de discours une théorie générale des intersections entre sphères du discours, et (de) proposer une interprétation de l'ontologie implicite aux postulants de la référence métaphorique qui satisfasse à cette dialectique des modalités de discours » (cité, p. 210).

L'A. se demande si les positions de Ricœur et de Derrida ne seraient pas cumulatives plutôt qu'exclusives. Il suffirait de relativiser l'objection radicale de Derrida pour rendre cela possible : « C'est l'homme qui donne à son verbe un tour ordinaire ou inusité. Ces deux termes étant relatifs, la recherche de quelque position « en deça de » ou « antérieure » à l'opposition entre l'usité et l'inusité est utopique. Le langage (de la métaphysique) n'est pas tout entier métaphorique au regard de l'être, c'est l'être qui constitue un dépôt tropique » (p. 222). Mais c'est donner raison à Ricœur en endossant sa thèse à l'effet que « les métaphores définissantes que débusque Derrida sont en fait des catachrèses » (p. 222). Derrida ne contesterait sans doute pas que « l'emploi des mots dans le discours » (p. 223) peut produire un *effet* de sens littéral dans une perspective synchronique, mais sa discussion de la métaphore (comme celle de contexte ou de genre dans d'autres textes) pose l'impossibilité en principe et en fait d'une littéralité, d'une contextualité ou d'une catégorisation univoques, et non pas celle d'un effet, lié à l'usage, de littéralité, de contextualité ou de découpage.

Pour ce qui est de la position de Ricœur sur le postulat de la référence, l'A. utilise les remarques de Searle (p. 224 et s.) sur la différence entre l'existence réelle et l'existence fictive (d'êtres ou de choses auxquels on fait référence) pour souligner son ambiguïté (l'être fictif — ou métaphorique —

existant sans exister) : « en posant un tel axiome et en y associant la référence, on pourra parler de référence et d'existence à propos de la fiction, mais ce ne sera pas dans le même sens que lorsque ces termes ont trait à la « réalité », et on ne sera pas pour autant, dans la fiction, « relié aux choses hors de la langue » » (p. 226). Mais cette objection n'est pas rédhitoire car pour l'A. un modèle, même inadéquat ou insuffisant « ou non encore appliqué, aura permis à la pensée de se déployer pendant un certain temps dans son propre élément » (p. 249-250). Un projet intéressant, dans cette perspective, consisterait à discuter la métaphore du point de vue des six fonctions du langage de Jakobson (et une septième, la fonction de support de la pensée de Martinet). Elle permet d'exprimer des sentiments (f. émotive) ; l'expression des pensées et l'invention lexicale (f. désignative) ; elle enrichit l'expression (f. esthétique) ; elle permet d'émouvoir (f. conative) ; elle permet d'élaborer des modèles de connaissance (f. métalinguistique). Mais en voulant, philosophe, montrer que la métaphore est « un principe omniprésent du langage » (p. 251), l'A. ne risque-t-il pas de dissoudre la métaphore en l'incluant dans des processus plus généraux, mettant ainsi en danger son travail de la première partie, consacré à *distinguer* la métaphore avec un maximum de précision ?

Il est à regretter que le désir de l'A. d'ancrer son travail dans l'échange Derrida-Ricœur ait un peu brouillé les objectifs doubles de son livre. La discussion formelle de la métaphore (sans vouloir rien enlever à la richesse et à l'intérêt de celle-ci) semble en effet demeurer, même au terme de ce double itinéraire, à côté de la discussion philosophique du statut cognitif de la métaphore.

Département d'Études littéraires
Université du Québec à Montréal