

Les deux libéralismes de Charles Taylor : le Québec et le Canada

Pierre-Yves Bonin

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027305ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027305ar>

[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

Bonin, P.-Y. (1995). Les deux libéralismes de Charles Taylor : le Québec et le Canada. *Philosophiques*, 22 (1), 3–20. <https://doi.org/10.7202/027305ar>

Résumé de l'article

Dans de récents travaux, Charles Taylor distingue deux types de libéralisme, qu'il associe respectivement au Canada et au Québec. Le premier se caractérise par l'adhésion à la règle de neutralité de l'État, tandis que le second impose moins de limites à l'intervention de l'État. Parce qu'il serait moins « homogénéisant », Taylor se prononce en faveur du second type. Plusieurs éléments de l'analyse de Taylor me semblent faux ou erronés. Premièrement, la distinction entre les deux types de libéralisme n'est pas toujours claire. Deuxièmement, le type de libéralisme que Taylor favorise n'est pas du tout acceptable. Troisièmement, je ne crois pas que le Canada et le Québec adhèrent à des types différents de libéralisme.

A R T I C L E S

LES DEUX LIBÉRALISMES DE CHARLES TAYLOR : LE QUÉBEC ET LE CANADA

par

Pierre-Yves Bonin

RÉSUMÉ : Dans de récents travaux, Charles Taylor distingue deux types de libéralisme, qu'il associe respectivement au Canada et au Québec. Le premier se caractérise par l'adhésion à la règle de neutralité de l'État, tandis que le second impose moins de limites à l'intervention de l'État. Parce qu'il serait moins « homogénéisant », Taylor se prononce en faveur du second type. Plusieurs éléments de l'analyse de Taylor me semblent faux ou erronés. Premièrement, la distinction entre les deux types de libéralisme n'est pas toujours claire. Deuxièmement, le type de libéralisme que Taylor favorise n'est pas du tout acceptable. Troisièmement, je ne crois pas que le Canada et le Québec adhèrent à des types différents de libéralisme.

ABSTRACT : In his recent works, Charles Taylor distinguishes between two forms of liberalism, which are respectively associated with Canada and Québec. The first one is characterized by its support for the neutrality of the State, while the second imposes almost no restriction to the intervention of the State. Because it is less « homogenizing », Taylor favors the second form. Many parts of Taylor's analysis seems to me to be false or erroneous. First, the distinction between the two liberalisms is not at all clear. Second, the liberalism that Taylor favors is not acceptable. Third, it is not true that Québec and Canada adhere to different forms of liberalism.

Les sociétés qui n'imposent pas de force une religion ou une conception du bien et du bonheur se caractérisent toutes par la cohabitation, plus ou moins harmonieuse, d'une variété de modes de vie, de cultures et de religions.

Les membres des groupes et des cultures minoritaires déploient des efforts considérables pour faire reconnaître et respecter leur identité, tandis que les groupes les plus forts cherchent à influencer les politiques de l'État en leur faveur.

Ces luttes pour la reconnaissance et l'affirmation de son groupe social ou culturel ne constituent pas un phénomène récent. Hier, elles mettaient aux prises les majorités religieuses, racistes et sexistes, et les différentes sectes catholiques et protestantes, les Afro-américains, les femmes, les partisans de l'amour libre, etc. Aujourd'hui, les principaux protagonistes sont, d'un côté, les majorités « morales » ou « communautariennes » et, de l'autre, les homosexuels, les autochtones, les minorités ethniques et culturelles, etc.

Dans ces conflits, les libéraux ont toujours pris le parti de la tolérance et du respect des différences, milité pour une plus grande ouverture envers les cultures étrangères et favorisé une plus grande compassion à l'égard des marginaux et des groupes minoritaires. Animés par un profond respect de l'autonomie des individus, les libéraux ont d'abord demandé qu'une fin soit mise aux persécutions et à l'intégration forcée des groupes minoritaires. La répression des minorités se pratiquait alors sur une si vaste échelle qu'un objectif aussi limité que la tolérance représentait déjà un défi énorme. Forts de leurs premiers succès et s'appuyant sur les effets bénéfiques d'une libéralisation des mœurs, les libéraux ont intensifié leur lutte, dénoncé toutes les formes de discrimination et revendiqué rien de moins que l'égalité de tous et de toutes devant la loi et le pouvoir politique. Ce programme de revendications trouve aujourd'hui son point culminant dans la défense et la promotion de la neutralité de l'État à l'égard de tous les groupes sociaux ou culturels. Pour cette nouvelle génération de libéraux, l'État devrait non seulement tolérer les différences, mais ne jamais chercher à favoriser un groupe plutôt qu'un autre, que ce groupe soit majoritaire ou minoritaire.

Ces récents développements de la philosophie politique libérale ne plaisent pas à tous et plusieurs, même parmi les libéraux, sont d'avis qu'il est temps de faire marche arrière¹. Le philosophe communautarien Charles Taylor fait partie de ces révisionnistes. Dans un essai et deux articles parus

1. Alistair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre-Dame Press, 1981; Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Charles Taylor, « The Politics of Recognition » dans Amy Gutman (dir.), *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 25-74; Michael Walzer, *The Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983; Amitai Etzioni, *The Spirit of Community*, New York, Crown Publishers, 1993; Michael J. Sandel, « Democrats and Community », *The New Republic*, 22 février 1988, p. 20-23. Je tiens à remercier Nicole Tremblay et Line Painchaud pour leurs nombreux et judicieux commentaires.

récemment, Taylor propose en effet de revenir à un libéralisme moins militant, plus respectueux des désirs de la majorité et plus sensible aux besoins de la communauté, un libéralisme axé davantage sur l'idée de tolérance que sur celle de neutralité². Le libéralisme national *à la québécoise*, tel que vu et compris par Taylor, plus que le libéralisme multiculturel canadien, constituerait le modèle à suivre.

Plusieurs éléments de l'analyse et des propositions de Taylor me semblent soit laisser à désirer, soit complètement erronés. Premièrement, la distinction qu'il fait entre deux types de libéralisme n'est pas toujours claire. Deuxièmement, une fois la distinction précisée, le type de libéralisme que Taylor favorise n'est pas acceptable. Troisièmement, il est faux de prétendre que le Canada et le Québec adhèrent à des types différents de libéralisme.

1. Deux libéralismes

Dans son essai sur le multiculturalisme, Taylor distingue deux types de libéralisme³. Le premier (L1) reconnaît d'abord à « chaque citoyen un ensemble de libertés et de droits fondamentaux ». Ces droits et libertés reçoivent une protection absolue et ne peuvent varier selon le contexte culturel (p. 52). Ce type de libéralisme exige de plus que l'État, lors de ses inévitables et nécessaires interventions dans la vie économique, sociale et culturelle, prenne soin de « ne pas favoriser une conception du bien plutôt qu'une autre ». Une « société libérale est une société qui n'adhère à aucune vision substantielle des finalités de la vie humaine » et l'État qui doit incarner cet idéal ne doit, par conséquent, jamais se fixer de buts ou d'objectifs collectifs. Cette seconde exigence du premier type de libéralisme correspond à ce qu'il est maintenant convenu de nommer « la règle de neutralité de l'État » (p. 56)⁴.

-
2. Charles Taylor, « The Politics of Recognition », dans Amy Gutman (dir.), *op. cit.*; et « Convergences et divergences à propos des valeurs entre le Québec et le Canada » dans *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992, p. 179-214; et « Cross Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », dans Nancy L. Rosenblum (dir.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 159-182.
 3. Charles Taylor, « The Politics of Recognition », dans Amy Gutman (dir.), *op. cit.* Les chiffres entre parenthèses renvoient tous à cet essai et les passages entre guillemets sont des traductions libres du texte de Taylor. Le texte original anglais sera cité lorsque cela s'avérera nécessaire. On trouvera les mêmes idées exposées dans les autres articles de Taylor cités à la note précédente.
 4. Ceux qui les premiers ont employé le terme de « neutralité » ont maintenant pris une certaine distance vis-à-vis de l'expression, en partie pour les raisons que j'expliquerai plus loin. (Bruce A. Ackerman, « Neutralities », dans R. Bruce

Dans une société libérale de type L1, la cohésion sociale, qui ne peut se réaliser à partir d'un projet collectif ou d'une conception du bien, est « assurée par l'engagement de l'État à traiter tous les citoyens également » et par l'engagement de ces derniers à se respecter les uns les autres. « La raison pour laquelle l'État ne peut épouser une conception du bien » est que, ce faisant, il se « trouverait à désavantager ceux qui n'adhèrent pas à cette conception » et « violerait ainsi son engagement à traiter tous les citoyens également » (p. 56-57).

Une des sources et des justifications les plus importantes de ce type de libéralisme est la reconnaissance de « l'autonomie des individus ». Les citoyens sont considérés « capables de décider eux-mêmes de ce qui est bon pour eux » et chacun d'eux doit en conséquence être autorisé à choisir pour lui-même son mode de vie, ses valeurs, etc. Cette vision du libéralisme a surtout pour origine « les pays de tradition politique anglo-américaine » et a récemment été « défendue par les philosophes Rawls, Dworkin et Ackerman » (p. 56).

Selon le second type de libéralisme (L2), « une société libérale peut adhérer à une conception du bien et poursuivre des buts et intérêts collectifs, sans que cela soit considéré comme une dévalorisation de ceux qui ne partagent pas ces objectifs ». Le seul fait que « la nature d'un bien demande qu'il soit poursuivi en commun constitue, pour les partisans de ce type de libéralisme, une raison suffisante de le faire devenir l'objet de politiques publiques ». Une société organisée selon L2 demeure cependant libérale par la « protection qu'elle accorde à certains droits et libertés fondamentaux et par la tolérance dont elle fait preuve à l'égard des minorités, surtout celles qui ne partagent pas les objectifs de la majorité » (p. 59).

Ce second type de libéralisme, plus interventionniste et plus sensible aux désirs de la majorité, est généralement justifié par l'importance du rôle de la communauté et de l'État dans le maintien de la stabilité sociale ainsi que dans la protection du cadre économique, social et culturel nécessaire au développement des individus.

Pour illustrer les différences existant entre ces deux types de libéralisme, ainsi que pour faire ressortir leurs forces et leurs faiblesses, Taylor utilise les cas du Canada et du Québec. Le Canada, par sa Charte des droits et libertés qu'il

Douglass, Gérard D. Mara et Henry S. Richardson (dirs), *Liberalism and the Good*, New York, Routledge, 1990, p. 29; Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 191 et 205-213; Charles Larmore, *Political Theory*, vol. 18, n° 3, août 1990, p. 341; John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 191. J'utiliserai néanmoins cette expression parce que, malgré ses défauts, elle demeure la plus employée.

souhaite voir appliquer à l'ensemble de son territoire, indépendamment du contexte culturel, et par sa volonté de demeurer neutre à l'égard des différentes conceptions du bien adoptées par ses citoyens, représenterait le premier type de libéralisme (p. 52-54). Le Québec, parce qu'il s'est donné pour objectif la survie et la promotion de la culture française, et parce qu'il est prêt à limiter l'exercice de certains droits et libertés reconnus par la Charte canadienne pour atteindre son objectif, serait un représentant du deuxième type. La difficulté de concilier ces deux types de libéralisme constitue, selon Taylor, une des sources de l'impasse constitutionnelle canadienne (p. 52 et 59-61).

Entre ces deux conceptions du libéralisme, Taylor ne cache pas sa préférence pour la seconde. Selon lui, L1 ne permet pas de protéger l'identité culturelle des peuples et des communautés (p. 61)⁵.

2. Trois différences ?

Étant donné que plusieurs éléments de la typologie que propose Taylor ne sont pas clairs, avant d'évaluer les mérites de chacune des deux formes de libéralisme il ne sera pas inutile de préciser ce qui les différencie vraiment. Les plus importantes différences pourraient se situer au niveau : a) du contenu de la liste des droits et libertés fondamentaux; b) du degré de protection qui leur est accordé; c) de la règle de neutralité de l'État.

- a) Considérons d'abord les droits et libertés protégés par chacun des types de libéralisme. Du côté de L2, les droits et libertés qui seraient protégés sont : « le droit à la vie, la liberté, le droit à un procès équitable, la liberté d'expression, la liberté de religion, etc. » (p. 59). Le « etc. » est un peu gênant et j'y reviendrai.

En ce qui concerne la liste des droits et libertés protégés par L1, Taylor ne dit à peu près rien. Il laisse seulement sous-entendre que cette liste est beaucoup plus longue que celle protégée par L2 (p. 61). Cette interprétation de L1 est étonnante puisque la liste des droits et libertés de base à laquelle les théoriciens, que Taylor associe au premier type de libéralisme, désirent accorder une protection spéciale, bien que peut-être un peu plus longue que celle de L2, est généralement très courte. Elle comprend la plupart du temps les droits et libertés suivants : la liberté de pensée et de conscience, les libertés politiques (droit de vote, droit d'assemblée et de réunion), la protection contre la discrimination (sexe et race), le respect de l'intégrité physique et morale des

5. La classification et la position de Taylor sont endossées par Walzer dans son commentaire de l'essai de Taylor, « Comments on *The Politics of Recognition* », dans Amy Gutman (dir.), *op. cit.*

citoyens et le droit de propriété personnelle (excluant les moyens de production)⁶.

Si on considère cette dernière énumération comme représentant la position standard des partisans de L1, ce qui distingue les deux listes de droits et libertés est donc que la liste de L2, favorisée par Taylor, ne mentionne ni les libertés politiques, ni la protection contre la discrimination, ni le droit de propriété personnelle.

Il y a deux façons d'interpréter la position et le texte de Taylor. On peut d'abord considérer que les droits et libertés qui ne figurent pas explicitement sur la liste de L2 sont prises en compte par la locution « etc. ». Ou bien, on peut penser que Taylor ne considère pas ces droits et libertés comme fondamentaux. Dans le premier cas, les listes de L1 et de L2 seraient identiques et il n'y aurait alors pas de différence à ce niveau entre les deux types de libéralisme. Dans l'autre cas, L1 et L2 diffèreraient certes substantiellement, mais on ne pourrait plus maintenir que L2 constitue une société libérale. A tout le moins, le type de libéralisme que Taylor favoriserait deviendrait beaucoup moins attrayant.

Pour les fins du présent exposé, adoptant l'interprétation qui me paraît la plus généreuse, je supposerai que les droits et libertés protégés par L2 sont les mêmes que ceux protégés par L1 et que la différence entre les deux types de libéralisme ne provient donc pas du contenu de la liste des droits et libertés de base.

- b)** Une seconde différence entre L1 et L2 pourrait se situer au niveau du degré de protection accordé aux droits et libertés fondamentaux. On pourrait penser que, selon Taylor, L1 n'accepterait en aucun cas de compromettre la priorité des droits et libertés de base, tandis que L2 adopterait à cet égard une attitude plus souple. Cette interprétation justifierait les accusations « d'homogénéisation » que l'auteur porte contre L1⁷.

6. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, [tr. fr. de *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, 1971], p. 92; Bruce A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980, p. 177-178; Ronald Dworkin, « Foundations of Liberal Equality » dans *The Tanner Lectures on Human Values* conférence prononcée à l'Université Stanford, 5 et 10 mai, 1988, p. 9. Contrairement à ce qu'insinue Taylor (p. 59), la protection de la langue et la liberté d'expression commerciale ne figurent jamais sur ces listes.

7. Les commentaires de Taylor sur les positions constitutionnelles du Québec confirmeraient cette lecture. Le Québec, société que Taylor prend comme exemple pour illustrer L2, serait prêt à limiter l'application de certains droits et libertés reconnus par la Charte canadienne des droits et libertés pour assurer la promotion de la culture française.

La position que Taylor attribue explicitement à L2 est cependant, sinon conforme, du moins tout à fait acceptable pour les partisans de L1. Discutant la protection que L2 accorderait aux droits et libertés de base, Taylor écrit : « *Those rights should never be infringed, and therefore ought to be unassailably entrenched* » (p. 59). Les partisans de L1 n'en demandent pas davantage.

Taylor se trouve donc ici confronté à un dilemme identique à celui discuté précédemment. Si L2 n'exige pas une solide protection des droits et libertés de base, par exemple du droit de vote ou de la liberté d'expression, le type de libéralisme ainsi créé, si tant est qu'il s'agisse encore de libéralisme, est difficilement acceptable. Si, cependant, L2 accorde une forte protection aux droits et libertés de base, il n'y a alors plus de différence significative sur ce point entre les deux types de libéralisme. Adoptant une fois de plus l'interprétation la plus généreuse, je supposerai que les deux types de libéralisme accordent une très grande protection aux droits et libertés de base précédemment énumérés.

- c) Étant donné que la liste des droits et libertés de base ainsi que le degré de protection qui leur est accordé ne permettent pas de distinguer de façon significative les deux types de libéralisme, la distinction proposée par Taylor reposerait donc entièrement sur la règle de neutralité de l'État. L1 l'accepterait, tandis que L2 la rejetterait (p. 57). Commençons par préciser la signification et l'étendue de la règle de neutralité défendue par L1.

Taylor ne donne malheureusement pas beaucoup d'information concernant la règle de neutralité qu'il attribue à L1, passant sous silence certaines distinctions fondamentales. Compte tenu de l'importance de la question, il faudra donc, à la place de Taylor, définir la règle de neutralité que défend L1.

Il existe deux interprétations de la règle de neutralité, la neutralité de conséquence et la neutralité de justification⁸. Selon la neutralité de conséquence, un État est neutre si ses interventions et ses politiques n'ont pas pour effet de favoriser une conception du bien plutôt qu'une autre ou de nuire

8. On trouvera des discussions des différents types de neutralité dans Robert E. Goodin et Andrew Reeve (dirs), *Liberal Neutrality*, New York, Routledge, 1989; Peter De Marneffe, « Liberalism, Liberty, and Neutrality », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, n° 2, 1991, p. 168-184; Will Kymlicka, « Liberal Individualism and Liberal Neutrality », *Ethics*, vol. 99, n° 4, 1989, p. 884; Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 111-133; Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 42-45; William Galston, *Liberal Purposes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 100-101; John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 192-194.

à certains modes de vie. Tous les penseurs libéraux que Taylor associe à L1 rejettent explicitement cette formulation de la règle de neutralité⁹.

Premièrement, les interventions de l'État, quelles que soient leurs justifications, ne peuvent s'empêcher de favoriser ou de défavoriser certaines conceptions du bien. Même la mise en application de la plus stricte neutralité de l'État ne peut éviter d'affecter différemment les modes de vie. Par exemple, la neutralité rend plus difficile la réalisation des conceptions du bien qui, pour s'épanouir et prospérer, exigent le soutien de l'État.

Deuxièmement, comme le reconnaissent les partisans de la neutralité de l'État, aucun type d'organisation sociale ne peut survivre s'il ne favorise pas les actions qui sont nécessaires au maintien de l'organisation ou, du moins, s'il ne décourage pas les actions qui risquent de miner son fonctionnement. À cet égard, les sociétés libérales de type L1 ne sont pas plus suicidaires que les autres organisations sociales. Comme les autres sociétés, les sociétés libérales considèrent que leur projet de société constitue, sinon la meilleure et la plus morale, du moins une forme très valable d'organisation sociale, et autorisent en conséquence l'État à prendre parti en faveur d'une conception du bien si cela est la seule façon de permettre aux institutions libérales de survivre et de prospérer. Par exemple, le maintien des institutions libérales peut exiger des règles de mariage et de divorce, une répartition des richesses plus égalitaire, une politique de natalité et d'immigration, une politique d'éducation, une politique linguistique et culturelle, une politique industrielle, une politique de l'environnement, dans plusieurs cas le financement minimal des arts et des sciences, etc.

Ce que propose les libéraux (L1), ce n'est donc pas la neutralité de conséquence, mais la neutralité de justification. Selon cette définition de la neutralité, ce ne sont pas les conséquences des interventions de l'État qui doivent être neutres vis-à-vis des diverses conceptions du bien, mais les raisons invoquées par l'État pour justifier ses interventions. L'État ne doit pas *chercher* à favoriser une conception du bien plutôt qu'une autre ou *avoir l'intention* d'aider ceux qui poursuivent un but en particulier. Ses interventions et politiques ne doivent aucunement être motivées par le désir de faire la promotion d'un mode de vie ou par la volonté de favoriser les intérêts d'un groupe en particulier. L'État ne doit intervenir que lorsqu'il est motivé par une justification neutre; par exemple, pour maintenir la stabilité sociale, stimuler la productivité, garantir la sécurité nationale, assurer la survie des institutions libérales, etc.

9. Bruce A. Ackerman, « Neutralities », dans R. Bruce Douglass et al. (dirs), *op. cit.*, p. 38-39; John Rawls, *op. cit.*, p. 193; Will Kymlicka, *loc. cit.*, p. 884; Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity, op. cit.*, p. 44.

La règle de neutralité défendue par les partisans de L1 n'implique donc pas du tout la non-intervention de l'État. Tant que les justifications utilisées à l'appui des politiques proposées demeurent neutres, la règle de neutralité de justification peut autoriser de substantielles interventions de l'État dans l'organisation de la vie économique, sociale et culturelle.

Même en définissant aussi largement que nous venons de le faire la règle de neutralité défendue par L1, il n'y a pas de doute qu'il existe ici une différence majeure entre les deux types de libéralisme étudiés par Taylor. Le premier, même s'il n'exige pas la non-intervention de l'État ou la neutralité des conséquences de ses actions, impose néanmoins des limites strictes à son intervention. Le second type de libéralisme n'impose quant à lui que très peu de limites au pouvoir de l'État. Mis à part la protection de certains droits et libertés de base et le respect des minorités, l'État conserve, comme nous le verrons à l'instant, une marge de manœuvre considérable (p. 59).

Ayant identifié ce qui distingue essentiellement les deux types de libéralisme, il s'agit maintenant de prendre position.

3. L2 et l'intervention de l'État

Les principales difficultés que soulèvent chacun des deux types de libéralisme sont clairement identifiées par leurs adversaires¹⁰. Pour ceux qui défendent L1, le libéralisme interventionniste que propose L2 menace les droits et libertés de la personne. Pour les partisans de L2, la règle de neutralité favorisée par L1 ne tient pas assez compte des différences culturelles et force l'homogénéisation des sociétés.

Contrairement à Taylor, je suis d'avis que la menace représentée par L2 est plus sérieuse que l'autre. La règle de neutralité défendue par L1 me semble mieux circonscrire les interventions de l'État et je pense être en mesure de répondre aux craintes de Taylor concernant l'homogénéisation des sociétés.

Comme il a déjà été mentionné, le libéralisme que favorise Taylor n'impose que très peu de limites à l'intervention de l'État. Dans la mesure où les sociétés demeurent tolérantes envers leurs minorités et respectent certains droits et libertés fondamentaux, elles peuvent favoriser des conceptions du bien et encourager des modes de vie auxquels n'adhèrent pas plusieurs de leurs membres. Comme l'écrit Taylor, « le seul fait que la nature d'un bien demande qu'il soit poursuivi en commun, constitue une raison suffisante de le faire

10. Voir les commentaires de Michael Walzer dans Amy Gutman (dir.), *op. cit.*, ainsi que ceux de Steven C. Rockefeller, « Comments on *The Politics of Recognition* », dans Amy Gutman (dir.), *ibid.*, p. 87-98.

devenir l'objet de politiques publiques » (p. 59). Nommons la règle de L2 gouvernant les interventions de l'État, la règle de tolérance.

Taylor ne mentionne pas comment sera décidé quelles conceptions du bien seront encouragées ni quels biens seront recherchés. L'omission est malheureuse parce que le choix de la procédure de décision déterminera dans une large mesure le caractère de la société. On peut cependant penser qu'en tant que partisan de l'humanisme civique¹¹, Taylor désire, comme d'ailleurs d'autres communautariens-républicains¹², laisser la démocratie (franchise universelle et règle de majorité) trancher ces questions. Cette interprétation est la seule acceptable si Taylor entend réellement défendre une position libérale, toutes les autres options consistant à imposer autoritairement une conception du bien.

Quelle que soit cependant la méthode retenue pour décider des interventions de l'État, la règle de tolérance proposée par Taylor et les partisans de L2 est de toute évidence trop permissive et, dans une certaine mesure, contraire à l'esprit de la philosophie libérale. Premièrement, la règle ne respecte pas certains de nos jugements moraux bien pesés et va à l'encontre de pratiques libérales solidement établies. Par exemple, cette règle rejette la séparation de l'Église et de l'État. En effet, la règle de tolérance permet à l'État, tant que celui-ci n'empêche pas les individus de pratiquer la religion de leur choix, de soutenir et de favoriser financièrement une religion particulière.

Deuxièmement, la règle peut rendre très difficile l'exercice des droits et libertés fondamentaux. Plus précisément, la règle repose sur la distinction entre ce que l'État peut interdire et ce qu'il peut favoriser, entre l'incitation et la coercition. Tant que l'État n'empêche pas les individus d'exercer leurs libertés de base, l'État demeure libre d'utiliser les mesures qu'il juge appropriées pour faire la promotion d'une conception du bien. Cette distinction entre interdire et favoriser ne garantit cependant pas suffisamment la protection des droits et libertés de base des individus, car les moyens que peut utiliser l'État pour encourager certaines conceptions du bien sont si puissants qu'ils risquent de diminuer considérablement la portée réelle des droits et libertés des individus. Prenons par exemple le cas de l'éducation. Si l'État ne subventionnait qu'un type d'éducation confessionnelle, les coûts élevés du maintien d'un système parallèle non confessionnel ou d'une confession différente pourraient constituer un empêchement majeur au plein exercice de la liberté de religion. La frontière entre moyens incitatifs et

-
11. Charles Taylor, *Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 334.
 12. Voir Michael Sandel, « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Political Theory*, vol. 12, 1984.

coercitifs est si ténue et peut être franchie avec tant de facilité qu'une règle plus stricte que celle proposée par Taylor est requise pour protéger efficacement les droits et libertés de base des citoyens contre l'intervention de l'État.

Troisièmement, la règle ne protège pas suffisamment les droits et libertés secondaires (la liberté de se marier et de divorcer, la liberté de choisir son occupation et ses loisirs, etc.). Ce n'est pourtant pas parce que ces libertés ne peuvent jouir d'une protection aussi absolue que les droits et libertés de base, qu'elles nous sont indifférentes ou que nous sommes prêts à laisser la majorité, sans limite, décider de leur sort.

Pour ces raisons, la règle de tolérance proposée par L2 n'est pas acceptable d'un point de vue libéral¹³. La règle de neutralité de justification, parce qu'elle permet de mieux contenir les interventions de l'État, est beaucoup plus conforme à la tradition libérale qui, rappelons-le, est d'abord animée par la volonté de limiter le pouvoir de l'État¹⁴. La règle de neutralité n'est bien sûr pas parfaite. Dans certains cas la règle n'offre qu'une ligne de conduite assez vague et dans plusieurs autres il peut s'avérer difficile d'identifier les motivations réelles des acteurs¹⁵. Malgré ces défauts, parce qu'elle impose au moins une limite à l'intervention de l'État, la règle de neutralité de justification me semble constituer une position de départ plus prudente et plus acceptable que la règle de tolérance proposée par L2. Risque-t-elle cependant de forcer l'homogénéisation des sociétés ?

4. L1 et l'homogénéisation

Pour illustrer le danger d'homogénéisation que fait courir aux sociétés l'adoption de L1, Taylor soutient qu'une adhésion stricte à la règle de neutralité de l'État empêcherait les sociétés libérales de faire la promotion, et même d'assurer la survie, de la culture d'une nation, d'un peuple ou d'une commu-

-
13. Le libéralisme, comme le rappelle fort justement Judith N. Shklar dans « The Liberalism of Fear », dans Nancy L. Rosenblum (dir.), *op. cit.*, p. 23, c'est plus que de la simple tolérance.
14. La première phrase du célèbre essai sur la liberté de J. S. Mill (*On Liberty*), le père du libéralisme moderne, est la suivante : « *The subject of this essay is not the so-called* » liberty of the will, « *so unfortunately opposed to the misnamed doctrine of philosophical necessity; but civil, or social liberty : the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual.* » (Indianapolis, Hackett, 1978). Voir aussi les commentaires pertinents de Charles Larmore, « Political Liberalism », *op. cit.*, p. 339; et de Judith N. Shklar, *loc. cit.*, dans Nancy L. Rosenblum (dir.), au sujet de la raison d'être du libéralisme.
15. Sur les difficultés soulevées par la règle de neutralité de justification, on peut consulter William A. Galston, *op. cit.*, p. 102.

nauté. Parce que ces sociétés s'interdiraient de promouvoir une conception du bien, elles seraient dans l'impossibilité de protéger leur identité culturelle. A plus ou moins long terme, les cultures incapables de soutenir la compétition internationale ou nationale seraient graduellement assimilées, entraînant pour leur membres les difficultés reliées à la perte de son identité culturelle. Par exemple, Taylor prétend que l'adhésion à la règle de neutralité de l'État enlèverait au Québec les outils nécessaires à la défense et à la promotion de la culture française, compromettant ainsi son avenir (p. 60).

La critique de Taylor me paraît excessive et une meilleure connaissance des implications sociales et culturelles de la règle de neutralité de justification devrait calmer les principales inquiétudes des libéraux-communautariens. Je commencerai par distinguer deux groupes de peuples ou de communautés qui pourraient se sentir menacés par l'action homogénéisante de la règle de neutralité : 1) les peuples constitués en États-nations qui désirent protéger leur culture de la compétition internationale ou des puissantes cultures avoisinantes (Finlande, Norvège, Lituanie, etc.); 2) les peuples intégrés à un plus grand ensemble, menacés par la culture ou l'ethnie dominante¹⁶ (les minorités nationales et les peuples autochtones¹⁷).

En ce qui concerne les États-nations, les mesures adoptées par certains États pour protéger leur culture de l'attraction de cultures voisines plus fortes peuvent facilement être justifiées sans enfreindre la règle de neutralité de justification¹⁸. Dans un contexte de globalisation des marchés, d'ouverture des

16. Le Québec peut faire partie de la première ou de la seconde catégorie, selon qu'on le considère comme un État souverain ou simplement comme une province. Je reviendrai plus loin sur l'ambiguïté de l'analyse de Taylor concernant cette question.
17. Dans les discussions qui suivent, il sera exclusivement question des cultures et ethnies nationales (autochtones, nations conquises, etc.), et donc pas du tout des communautés ethniques fondées sur l'immigration (Italiens de Montréal, Irlandais de Boston, etc.). Sur cette distinction, on peut consulter Will Kymlicka, « Liberalism and the Politicization of Ethnicity », *Collective Rights, The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. IV, n° 2, 1991; Chandran Kukathas « Are There Any Cultural Rights ? », *Political Theory*, vol. 20, n° 1, 1992; et John Danley, « Liberalism, Aboriginal Rights and Cultural Minorities », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, n° 2, 1991, p. 253-274.
18. Il n'est pas inutile de rappeler que les deux plus grands théoriciens de la neutralité de l'État, Kant et Rawls, n'ont jamais souhaité la disparition de l'État ni demandé l'abolition des frontières. Bien au contraire, ils se sont clairement prononcés contre la création d'un gouvernement planétaire. Voir Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Bordas, 1988, et John Rawls, « The Domain of the Political and Overlapping Consensus », *New York University Law Review*, vol. 64, n° 2, 1989, p. 251-252, note 46.

frontières et d'internationalisation des communications et des arts, la protection d'une culture nationale, l'établissement d'une ou de plusieurs langues officielles ainsi que la mise en place de politiques d'immigration constituent à n'en pas douter des mesures nécessaires à l'épanouissement des institutions libérales. Sans ces mesures, il deviendrait en effet très difficile de maintenir un espace public homogène garantissant la stabilité des sociétés et permettant la tenue d'un dialogue véritable entre les membres de la communauté¹⁹. Autant de justifications qui demeurent neutres à l'égard des différentes conceptions du bien des citoyens²⁰.

L'ensemble de ces politiques culturelles protectionnistes doivent, bien entendu, demeurer dans les limites du raisonnable. Elles doivent être adaptées à la situation de chaque pays, répondre à des menaces réelles et ne constituer que le minimum nécessaire au maintien de la stabilité sociale et à la sauvegarde des institutions libérales. Ces mesures peuvent être comparées aux autres politiques sociales (éducation, natalité, promotion des arts et des sciences, etc.) que tous estiment nécessaires au bon fonctionnement d'un État libéral et démocratique moderne. Que la plupart des pays, y compris les sociétés qui selon Taylor adhèrent à la règle de neutralité de l'État, aient adopté de telles mesures, témoigne de leur nécessité. L'adhésion à la règle de neutralité de justification n'empêche donc nullement les peuples de protéger leurs culture²¹.

Anticipant cette réponse, Taylor réplique que la protection ou la promotion d'une culture ne constituent pas des objectifs neutres comparables à la protection des espaces verts ou à la purification de l'air (p. 58 et 40 note 16). La culture n'est pas un bien qui est neutre à l'égard de toutes les conceptions du bien, donc un bien nécessaire à la réalisation de tous les projets de vie, mais constitue plutôt une conception du bien en soi. En faisant la promotion d'une culture, l'État favorise la conception du bien de ceux qui adhèrent à cette culture au détriment de ceux qui veulent choisir leur langue et leur culture.

La réplique de Taylor révèle une sous-estimation, assez curieuse pour un communautarien, de la contribution de plusieurs composantes de l'environnement culturel à la réalisation du projet de vie ou de la conception du bien de

19. J.S. Mill considérait l'existence d'une langue commune comme une condition de la démocratie. Cité par Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 40.

20. De telles mesures sont d'autant plus nécessaires lorsqu'il s'agit de « petites cultures », comme la Norvège, la Lituanie ou le Québec.

21. Dans cette perspective, les mesures linguistiques et les politiques de l'immigration adoptées par le gouvernement du Québec me paraissent, sinon justifiées, du moins demeurer dans les limites du justifiable.

chaque citoyen. Tous les membres de la société, y compris les immigrants, ont intérêt à ce que la culture de la société dont ils font partie soit stable et vigoureuse, que l'information circule rapidement et que les citoyens possèdent un minimum de références culturelles, artistiques et scientifiques communes.

5. L1 et L2 et la protection des minorités ethniques et culturelles

La justification de certaines mesures de protection culturelle à l'échelle nationale ne semble donc pas poser plus de difficultés au libéralisme de type L1 qu'à celui de type L2. Le véritable défi auquel fait face le libéralisme, quel que soit son type, est plutôt de trouver un moyen de justifier la protection des cultures ou ethnies minoritaires menacées par une communauté ethnique ou par une culture nationale plus forte. D'une part, la nécessité de maintenir un espace public homogène autorise la société ou le groupe majoritaire à imposer certaines normes culturelles ou linguistiques à l'ensemble de son territoire. D'autre part, le bien-être et le développement harmonieux des individus membres de cultures minoritaires passent dans bien des cas par la reconnaissance et la protection de leur culture. Comment réconcilier ces deux considérations ? Est-ce que L2 offrirait une solution plus acceptable que L1 à ce problème ?

Du côté de L1 la question est de savoir si la règle de neutralité de justification autorise la mise en place de mesures spéciales pour assurer la protection des minorités culturelles. Deux justifications se prétendant neutres ont été suggérées. La première fonde la défense des droits des minorités ethniques et culturelles sur l'histoire et l'obligation de réparer le tort causé à ces peuples²². L'autre, moins traditionnelle, revendique pour les minorités la reconnaissance d'un droit à la culture en insistant sur l'importance de l'environnement culturel dans le développement de la personnalité de l'individu²³. Ces deux justifications possèdent leurs forces et leurs faiblesses. La première est bien ancrée dans nos traditions et nos mœurs politiques, mais offre peut-être une protection trop limitée. La réparation des torts causés n'exigent pas nécessairement la création de droits ou de privilèges. La seconde justification semble mieux en mesure d'assurer une protection à long terme des minorités

22. Cette position est défendue, entre autres, par D. Sanders, « The Re-Emergence of Indigenous Questions in International Law », *Canadian Human Rights Yearbook* Toronto, Carswell, 1983; et John R. Danley, *loc. cit.* Pour d'autres références, voir Danley, *ibid.*, p. 183 note 8; et Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 153.

23. Will Kymlicka, *ibid.*, (chapitre 8). On trouvera une discussion de la position de Kymlicka chez Chandran Kukathas *loc. cit.*; John R. Danley, *loc. cit.*; et Yael Tamir, *Liberal Nationalism, op. cit.*

ethniques et culturelles. Elle risque cependant de justifier l'attribution de droits et de privilèges à un trop grand nombre de groupes minoritaires, par exemple aux immigrants.

Je ne commenterai pas davantage le bien-fondé ni la neutralité de ces justifications, me contentant de renvoyer aux nombreuses discussions qu'elles ont suscitées²⁴. Je les ai mentionnées surtout pour illustrer les ressources de la règle de neutralité de justification et montrer comment le libéralisme de type L1 peut répondre aux préoccupations légitimes des minorités ethniques et culturelles.

Du côté de L2, les garanties offertes aux minorités ne sont pas très fortes, à tout le moins pas plus solides que celles fournies par L1. D'abord, la quasi-absence de limite imposée à l'intervention de l'État en faveur de la conception du bien de la majorité fait peser de façon permanente une menace sur les minorités. L2 ne prévoit en effet à peu près aucune mesure pour arbitrer les conflits entre un groupe majoritaire et une culture minoritaire. En ce qui concerne le devoir de tolérance à l'égard des minorités, seule limite imposée par L2 aux désirs de la culture dominante, son effet ne pourra être évalué que lorsqu'on saura ce que signifie réellement cette idée de « tolérance ». Étant donné la réticence de Taylor et des communautariens en général à multiplier les droits et libertés, il serait étonnant que cette idée signifie autre chose que la reconnaissance d'un droit à l'association, droit que reconnaît également le libéralisme de type L1²⁵.

Au chapitre de la protection et du respect des minorités ethniques et culturelles, le libéralisme de type L1 offre donc des garanties aussi, sinon plus, solides que le libéralisme de type L2.

En conclusion des deux sections précédentes consacrées au danger d'homogénéisation que ferait courir aux sociétés la règle de neutralité de l'État, il faut reconnaître que la menace est loin d'être aussi sérieuse que Taylor le prétend.

6. Le Québec et le Canada

Comme je l'ai fait remarquer lors de ma présentation de l'analyse de Taylor, ce dernier, après avoir associé le Canada au premier type de libéralisme et le Québec au second, attribue une partie des difficultés actuelles de la fédération canadienne à l'incompatibilité des deux types de libéralisme.

24. Voir les trois notes précédentes.

25. Pour une critique des positions communautariennes à l'égard des minorités, voir Will Kymlicka, *op. cit.*, (chapitres 11-12).

Avant d'entreprendre cette démonstration, signalons que le choix d'un État (le Québec) ne possédant pas l'exclusivité du pouvoir sur son territoire pour illustrer l'un des deux type de libéralisme (L2) n'est pas très heureux. Certaines des interventions de l'État québécois ne s'expliquent en effet uniquement qu'en réaction aux interventions de l'État canadien et ne révèlent par conséquent pas nécessairement sa vraie nature. Pour illustrer L2, il aurait été préférable d'utiliser un pays souverain et indépendant dont la culture est menacée, par exemple la Norvège.

Pour évaluer l'analyse de Taylor, il faudra donc faire abstraction de cette irrégularité et considérer le Québec comme un État souverain. Ce petit exercice de politique fiction, que le lecteur canadien n'aura aucune peine à accomplir, permettra de montrer que le Québec et le Canada adhèrent tous les deux au premier type de libéralisme.

Premièrement, comme en témoignent leurs Chartes des droits et libertés, le Québec et le Canada acceptent tous les deux la liste de droits et libertés de base proposée par les partisans de L1 : la liberté de pensée et de conscience, le droit de vote, le droit d'assemblée et de réunion, la protection contre la discrimination, le respect de l'intégrité physique et morale des citoyens et le droit de propriété personnelle²⁶. Le différend qui oppose les deux sociétés en matière de droits et de libertés individuels concerne uniquement quelques applications des droits linguistiques. Ces droits ne figurent cependant jamais sur la liste des droits et libertés de base protégés par L1. Tout simplement parce que même si les partisans de L1 reconnaissent l'importance des droits linguistiques, l'extrême diversité des situations nationales empêche de leur accorder une protection absolue²⁷.

Deuxièmement, toujours se référant à leurs Chartes des droits et libertés, on peut constater que le Canada et le Québec accordent tous les deux une très grande protection aux droits et libertés de base. Le Québec ne désire se soustraire qu'à certaines dispositions linguistiques de la Charte canadienne.

Troisièmement, les deux sociétés peuvent facilement justifier l'intervention de leur État dans l'organisation de la vie économique, sociale et culturelle par la règle de neutralité de justification. Le Québec n'est à cet égard pas plus interventionniste que le Canada. Il peut justifier l'adoption de

26. Gouvernement du Québec, *Charte des droits et libertés de la personne*, L.R.Q., [chapitre C-12], Éditeur officiel du Québec, 1993. Gouvernement du Canada, *Charte canadienne des droits et libertés*, [annexe B, partie 1 de la loi constitutionnelle de 1982], ministère de la Justice du Canada, 1989.

27. Même si on concédait que les droits linguistiques doivent être considérés comme des droits de base, la différence entre les libéralismes pratiqués par le Canada et le Québec serait si minime qu'elle ne justifierait pas l'analyse de Taylor.

certaines mesures culturelles protectionnistes en invoquant la nécessité de protéger la vitalité des institutions libérales et de favoriser l'épanouissement des libertés fondamentales de ses citoyens, tout comme le fait le Canada pour justifier ses propres mesures économiques, sociales et culturelles protectionnistes²⁸. En fait, le Québec ne revendique rien de plus que ce que le Canada et toutes les démocraties libérales possèdent déjà, à savoir une reconnaissance internationale, une politique culturelle, une politique des langues officielles et une politique d'immigration.

Les deux sociétés, le Québec et le Canada, partagent donc la même conception du libéralisme. L'impasse constitutionnelle canadienne ne s'explique alors pas par l'affrontement de deux types de libéralisme, mais plutôt, comme le veut une explication plus traditionnelle, par les difficultés soulevées par l'intégration de deux peuples qui, bien que profondément attachés aux valeurs libérales et démocratiques, sont confrontés à des situations démographiques et linguistiques différentes. Les Canadiens anglais sont nombreux et majoritaires, n'ont aucune raison de craindre pour leur langue, mais s'inquiètent des effets de la puissante force d'attraction de la culture américaine. Les Canadiens français sont moins nombreux et minoritaires, leur langue est menacée, mais leur identité nationale est bien définie.

7. Conclusion

De l'ensemble de la discussion précédente, il faut retenir les trois points suivants. Premièrement, la différence essentielle entre les deux types de libéralisme étudiés par Taylor réside dans la règle gouvernant les interventions de l'État. Le premier autorise l'État à intervenir dans l'organisation de la vie économique, sociale et culturelle d'une société uniquement lorsque ces interventions peuvent être justifiées de façon neutre. Le second type de libéralisme n'impose que très peu de limite à l'intervention de l'État. Il demande seulement que l'État fasse preuve de tolérance à l'égard des minorités.

Deuxièmement, il faut favoriser le premier type de libéralisme. Le second ne parvient pas à contenir les interventions de l'État dans les limites du raisonnable et ne respecte donc pas l'esprit de la tradition libérale. La règle de neutralité de l'État proposée par LI (neutralité de justification), bien qu'imparfaite, garantit l'exercice des droits et libertés de base et assure une protection efficace des libertés secondaires. Raisonnablement interprétée, elle autorise l'adoption de mesures culturelles protectionnistes à l'échelle nationale et justifie la protection des minorités ethniques et culturelles.

28. Voir la clause du traité de libre-échange Canada/États-Unis qui place hors de juridiction de l'entente, l'édition, le disque et les activités audiovisuelles.

Troisièmement, l'impasse constitutionnelle canadienne ne doit pas être interprétée comme l'affrontement de deux types de libéralisme, mais plutôt comme les difficultés d'intégration de deux peuples partageant sensiblement les mêmes valeurs. Le Québec n'est pas moins libéral que le Canada et ce dernier est tout aussi nationaliste que le Québec.

La distinction que Taylor établit entre les deux types de libéralisme n'apporte donc aucun éclairage nouveau sur la nature du libéralisme ou sur les relations entre le Québec et le Canada.

*Département de philosophie
Cegep d'Ahuntsic*

Origines et fondements philosophiques de la relativité : les conceptions de Mach, Galilée et Einstein

Jacques Montminy

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027306ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027306ar>

[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

Montminy, J. (1995). Origines et fondements philosophiques de la relativité : les conceptions de Mach, Galilée et Einstein. *Philosophiques*, 22 (1), 21–34. <https://doi.org/10.7202/027306ar>

Résumé de l'article

L'article qui suit se propose de montrer que le concept de « relativité » trouve, dans les conceptions de Mach, de Galilée et d'Einstein, une origine et un fondement philosophiques différents. En mettant ainsi en évidence les différences fondamentales qui séparent ces conceptions, il s'oppose en particulier à toute interprétation visant à faire de la théorie de la relativité d'Einstein, un « prolongement » de la philosophie positiviste de Mach et du principe galiléen de relativité.

ORIGINES ET FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA RELATIVITÉ : LES CONCEPTIONS DE MACH, GALILÉE ET EINSTEIN

par

Jacques Montminy

RÉSUMÉ : L'article qui suit se propose de montrer que le concept de « relativité » trouve, dans les conceptions de Mach, de Galilée et d'Einstein, une origine et un fondement philosophiques différents. En mettant ainsi en évidence les différences fondamentales qui séparent ces conceptions, il s'oppose en particulier à toute interprétation visant à faire de la théorie de la relativité d'Einstein, un « prolongement » de la philosophie positiviste de Mach et du principe galiléen de relativité.

ABSTRACT : The following paper analyses relativity's philosophical origin and fundament through the conceptions of Mach, Galileo and Einstein. It emphasizes the fundamental differences that lie between these conceptions thus opposing all interpretations suggesting that Einstein's theory of relativity can be properly described as being a mere « extension » of Mach's positivism and Galileo's principle of relativity.

Il est d'usage de souligner les liens qui unissent les idées d'Einstein à celles de Mach et de Galilée. Ainsi la théorie de la relativité est-elle le plus souvent présentée comme constituant une sorte de prolongement à la fois de la critique positiviste de Mach, à travers la définition opérationnelle du temps, l'abandon de l'éther et la relativisation de l'inertie, et du principe galiléen de relativité, par la double extension qu'elle donne à ce principe : la première, au domaine de l'optique, pour donner la relativité restreinte, et la deuxième au mouvement accéléré pour la relativité générale. Un tel usage toutefois est trompeur dans la mesure où il cache des différences fondamentales tant sur le plan philosophique que sur celui de la physique proprement dite. De fait, on peut se demander si les nombreux débats philosophiques soulevés par la théorie d'Einstein, dont, en particulier, ceux qui ont entouré la question de

l'origine de la relativité restreinte¹ et celle du « statut » des effets relativistes², ne sont pas en partie reliées à une perception insuffisante de ces différences. Le texte qui suit compare les conceptions des origines et des fondements philosophiques de la relativité de Mach, Galilée et Einstein. Il développe le

-
1. Cette controverse a été déclenchée par des prises de position d'Einstein de plus en plus éloignées du positivisme de Mach, et apparaissant incompatibles avec des déclarations antérieures, qui avaient accrédité une interprétation positiviste de la relativité restreinte où l'expérience de Michelson-Morley jouait un rôle tout à fait fondamental. De fait cette polémique a pris l'allure d'une véritable « affaire » où l'on a mis notamment en doute l'honnêteté d'un parent de Mach de même que la fiabilité des souvenirs d'Einstein quant à l'origine réelle de sa théorie. Enfin, elle a donné lieu à diverses autres thèses dont celle en particulier d'un revirement fondamental dans l'évolution de la pensée d'Einstein – la thèse des deux Einstein, celui « empiriste » de la relativité restreinte et celui « rationaliste » de la relativité générale, thèse qui a elle-même été contestée.

Concernant les positions épistémologiques d'Einstein on peut consulter les textes suivants, réunis dans A. Einstein, *Ideas and Opinions*, Crown Publishers, Wings Books, New Jersey, USA, 1954 : « Principles of Theoretical Physics », p. 220-223 ; « Principles of Research », p. 224-227 ; « On the Method of Theoretical Physics », p. 220-276 ; « Physics and Reality » p. 290-323 ; « The Fundaments of Theoretical Physics », p. 323-335.

Concernant la relation entre Mach et Einstein et la question de l'origine de la relativité restreinte, on peut consulter notamment : R. Itagaki, « Why did Mach reject Einstein's Theory of Relativity », paru dans *Historia Scientiarum : International Journal of the History of Science Society of Japan*, n° 22, 1982, p. 81-95. M. Katsumori, « The Theories of Relativity and Einstein's Philosophical Turn », paru dans *Studies in History and Philosophy of Science*, déc. 1992, vol. 23, n° 4, p. 557-592. P. Thuillier, *D'Archimède à Einstein*, Paris, Fayard, collection « Le Temps des sciences », 1988, p. 360-373. L. S. Feuer, *Einstein et le conflit des générations*, Paris, Presses universitaires de France, 1978, p. 80, 105-109 et 306-313. M. Paty, *Einstein philosophe*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Philosophie d'aujourd'hui », 1993, p. 110-130, 162-63, 349-365.

2. Cette deuxième controverse, quant à elle, a été soulevée par une prise de position très nette d'Einstein, en faveur du caractère « réel » de la dilatation du temps et de la contraction des longueurs, une prise de position jugée par plusieurs comme incompatible avec le concept même de relativité. Ce débat, qui s'est cristallisé autour du célèbre paradoxe des jumeaux a donné lieu à des thèses allant du faux paradoxe solutionné par la relativité générale – c'est l'interprétation « orthodoxe » à la contradiction pure et simple et au refus d'accorder un caractère absolu aux effets relativistes, en passant par une thèse intermédiaire affirmant le caractère « réel » de la dilatation du temps, en même temps que celui « apparent » de la contraction des longueurs.

On trouvera un exposé synthétique de ces thèses dans S. J. Prokhovnik, *La Logique de la relativité restreinte*, Paris, Gauthiers-Villars, 1969.

point de vue selon lequel les liens qui relient ces conceptions relèvent, en un sens, moins d'une communauté de pensée que du hasard d'une rencontre, comme si leurs chemins s'étaient simplement croisés en un point : celui de la relativité du mouvement.

L'interprétation visant à faire de la relativité d'Einstein un « simple » prolongement de celles de Mach et de Galilée soulève divers problèmes, dont celui, notamment, du caractère « révolutionnaire » de la théorie d'Einstein. Elle soulève de plus une difficulté particulière due au fait qu'elle implique non pas « un » prolongement mais « deux », posant ainsi le problème de déterminer, tant quantitativement que qualitativement, l'apport exact des idées de Mach et de Galilée par rapport à celles d'Einstein.

Cette difficulté n'est d'ailleurs pas étrangère à la question de l'origine de la théorie de la relativité. On sait qu'Einstein, dans la première présentation qu'il a faite de sa théorie dans son mémoire de 1905 – il s'agit alors uniquement de la relativité restreinte – fonde celle-ci sur deux postulats, l'un étant le principe de relativité et l'autre celui de la constance de la vitesse de la lumière dans le vide³. Or on retrouve précisément des interprétations contradictoires du rôle respectif de ces postulats. Ainsi retrouve-t-on une interprétation qui met l'accent sur le postulat de la relativité du mouvement, attribuant à celui de la constance du mouvement de la lumière la valeur d'un simple cas particulier⁴ tandis qu'une autre, à l'inverse, met l'accent sur le « fait » de la constance de la vitesse de la lumière; de ce fait, elle déduit, logiquement, la nécessité de modifier le principe galiléen, en remplaçant les transformations galiléennes par celles de Lorentz⁵. Enfin on retrouve aussi des interprétations qui accordent une égale importance aux deux postulats, mais qui laissent cependant entier le problème de la nature exacte de leur relation⁶. Si l'on ajoute à cela le fait que le premier de ces postulats relève de la relativité galiléenne, tandis que le

3. « On the Electrodynamics of Moving Bodies », dans H.A. Lorentz *et als.* (dirs), *The Principle of Relativity*, New York, Dover Publications, 1952, p. 37-38.

4. Cette interprétation s'appuie sur un syllogisme du type suivant : les lois de la nature sont invariantes par rapport au mouvement uniforme, or la vitesse de la lumière est une loi de la nature, donc la vitesse de la lumière est invariante par rapport au mouvement uniforme. Einstein lui-même s'appuiera sur une telle interprétation, notamment dans *La Relativité*, Paris, Payot, collection « Petite bibliothèque Payot » n° 62, 1981, p. 20-28.

5. C'est l'interprétation que fera par exemple Max Born dans *Einstein's Theory of Relativity*, New York, Dover publications, 1962, p. 225-226.

6. Voir en particulier l'interprétation de T. M. Helliwell qui pose la difficulté supplémentaire de concevoir une combinaison des deux postulats qui sont « révolutionnaires » alors que chacun des deux pris séparément est posé comme étant tout à fait banal [*innocent-sounding*] dans *An Introduction to Special Relativity*, Boston, Allyn and Bacon, 1966, p. 20-21.

deuxième relève, lui, d'une lecture positiviste de la relativité restreinte, on peut soupçonner qu'il ne soit pas inutile de clarifier l'origine et les fondements des conceptions de Mach, Galilée et Einstein concernant la relativité. C'est ce que nous allons maintenant tenter de faire, en commençant par celle de Mach.

Le chemin qui a conduit Mach à la relativité part de la philosophie ou, plus précisément, de cette branche de la philosophie que constitue l'épistémologie : c'est un chemin qui a déjà été emprunté par des philosophes idéalistes tels que Leibniz et Berkeley et dont on peut retracer les origines jusque dans l'Antiquité, dans la célèbre affirmation du sophiste grec Protagoras, posant que « l'homme est la mesure de toute chose ». C'est en un sens le chemin le plus rapide des trois, celui qui mène le plus directement à la relativité du mouvement, dans la mesure où il se fonde sur le seul principe de la relativité, ou mieux, du caractère « relationnel » de toute connaissance humaine, l'idée, plus précisément, que l'on ne peut connaître les choses qu'à travers les relations que nous entretenons avec elles. Dans l'esprit de Mach ces relations constituent le « premier » fait. Aussi Mach reprochera-t-il à Newton d'avoir dérogé à son projet initial de ne considérer que les faits en maintenant un temps et un espace indépendants, opposant aux absolus newtoniens l'interdépendance de toutes choses :

[...] we reach our ideas of time in and through the interdependence of things on another⁷.

[...] we must not forget that all things in the world are connected with one another and depend on one another, and that we ourselves and all our thoughts are also a part of nature⁸.

C'est ce raisonnement appliqué au cas particulier du mouvement qui va conduire Mach jusqu'aux portes, pour ainsi dire, de la relativité générale d'Einstein. La simple règle méthodologique du recours aux faits et à l'observation entraîne déjà en effet l'impossibilité de déterminer, par l'observation directe, l'état de mouvement « réel » d'un corps seul, isolé dans un espace par ailleurs parfaitement vide. De façon plus générale, elle conduit à une modification de la conception spontanée du mouvement défini comme étant un changement de lieu, en établissant qu'une observation quelle qu'elle soit ne pourra jamais donner un tel changement à l'état « pur », une sorte de changement de lieu « en général », dans un espace absolu : un changement de lieu observé sera toujours un changement de lieu par rapport à un autre lieu, celui par exemple de l'observateur. Aussi le mouvement devra-t-il devenir pour la mécanique un changement de distance plutôt qu'un changement de lieu. En faisant ainsi l'objet d'une cinématique, le mouvement deviendra une pure

7. E. Mach, *The Science of Mechanics*, LaSalle (Illinois), The Open Court, 1960, p. 274.

8. E. Mach, *ibid*, p. 273.

relation, tout à fait réversible et indépendante en quelque sorte de la réalité même du mouvement : un objet ne pourra en effet modifier sa distance par rapport à un autre sans que celui-ci ne voit la sienne modifier de la même manière, et ce peu importe lequel des deux se trouve réellement en mouvement. Un objet ne sera alors en mouvement que par rapport à un autre. En ce sens-là la loi d'inertie peut déjà paraître relever de la métaphysique plus que de la physique dans la mesure où elle se prononce précisément sur l'état réel de mouvement d'un corps seul dont elle prédit la caractéristique constante de la vitesse et celui rectiligne de la trajectoire.

Toutefois, l'importance attribuée par Mach à la notion de relation et d'interdépendance va lui permettre d'aller plus loin qu'une relativisation purement « optique » du mouvement. Une fois admis en effet le caractère relatif du mouvement, il devient alors nécessaire de poser que des objets possédant le même état de mouvement seront en situation de repos les uns par rapport aux autres, de sorte qu'à l'intérieur d'un système en mouvement tout devrait se passer comme si le système était au repos. Cela Newton, comme avant lui Galilée, l'acceptait déjà, mais pour le seul cas du mouvement uniforme ; cette relativité du mouvement ne tenait plus à ses yeux lorsqu'il était question d'un mouvement accéléré : dans un système en rotation, par exemple, les éléments sont bien en repos relatif et pourtant le mouvement se manifeste quand même, par l'apparition notamment de forces centrifuges. Ainsi Newton, en s'appuyant sur sa fameuse expérience d'un seau rempli d'eau et en rotation au bout d'une corde⁹ considérera-t-il avoir trouvé la limite de la relativisation du mouvement et un moyen en même temps de « voir » un mouvement réel et absolu.

À ce raisonnement, Mach rétorquera que pas plus le seau de Newton que la Terre elle-même ne constituent des systèmes isolés en rotation et que personne en fait n'a jamais pu observer un tel système, et encore moins y faire des expériences. En somme, pour Mach, l'hypothèse qui reste le plus près des faits, c'est celle qui reconnaît précisément le caractère relatif de toute rotation. Aussi n'hésitera-t-il pas à affirmer que les effets reliés à la rotation de la Terre, tels par exemple l'aplatissement des pôles et la déviation du plan du pendule de Foucault, sont des effets de la rotation de la Terre relativement aux étoiles et non de la rotation de la Terre en elle-même, de sorte que ces mêmes effets devraient tout autant apparaître sur une Terre immobile, autour de laquelle

9. Voir à ce sujet A. Koyré, *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard-NRF, 1968, p. 123-128, et 126.

tourneraient les étoiles, un raisonnement sur lequel Einstein s'appuiera pour élaborer sa théorie de la relativité générale¹⁰.

Si la relativité du mouvement apparaît chez Mach comme la conséquence logique d'un principe général d'ordre philosophique, elle apparaît rattachée chez Galilée à une thèse astronomique bien précise et bien particulière : celle de Copernic. La thèse copernicienne soulève en effet des problèmes considérables, dont celui de comprendre comment une Terre, lancée dans l'espace dans une course folle, peut présenter toutes les apparences d'une Terre immobile, comment un objet, par exemple, lancé à la verticale, peut retomber à l'endroit d'où il a été lancé, ou comment encore un objet peut franchir, par rapport à la Terre, la même distance, qu'il soit lancé dans la même direction que le mouvement de la Terre ou dans la direction contraire. Copernic et d'autres, comme Giordano Bruno, sentent bien que la solution passe par une relativisation du mouvement et une analogie entre la situation des humains sur la Terre, et celle des passagers d'un navire voguant sur une eau calme¹¹.

Mais comment ? Une simple comparaison en effet ne saurait tenir lieu de preuve : rien ne garantit que l'on puisse transposer le cas, somme toute bien particulier d'un bateau voguant sur l'eau, à l'échelle de la Terre, voire à celle de tout l'univers ! Pour rendre la thèse de Copernic « rationnelle », encore faut-il pouvoir expliquer pourquoi et comment le mouvement peut être équivalent au repos et disparaître en quelque sorte « physiquement » !

Ce sera le grand mérite de Galilée que de fournir cette explication et de lui donner en plus une solide base expérimentale. Mais pour ce faire il devra modifier considérablement la conception du mouvement de ses contemporains, une conception issue de la philosophie d'Aristote. Il devra notamment supprimer l'opposition aristotélicienne entre mouvement naturel et violent et, surtout, introduire deux concepts révolutionnaires : celui d'inertie et celui de la superposition de mouvements. Ainsi le mouvement, qui était pour Aristote une action – celle de passer d'un lieu à un autre – deviendra, pour Galilée, un état, quelque chose qui se conserve de lui-même « naturellement » sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir un mécanisme particulier tel que celui imaginé par Aristote pour expliquer la persistance du mouvement horizontal, et qui supposait une sorte de « rétroaction » de l'air ambiant poussé par le mobile. De plus, les mouvements, qu'ils soient de même

10. La nature exacte du lien reliant ce qu'Einstein lui-même nommera le « principe de Mach » et la relativité générale n'est cependant pas sans soulever quelques difficultés. Voir notamment J. Gribbin, *À la poursuite du big bang*, Éditions du Rocher, 1991, p. 123-138; M. Paty, *op. cit.*, p. 210-220.

11. Lire à ce sujet A. Koyré, « Le Problème physique du copernicianisme » dans *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, p. 165-186.

direction, de direction contraire ou encore perpendiculaires les uns aux autres, vont pouvoir s'additionner et « fusionner » en un seul mouvement, à l'intérieur duquel ils pourront continuer d'exister de façon indépendante les uns des autres et être perçus comme tels.

C'est cette nouvelle mécanique que Galilée va opposer aux adversaires de la thèse copernicienne et c'est grâce à elle que l'équivalence du mouvement – plus précisément du mouvement rectiligne uniforme – et du repos pourra devenir :

[...] une propriété de portée générale, connue aujourd'hui sous le nom de principe de relativité galiléen, et selon laquelle les lois de la mécanique sont les mêmes – et par conséquent les phénomènes mécaniques se déroulent de la même manière – relativement à deux référentiels dont l'un est animé d'une translation rectiligne uniforme par rapport à l'autre¹².

On peut déjà ici clarifier une différence fondamentale entre la relativité de Mach et celle de Galilée. La relativité du mouvement n'est en effet dans la pensée de Mach rien de plus qu'un « exemple » de relativité. Elle constitue certes une démonstration saisissante de la viabilité d'une approche positiviste du type de celle de Mach, mais elle n'a sur le plan logique d'autre valeur que celle d'une application à un cas particulier – celui précisément du mouvement – d'un principe général imposant à toute affirmation scientifique, quelle qu'elle soit, de rester « dans » le réseau de relations à travers lequel ses objets lui sont donnés. En ce sens-là la conception de Mach constitue bien une « philosophie de la relativité » qui rejette toute vérité absolue et ne voit dans les théories scientifiques qu'un recouplement plus ou moins simple et commode des faits. Aussi la thèse copernicienne ne saurait-elle échapper à cette règle et être plus « vraie » que celle de Ptolémée à laquelle elle s'oppose :

Both views are, indeed, equally correct; only the latter is more simple and more practical¹³.

Or Galilée, précisément, était tout à fait convaincu, lui, de la vérité de la thèse copernicienne et il entendait bien prouver à ses contemporains que c'était Copernic et non Ptolémée qui avait raison. Sa nouvelle mécanique constituait à ses yeux un argument de poids en faveur de la thèse héliocentrique, un argument qui s'ajoutait à ceux tirés des observations qu'il avait faites au télescope, en particulier celles des satellites de Jupiter et des phases de Vénus. Dans l'esprit de Mach le principe galiléen de relativité prouvait moins le mouvement de la Terre autour du soleil que l'impossibilité de prouver un tel mouvement, un point du vue, partagé par Poincaré, et qui conduit à une interprétation bien particulière du procès de Galilée :

12. J. Gapaillard, *Et pourtant elle tourne*, Paris, Seuil, 1993, p. 192.

13. E. Mach, *op. cit.*, p. 284.

N'est-on pas allé jusqu'à reprocher à Poincaré de réhabiliter le système de Ptolémée et de justifier la condamnation de Galilée ! Du moins semblait-il bien renvoyer dos à dos Galilée et ses juges¹⁴.

Apparemment les juges, lors de ce procès se seraient bien accommodés d'une telle interprétation et alors il n'est pas impossible que le procès lui-même eût pu être évité. Mais, précisément, l'approche de Galilée ne relevait pas d'une approche positiviste et cela ses juges l'ont bien vu¹⁵ !

Le chemin qui conduira Einstein à sa théorie de la relativité ressemble, à certains égards, à celui de Galilée. D'une part, la situation d'Einstein tentant d'établir la légitimité du système de Maxwell à travers l'indétectabilité du mouvement de la Terre – l'échec de l'expérience de Michelson-Morley – n'est pas sans rappeler celle de Galilée tentant de légitimer le système de Copernic ! D'autre part, la relativité du mouvement ne joue pas non plus chez Einstein le rôle d'une simple illustration d'un principe général interdisant tout absolu, mais définit bien au contraire, et ce, en dépit de l'expression même de « théorie de la relativité »¹⁶, son propre absolu, à travers la constance de la vitesse de la lumière :

[...] la théorie de la relativité, si souvent mal comprise, non seulement n'a pas supprimé l'absolu, mais encore elle a fait ressortir mieux que jamais combien la physique est liée à un monde extérieur absolu [...] si l'espace et le temps perdent leur caractère d'absolu, ce dernier n'est pas le moins du monde expulsé de l'univers. Il s'est retiré plus loin, je veux dire dans la métrique du continu à quatre dimensions [...] par l'intermédiaire de la vitesse de la lumière¹⁷.

Encore une fois cependant la réalité est loin d'être aussi simple et l'on ne saurait s'en tenir à faire d'Einstein une sorte de deuxième Galilée. Mais, pour aller plus loin, il faut maintenant examiner pour lui-même le chemin qui a conduit Einstein à la relativité.

Au moment où Einstein élabore « sa » théorie de la relativité, bien des choses ont changé depuis l'époque de Galilée et de Newton :

14. J. Gapaillard, *op. cit.*, p. 324. Voir aussi p. 11-14.

15. Voir O. Gingerich, « L'Affaire Galilée » dans *Pour la science*, n° 60, oct. 1982, p. 69-79. Voir aussi J. Gapaillard, *op. cit.*, p. 338 : « la rotation de la terre avait, à ses yeux, tous les caractères d'un mouvement absolu, et c'est d'un tel mouvement qu'il soutenait l'existence ».

16. On sait qu'Einstein a semble-t-il beaucoup hésité à qualifier sa théorie de la relativité et considéré que le terme d'invariance serait plus juste que celui de relativité. Voir à ce sujet P.Thuilier, *op. cit.*, p. 370-373; L. S. Feuer, *op. cit.*, p. 105-109; M. Paty, *Einstein philosophe*, p. 182-183.

17. M. Planck, *Initiations à la physique*, Paris, Flammarion, collection « Champs », 1941, p. 144.

Pendant la seconde moitié du XIX^e siècle des idées nouvelles d'un caractère révolutionnaire ont été introduites en physique, qui ont frayé la voie à un nouveau point de vue philosophique, différent du point de vue mécanique¹⁸.

Les connaissances accumulées dans les domaines de l'électricité et du magnétisme ont introduit sur la scène de la physique de nouveaux acteurs : celui des ondes électromagnétiques, dont le mouvement de la lumière constitue le cas le plus familier, celui aussi de l'éther, qui doit servir de milieu de propagation pour ces ondes, et celui du champ qui fournit le modèle explicatif de base de cette propagation. Ces acteurs, dont Galilée lui-même ignorait complètement l'existence, sont de toute évidence appelés à jouer, en cette fin du XIX^e siècle, un rôle fondamental. Toutefois la confrontation de la théorie avec les faits soulève peu à peu divers problèmes dont en particulier une difficulté tout à fait inattendue : diverses expériences, telles que celle de Fizeau et la fameuse expérience de Michelson-Morley, suggèrent en effet que la vitesse de la lumière pourrait constituer une constante universelle et garder toujours la même valeur quel que soit l'état de mouvement uniforme de l'observateur qui la mesure. Cela revient un peu, en somme, à affirmer l'existence d'un objet qui aurait la particularité de ne pas paraître plus petit lorsqu'on s'éloigne de lui, ou plus grand lorsqu'on s'en rapproche, mais qui garderait au contraire toujours la même taille apparente quelle que soit la distance à laquelle il se trouverait !

Certes, il y a bien des solutions possibles à ce paradoxe, comme d'imaginer un mécanisme caché qui puisse annuler l'effet attendu. Ce sera la voie que choisira Lorentz, invoquant une action de l'éther sur les objets ayant pour effet de contracter les objets dans la direction de leur mouvement et d'expliquer ainsi l'impossibilité de détecter un « vent » d'éther sur la Terre. D'autres, comme Poincaré, pointeront dans la direction du principe galiléen, y voyant là la possibilité d'une explication plus générale et plus fondamentale¹⁹.

Mais la physique a elle-même creusé un abîme entre la mécanique de Galilée et de Newton et l'électromagnétisme de Maxwell, entre le mouvement de la matière – celui des particules et des ondes « ordinaires » comme celles du son dans l'air ou des vagues sur l'eau – et celui de la lumière, entre la relativité nécessaire de la vitesse des corps et la constance nécessaire de la vitesse de la lumière. Et personne ne voit comment au juste franchir un tel abîme. Devant l'ampleur de la difficulté, certains physiciens n'hésitent pas à

18. A. Einstein et L. Infeld, *L'Évolution des idées en physique*, Paris, Flammarion, collection « Champs », 1983, p. 117.

19. Pour une comparaison détaillée des points de vue de Lorentz, Poincaré et Einstein, voir M. Paty, *op. cit.*, p. 42-52, 82-83.

suggérer de laisser tomber le principe galiléen tandis que d'autres jonglent avec l'idée de remettre en question la thèse copernicienne !

C'est à Einstein qu'il reviendra de dénouer l'impasse. La solution, il la trouvera effectivement dans la direction pointée par Poincaré à savoir celle du principe galiléen, une direction qu'Einstein lui-même avait semble-t-il pressenti dès l'âge de 16 ans ! Mais pour lier la mécanique à l'optique, Einstein devra modifier la relativité galiléenne pour la rendre compatible avec le caractère particulier du mouvement de la lumière et des ondes électromagnétiques en général.

La vitesse de la lumière ne constitue pas en effet dans la théorie d'Einstein, une vitesse comme les autres, mais « la » vitesse de la Nature en quelque sorte, dans la mesure où elle constitue une vitesse maximale dans la Nature. De plus, la constance de la vitesse de la lumière est assurée physiquement par le fait que la propagation des ondes électromagnétiques est à la fois indépendante du mouvement de sa source et indépendante de tout milieu matériel de propagation, deux propriétés que jusque là la physique avait toujours séparées, l'une – l'indépendance quant à la source – étant réservée aux corps et l'autre – l'indépendance quant au milieu de propagation – aux ondes.

Or ce caractère tout à fait particulier de l'interaction électromagnétique va exiger une modification importante de la relativité galiléenne. Le principe galiléen constitue en effet, un cas particulier d'invariance où tous les éléments d'un système sont modifiés de façon identique, de telle sorte que les relations entre ces éléments demeurent inchangées: dans un système en mouvement tous les éléments participent au mouvement du système de telle sorte que l'on se retrouve dans une situation de repos relatif à l'intérieur du système. C'est un peu si l'on veut la même invariance que celle entre les quantités : $1/2$, $2/4$, $3/6$, $4/8$, etc.

Mais précisément dans un système en mouvement le mouvement de la lumière ne participe pas au mouvement du système et sa vitesse demeure inchangée non seulement à l'intérieur du système mais aussi à l'extérieur. La distinction même entre un point de vue intérieur et un point de vue extérieur, qui conditionne les mesures des vitesses des corps dans la relativité galiléenne, n'a plus cours dans le cas du mouvement de la lumière : un faisceau lumineux émis de l'intérieur d'un train en mouvement, ne verra pas la vitesse du train additionnée à la sienne, s'il est émis dans le sens de la direction du train, pas plus qu'il ne verra sa vitesse diminuée s'il est émis vers l'arrière du train. Le faisceau, émis de l'intérieur du train, se comportera en fait exactement de la même façon que s'il pénétrait à l'intérieur du train après avoir été émis de l'extérieur. En d'autres termes, comme le mouvement de la lumière ne participe pas au mouvement du système auquel il est « lié », il se comporte par rapport à ce système comme un phénomène d'inertie.

Cette différence fondamentale entre le mouvement de la lumière et celui de la matière nécessite une modification profonde du principe galiléen de relativité, que l'on formule souvent en disant qu'un observateur dans un système en mouvement uniforme ne peut pas détecter le mouvement de son système tant qu'il reste « à l'intérieur ». Car si la théorie d'Einstein prédit elle aussi l'indétectabilité du mouvement « de l'intérieur », c'est cependant pour une raison différente et selon un sens différent de celui du principe galiléen puisque la notion d'intérieur ne s'applique pas « directement » à la relativité d'Einstein, laquelle doit tenir compte du caractère absolu de la vitesse de la lumière dans un tel système. Ainsi un objet lancé verticalement dans un train en mouvement sera perçu de l'intérieur du train comme ayant une trajectoire verticale tandis qu'un observateur extérieur percevra, lui, une trajectoire parabolique. Mais un faisceau lumineux émis dans les mêmes conditions n'aura pas une trajectoire verticale pour l'observateur intérieur pas plus que pour l'observateur extérieur puisque son mouvement ne sera pas modifié par celui du train. La trajectoire sera donc celle d'un faisceau entrant de l'extérieur du train, par « en-dessous » et dans une direction verticale : une trajectoire oblique, dirigée dans la direction contraire à celle du mouvement du train et d'autant plus près d'une ligne horizontale que la vitesse du train sera plus grande. Comment alors « sauver » le principe de relativité et faire en sorte que tout, à l'intérieur du train, puisse encore se passer comme si le train était au repos ? En se rendant compte que l'observateur à l'intérieur du train n'aura pas la même « définition » de la verticale que l'observateur extérieur et que, à l'intérieur du train, un plan vertical est un plan oblique – il serait parabolique dans le cas d'un mouvement accéléré – orienté dans la direction du mouvement du train. L'observateur dans le train jugera que le faisceau a été émis verticalement lorsque l'observateur extérieur jugera que le même faisceau a été émis selon une trajectoire oblique, et l'écart avec la verticale sera d'autant plus prononcé que la vitesse du train sera plus grande.

En d'autres termes, si, dans la théorie d'Einstein, un système en mouvement est équivalent à un système au repos ce n'est pas, comme dans la relativité galiléenne, parce que tous les éléments du système ont été modifiés de façon identique, mais parce que le système lui-même, son espace et son temps ont changé, comme si le « train » avait été modifié « physiquement », comme s'il avait été tordu, étiré, comprimé, désynchronisé²⁰.

C'est cette différence entre la relativité d'Einstein et celle de Galilée qui explique le fait que si Einstein, tout comme Galilée, maintient un absolu, celui

20. On peut mesurer ici l'insuffisance de la présentation qui est faite de la dilatation du temps, dans les ouvrages de vulgarisation sur la relativité restreinte, où l'on « montre » la trajectoire oblique d'un rayon lumineux émis verticalement et réfléchi à l'intérieur d'un système en mouvement uniforme, en s'appuyant sans

de l'espace-temps, cet absolu toutefois est nettement plus abstrait et éloigné de notre univers quotidien – et cela sera encore plus vrai pour la relativité générale que pour la relativité restreinte – que ne l'était celui de Galilée. En ce sens-là Einstein a considérablement « aggravé » le problème déjà posé par la relativité du mouvement dans la physique classique. Déjà, la relativité galiléenne entraînait comme conséquence le fait que des observateurs dans des systèmes en mouvement relatif vivaient en quelque sorte dans des univers différents, où les vitesses et les trajectoires dépendaient entièrement du système à partir duquel on effectuait les mesures : dans les faits, cela revenait à affirmer que le mouvement créait littéralement des univers différents et qu'il y avait autant d'univers que d'états de mouvements ! La solution d'Einstein, elle, creuse un écart encore plus grand entre ces univers, en leur attribuant des temps différents, une différence qui entraîne à son tour que dans ces univers, l'espace, le poids, la masse des objets varient eux aussi en fonction de la vitesse du système auquel ils sont liés. Aussi l'univers se transforme-t-il en une pluralité d'univers différents, des univers pourtant tous aussi réels les uns que les autres pour ceux qui y vivent !

Mais l'unité de la physique n'est pas perdue pour autant. De fait, le principe galiléen apportait déjà, en même temps que la mauvaise nouvelle de la relativité des vitesses et des trajectoires, la bonne nouvelle que la physique pouvait continuer d'exister et qu'elle pouvait même en un sens faire comme si le mouvement n'existait pas. Puisque tout sur la Terre se passait de la même façon, que la Terre soit en repos ou en mouvement, la physique était donc malgré tout possible : il restait de la place pour des lois universelles, indépendantes non seulement du temps et de l'espace, mais aussi du mouvement lui-même.

Cette interprétation, déjà présente dans la physique classique de Galilée et de Newton, va prendre dans la réflexion d'Einstein, qui, lui, a vu le principe galiléen échapper à la « tempête » de l'électromagnétisme, des dimensions tout à fait inattendues. De fait, le principe galiléen va acquérir aux yeux d'Einstein un tout nouveau statut. Conçu à l'origine pour expliquer une particularité du mouvement des corps et établir la vérité du système copernicien, ce principe va devenir une sorte de « méta-principe », une loi régissant les lois de la physique

autre explication sur le principe de relativité pour expliquer pourquoi et comment cette trajectoire peut devenir verticale pour l'observateur intérieur. Si l'on applique en fait tel quel le principe galiléen, la trajectoire du rayon observée à la fois par l'observateur extérieur et *intérieur* serait oblique, et de plus elle serait et ce, encore pour les deux observateurs, orientée non pas dans la direction du mouvement du train, mais dans la direction contraire ! La situation « réelle » ne peut être illustrée qu'en remplaçant le système de coordonnées cartésiennes par un système oblique qui montre la « déformation » subie par le train à la suite de son mouvement.

elles-mêmes, comme le faisaient déjà d'autres principes comme celui de la conservation de l'énergie et le deuxième principe de la thermodynamique²¹.

C'est ce principe qui allait conduire Einstein au-delà de la relativité restreinte et l'orienter dans une recherche visant à déterminer un absolu qui serait tel qu'il échapperait non seulement au mouvement uniforme, mais à tout mouvement quel qu'il soit, et qui aboutirait à la théorie de la relativité générale.

D'une certaine façon c'est ici de Mach plus que de Galilée qu'Einstein se rapproche. Certes pas sur la question de l'absolu comme tel, mais sur le fait que le principe de relativité est associé tant dans la pensée de Mach que dans celle d'Einstein à une véritable « conception du monde », tandis qu'il reste, chez Galilée, attaché à une conception du mouvement, d'abord et avant tout. Einstein et Mach, en ce sens-là, sont plus philosophes que Galilée et c'est en tant que philosophes qu'ils se rejoignent, même si leurs philosophies s'opposent. Si la relativité a constitué le contenu fondamental de la philosophie de Mach, elle a constitué pour Einstein, le moyen pour arriver à une nouvelle conception de la réalité, une réalité dont il ne doutait pas qu'elle fût « une » et dont il cherchait l'unité dans le concept du champ :

On pourrait, de cette façon, créer un arrière-plan philosophique nouveau. Son but final serait l'explication de tous les événements de la nature par des lois de structure toujours et partout valables [...] le champ étant la seule réalité...²².

Si les théories scientifiques ne sont pas à l'abri des débats philosophiques, c'est précisément parce qu'il n'y a pas de faits « bruts », indépendants de toute interprétation. La relativité du mouvement elle-même n'échappe pas à cette règle et ne constitue pas elle non plus une donnée « absolue ». C'est ce que l'on oublie trop facilement et qui explique le sentiment de gêne qu'il n'est pas rare de retrouver, dans les ouvrages de vulgarisation sur la relativité, lorsque vient le moment d'aborder la conception du temps et de l'espace newtoniens, comme si l'auteur sentait le besoin d'excuser Newton de ne pas avoir « vu » le caractère relatif de toute perception ! Mais pour ceux qui choisissaient Ptolémée à la place de Copernic, la relativité de Galilée ne s'imposait nullement : pire, elle était inutile. De même la relativité d'Einstein ne devenait-elle « évidente » qu'à partir du moment où l'on acceptait de faire les choix d'Einstein, dont celui de l'unité de la physique, tandis que celle de Mach, elle, découlait de son postulat « relationniste ». Aussi, si Mach, Galilée, et Einstein, ont tous les trois affirmé le caractère relatif du mouvement, c'est cependant à partir de chemins bien

21. Voir à ce sujet « What is the Theory of Relativity » dans A. Einstein, *op. cit.*, p. 227-232, p. 228. Voir aussi M. Paty, *op. cit.*, p. 421-23.

22. A. Einstein et L. Infeld, *op. cit.*, p. 229-230.

différents, et qui ne se sont peut-être finalement croisés que sur la question du mouvement.

Département de philosophie
Cegep de Limoilou

L'axiologie d'Ingarden

Victor Kocay

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027307ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027307ar>

[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

Kocay, V. (1995). L'axiologie d'Ingarden. *Philosophiques*, 22 (1), 35–52.
<https://doi.org/10.7202/027307ar>

Résumé de l'article

Cet article met en lumière la formation des valeurs esthétiques entendues au sens de la philosophie de Roman Ingarden. L'auteur présente et commente trois notions essentielles de cette pensée : il s'agit de la concrétisation, de la valeur esthétique et du noyau de l'objet esthétique. Bien que la critique s'intéresse depuis longtemps à l'axiologie ingardénienne, la perspective de l'auteur, mettant en valeur la notion de noyau esthétique, indique clairement que la pensée d'Ingarden chevauche deux approches différentes en ce qui concerne la formation des valeurs. Lorsqu'il s'agit de la création de nouvelles valeurs, par exemple, la soi-disant objectivité de la philosophie d'Ingarden semble masquer le côté subjectif de leur formation.

L'AXIOLOGIE D'INGARDEN

par

Victor Kocay

RÉSUMÉ : Cet article met en lumière la formation des valeurs esthétiques entendues au sens de la philosophie de Roman Ingarden. L'auteur présente et commente trois notions essentielles de cette pensée : il s'agit de la concrétisation, de la valeur esthétique et du noyau de l'objet esthétique. Bien que la critique s'intéresse depuis longtemps à l'axiologie ingardénienne, la perspective de l'auteur, mettant en valeur la notion de noyau esthétique, indique clairement que la pensée d'Ingarden chevauche deux approches différentes en ce qui concerne la formation des valeurs. Lorsqu'il s'agit de la création de nouvelles valeurs, par exemple, la soi-disant objectivité de la philosophie d'Ingarden semble masquer le côté subjectif de leur formation.

ABSTRACT : The objective of this article is first to present the major notions of Ingarden's philosophy with respect to axiology : concretization, aesthetic value and the core of the aesthetic object, and second, to show that Ingarden's so-called objective aesthetics covers up or masks the more subjective elements of value theory. Critics have long been interested in Ingarden's aesthetics, but the author's perspective, insisting on the importance of the core of the aesthetic object, clearly reveals that Ingarden's thought actually involves two different approaches in aesthetic value theory, an empirical approach, and a more subjective, relative one which seems to remain hidden.

Dans cet article nous présentons la conception ingardénienne des valeurs esthétiques, et nous montrons que cette conception peut induire en erreur en ce qui concerne l'ontologie de ces valeurs. Nous proposons, mais sans pouvoir l'explicitier entièrement, une formulation autre à la fois plus juste et plus claire de la problématique de ces valeurs. La poussée ontologique de sa pensée aurait mené Ingarden à délimiter et à démarquer de façon objective – c'est-à-dire comme s'il s'agissait de plusieurs objets différents que le philosophe se donne pour but de distinguer les uns par rapport aux autres – ce qui ne constitue finalement que la perspective du philosophe, une perspective qui en esthétique est subjective et changeante. Il est donc possible de schématiser la pensée

d'Ingarden afin de faire ressortir les distinctions par exemple entre les qualités et les valeurs : la valeur étant pour ainsi dire greffée sur les qualités de l'œuvre bien que le passage de la qualité à la valeur reste entouré de mystère dans cette philosophie. Dans le contexte d'un acte de lecture, c'est-à-dire l'expérience d'un lecteur qui lit une œuvre particulière, cette conception des valeurs esthétiques semble plutôt factice. A notre sens Ingarden comprend la réalisation des valeurs esthétiques de façon trop linéaire de sorte qu'il sous-estime le rôle du consommateur des objets d'art dans la constitution de ces valeurs.

Afin de faire valoir notre lecture d'Ingarden nous présentons et commentons ici les trois notions essentielles à l'analyse du texte littéraire dans sa philosophie, celle de concrétisation, celle de valeur esthétique, et celle du noyau de l'objet esthétique. Or, parler de l'objectivité des valeurs esthétiques exige une définition préalable de l'objectif. Nous nous servons de celle donnée par E. Fink dans son livre, *De la phénoménologie*, selon laquelle « objectif » veut dire « valide [...] pour tout le monde »¹. Cette définition nous paraît d'autant plus valable qu'Ingarden et Fink appartiennent tous deux, malgré leurs différences, à une même tradition philosophique (la phénoménologie), et surtout que la pensée d'Ingarden porte sur l'ontologie, c'est-à-dire sur l'étude de l'être en tant qu'être. Un des objectifs principaux d'Ingarden est de « résoudre » le conflit autour de l'idéalisme et du réalisme. Il propose une notion d'objet d'une certaine envergure, étendue jusqu'à l'inclusion de l'objet de pensée. Se donner au préalable une définition empirique de l'objectif en sorte que la notion d'objet soit limitée à l'existence et au monde physique, c'est en un sens renier en un seul trait toute la philosophie d'Ingarden. La définition de Fink correspond bien aux notions d'Ingarden parce qu'elle est générale et concise, et qu'elle représente une ouverture nécessaire à la compréhension de l'ontologie ingardénienne des valeurs.

La concrétisation

Notre point de départ est la notion ingardénienne de concrétisation². Le terme de concrétisation désigne la constitution du référent de l'œuvre

-
1. E. Fink, *De la phénoménologie*, traduit par Didier Franck, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 29-30.
 2. La notion de concrétisation est métaphorique. Elle a pour contenu la façon dont le lecteur comprend le texte, c'est-à-dire qu'elle signifie le rapport entre le signe et son référent. Pourtant, le signifié désigné par le signifiant ne se « concrétise » jamais : il reste toujours sur le plan conceptuel et ne se revêt de traits « concrets » et « réels » que dans la conscience du lecteur. Il est vrai que le lecteur « remplit » pour ainsi dire les lieux d'indétermination du texte, mais même cette façon de comprendre la notion de concrétisation est métaphorique. Le signifié ainsi « rempli » est tout aussi conceptuel que le signifié non concrétisé.

littéraire dans la conscience du lecteur. En lisant un texte littéraire je me représente à moi-même – souvent de façon vague, soit – les personnages de l'œuvre et leurs activités; je peux me représenter un paysage aussi bien que la situation dans laquelle un personnage se trouve. Je pourrais, par exemple, décrire le paysage dont parle un texte et juger de sa beauté, en disant à un ami que le paysage décrit dans cette œuvre est très joli, mais sans avoir jamais vu le paysage réel correspondant.

La concrétisation ne se limite pourtant pas à la représentation chez le lecteur du référent d'une œuvre; elle implique la participation active du lecteur au texte lu, le lecteur s'évertuant même à s'imaginer le référent des passages les plus obscurs.

Simplement dit, en lisant le lecteur remplit les lieux d'indétermination du texte. Si un roman commence par la phrase, « Pierre s'est levé à cinq heures », je sais que Pierre est un personnage, sans doute un être humain, un homme en particulier, et j'estime, sans avis contraire, que Pierre a un certain nombre d'années, une volonté particulière, des émotions, des désirs, tout comme des êtres humains que je connais personnellement et véritablement. Si la deuxième phrase m'indique que Pierre a peigné ses cheveux noirs en se levant, je peux ajouter à ma concrétisation du personnage la couleur des cheveux et le fait que Pierre a des cheveux, mais n'ayant aucun renseignement ni sur la coupe ni sur le port de ses cheveux (des lieux d'indétermination), je remplis ces traits vides, même si ce n'est que de façon intuitive, selon mes propres goûts, peut-être selon mes souvenirs d'un ancien ami qui s'appelait lui aussi Pierre, ou peut-être selon mes connaissances de la mode en coiffure masculine de l'époque où a lieu l'histoire.

Le texte littéraire présente, d'ailleurs, la nécessité des lieux indéterminés, et le lecteur les remplit selon ses capacités ou au moins jusqu'à ce qu'il comprenne le texte qu'il est en train de lire, et parfois jusqu'à proposer une lecture originale de l'œuvre. Toujours est-il que l'emprise de la réalité sur notre pensée est si grande qu'on veut faire même des objets fictionnels des êtres qui obéissent à notre sentiment du vrai et du réel. Dans la philosophie esthétique-ontologique d'Ingarden cette activité de la part du lecteur qui remplit un texte, qui en constitue le référent, est désignée par le terme de concrétisation.

De la notion de concrétisation découle deux autres notions qui nous intéressent, la première va de soi, la deuxième est plus importante. (1) Il faut reconnaître que l'objectivité absolue est un mythe en ce qui concerne la concrétisation d'un texte : on ne pourrait jamais arriver à formuler une interprétation qui serait la seule possible ou la seule qui soit scientifique. Puisque le lecteur s'implique dans sa lecture, il s'implique aussi dans l'interprétation qu'il donne de sa lecture, et chaque lecteur va comprendre le texte à sa façon, selon sa propre concrétisation. (2) En revanche, la notion de concrétisation

exige une distinction d'ordre conceptuel entre l'œuvre en tant que telle et l'œuvre en tant que lue, ou bien, selon la terminologie d'Ingarden, entre l'objet artistique (l'œuvre) et l'objet esthétique (la concrétisation de l'œuvre). Deux personnes qui lisent un même roman en font chacune une concrétisation différente.

Or, une fois que l'on accepte la notion de concrétisation comme valide (ce qui nous semble préférable à la démarche contraire), il faut reconnaître que l'œuvre elle-même en tant qu'objet littéraire ne correspond jamais aux diverses concrétisations que différents lecteurs pourraient en faire, d'où la notion d'objet esthétique. L'expression « objet esthétique » désigne chez Ingarden la concrétisation d'une œuvre littéraire chez un lecteur particulier. Les termes d'objet d'art et d'objet esthétique ne sont donc pas synonymes. L'objet d'art correspond à l'objet physique du monde tandis que l'objet esthétique est le résultat d'un effort intellectuel et d'une appréciation des qualités de l'objet artistique, objet qui en quelque sorte reste neutre dans la philosophie d'Ingarden.

Une question se pose pourtant : l'objet artistique et l'objet esthétique étant distincts l'un de l'autre, en quoi exactement différent-ils ? Chez Ingarden la réponse à cette question prend une formulation ontologique. L'objet artistique littéraire est inscrit dans les phrases imprimées d'un livre, tandis que l'objet esthétique se formule dans la conscience du lecteur. Cette différence d'ordre ontologique constitue à notre sens la raison même pour laquelle certains chercheurs rejettent la notion d'objet esthétique d'après Ingarden, disant que cette notion fait de la lecture d'une œuvre littéraire un événement subjectif. D'après ceux qui s'opposent à cette notion, telle que nous la présentons, toute vérité « objective » serait impossible une fois que l'on accepte pour vraie l'existence de l'objet esthétique. Comment pourrait-on fonder l'objectif dans le cas d'un objet de pensée inaccessible à la pensée des autres, et difficile à saisir pour le sujet lui-même ?

D'après Ingarden, cependant, l'objet esthétique n'existe pas en tant que tel; il n'est que reconnu existentiellement. Or, nous avouons ne pas bien saisir la différence entre « exister » et « être reconnu existentiellement ». Cette distinction semble provenir du souci toujours présent dans l'œuvre d'Ingarden d'éviter ce qu'il croyait être l'idéalisme de Husserl. Ainsi Ingarden ne voulait pas (pour ne pas, d'après nous, se laisser entraîner par la pensée idéaliste) affirmer l'existence de l'objet esthétique, préférant en parler dans des termes ambigus. Nous préférons dire, par contre, que l'objet esthétique en fait existe. Évidemment il n'existe pas de la même manière que l'objet artistique, tout comme une pensée existe mais d'une façon autre qu'un rocher ou un arbre, d'une façon autre qu'un triangle équilatéral dans les théorèmes du géomètre. Des lectures diverses et parfois inconciliables d'une même œuvre semblent

justifier la distinction de l'objet artistique de l'objet esthétique, ce qui semble également indiquer et que l'objet esthétique existe, mais toujours dans une concrétisation, et que chaque concrétisation est unique³.

Or, dire que l'objet esthétique existe, c'est se proposer un nouvel objet de recherche, constitué lors de la lecture de l'œuvre littéraire au fur et à mesure que le lecteur se représente le référent de l'œuvre en remplissant comme bon lui semble les lieux d'indétermination. Certaines qualités de l'œuvre attirent l'attention du lecteur de sorte que certaines valeurs esthétiques sont réalisées. Par exemple, la description heureuse d'un paysage constitue une valeur esthétique, le lecteur se plaisant à lire et à relire cette description, que ce soit à cause des mots utilisés, à cause de leur enchaînement, ou à cause de leurs propriétés évocatrices et ainsi de suite. De même, la représentation du comportement d'un certain personnage pourrait nous attirer pour des raisons linguistiques ou stylistiques, ou bien pour des raisons psychologiques ou même philosophiques. Bref, la notion d'objet esthétique comprend les divers aspects de l'œuvre littéraire mais toujours sous forme de concrétisation.

Quelle est donc la différence entre qualité et valeur chez Ingarden ? En quelle mesure la qualité suscite-t-elle une valeur, ou en quel sens la valeur dépend-elle de la présence dans l'œuvre de ce qu'Ingarden appelle une qualité ? Il faut dire d'abord que l'esthétique d'Ingarden se définit par une disposition à plaire ou à susciter chez le lecteur un désir de mieux connaître l'objet du désir⁴. Il faut toutefois rappeler et que ce plaisir n'est pas passif en le sens qu'il exige

-
3. Le mot « unique » veut dire ici que chaque concrétisation réalisée, soit par différents lecteurs, soit par un même lecteur mais à différents moments, est une concrétisation particulière qui ne se répète jamais. Évidemment il y a souvent concordance entre différentes concrétisations selon les possibilités que l'œuvre présente à ses lecteurs et selon les capacités des ces derniers.
 4. Dans ce contexte nous sommes de l'avis que « plaire » et « susciter un désir » sont des synonymes. Ingarden s'intéresse à l'effet (une analyse formelle approfondie) de cette émotion plutôt qu'à sa source psychologique dans l'individu. Ces termes sont néanmoins importants dans sa philosophie parce que leurs significés nous renseignent sur d'autres notions, en particulier, la notion d'idée métaphysique. C'est dire que la notion de plaire au lecteur semble suggérer une esthétique contemplative et classique, tandis que susciter un désir implique plutôt une esthétique de volonté et de puissance. Ces deux notions se résument sous les rubriques « classique » versus « romantique ». On se rappelle que selon René Wellek la philosophie d'Ingarden est « classique » (*Four Critics : Croce, Valéry, Lukács, and Ingarden*, Seattle, University of Washington Press, 1981 p. 70); mais on pourrait également lui reconnaître des caractéristiques romantiques (cf. C.J. Rzepka, « Thomas de Quincey and Roman Ingarden : The Phenomenology of the "Literature of Power" », *Analecta Husserliana*, 33, 1991, p. 119-130; ou bien V. Kocay, « L'Objet esthétique chez Roman Ingarden : prémisses et "valeurs" », *Revue Canadienne de Littérature Comparée*, 17, 1990, p. 36-44).

la participation du lecteur, et qu'il n'est pas subjectif, dans le sens d'une rêverie, parce que dans la plupart des cas il exige aussi un effort intellectuel d'interprétation.

Cependant, Ingarden ne prétend pas pouvoir résoudre définitivement la question des valeurs esthétiques. A maintes reprises il suggère même, peut-être seulement de façon rhétorique, qu'il faut encore beaucoup de recherches dans ce domaine avant de pouvoir bien comprendre le lien entre l'œuvre d'art et les valeurs esthétiques que l'œuvre suscite chez le lecteur. Les valeurs sont-elles, par exemple, objectives et appartenant à l'œuvre, ou bien subjectives, c'est-à-dire « créées » par le lecteur ? Et cette question en suscite deux autres, à savoir que veulent dire les termes d'objectif et de subjectif sous la plume d'Ingarden ? Et puis, en quelle mesure Ingarden parle-t-il de l'intersubjectivité lorsqu'il traite du problème des valeurs esthétiques ? Il faut pourtant signaler qu'Ingarden n'emploie le terme « intersubjectif » que fort rarement, et toujours dans le contexte de la sémantique plutôt que dans celui de l'axiologie. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de reproduire ici toute l'ontologie d'Ingarden, la définition de l'objectif de Fink citée plus haut répondant suffisamment à nos besoins. Il convient plutôt de se pencher sur la notion de valeur esthétique car c'est dans cette perspective que se dessine le sens de ces termes chez Ingarden.

La valeur esthétique

Il est nécessaire de préciser la pensée d'Ingarden à ce sujet afin de pouvoir établir subséquemment la pertinence de la notion de valeur dans les domaines littéraires et esthétiques. Ce n'est pourtant pas une tâche facile. La pensée d'Ingarden eu égard aux valeurs esthétiques est exprimée en différents endroits sous différentes formes. Qui plus est, cette partie de sa philosophie, pour intéressante qu'elle soit, donne toujours l'impression d'être seulement ébauchée. Elle est de caractère schématique par rapport à d'autres notions dans sa philosophie, telle la concrétisation et la forme stratifiée de l'œuvre d'art.

En principe l'argument d'Ingarden se présente sous deux formes différentes. 1) Selon la première formulation, en trois étapes, l'œuvre d'art ou l'objet d'art (en opposition avec l'objet esthétique) n'est qu'un objet schématique ou un « squelette » sans valeur esthétique propre : il est neutre dans la perspective des valeurs esthétiques. Les qualités du squelette (également neutres par rapport aux valeurs esthétiques) représentent pourtant la source des qualités d'une valeur esthétique (*ästhetisch relevante Qualitäten*⁵), lesquelles constituent ensuite ce qu'Ingarden appelle la qualité-de-valeur (*Wertqualität*) de

5. À notre sens le terme « *ästhetisch relevante Qualitäten* » (p. 143) est synonyme et du terme « *ästhetisch valente Qualitäten* » (p. 144) et du terme « *ästhetisch wertvollen Qualitäten* » (*Erlebnis*, p. 164).

l'œuvre, ou la qualité-de-valeur esthétique de l'œuvre (*die ästhetische Wertqualität*); et cette dernière se fait connaître dans l'objet esthétique formé, lui, dans une concrétisation (*Erlebnis*, p. 143). 2) Ailleurs, Ingarden dit qu'il existe non pas trois mais quatre groupes différents de qualités (ce qu'il appelle aussi des moments (*Momente*), à savoir 1. les moments neutres de façon axiologique, 2. les moments qui ont une valeur artistique (*künstlerisch wertvolle*), 3. les moments d'une valeur esthétique et 4. les moments d'une valeur lesthétique) avec ses déterminations qualitatives (*Erlebnis*, p. 190).

Selon le premier schéma il existe trois sortes de qualités :

- 1) les qualités dépourvues de valeur esthétique⁶;
- 2) les qualités qui possèdent une valeur esthétique⁷;
- 3) la qualité-de-valeur-esthétique⁸;

et, selon le deuxième schéma, il existe 4 sortes de qualités :

- 1) les qualités neutres de façon axiologique⁹;
- 1') les qualités qui possèdent une valeur artistique¹⁰;
- 2) les qualités qui possèdent une valeur esthétique¹¹;
- 3) les qualités d'une valeur avec ses déterminations¹².

Malgré l'étape supplémentaire du deuxième schéma, les deux hiérarchies sont pourtant semblables, ce que nous avons cherché à faire ressortir en numérotant chaque étape des deux schémas de 1) à 3), et en appelant 1') l'étape supplémentaire du deuxième schéma. Chaque schéma fait connaître la distinction entre l'œuvre (un objet neutre) et l'objet esthétique (la concrétisation), et chaque schéma traduit bien, nous semble-t-il, la progression, en ce qui concerne les valeurs esthétiques, qu'un lecteur réalise lorsqu'il « concrétise » une œuvre littéraire¹³.

6. *Ästhetisch wertneutrale Qualitäten.*

7. *Ästhetisch relevante Qualitäten*

8. *Ästhetische Wertqualität.*

9. *Axiologisch völlig neutrale Momente.*

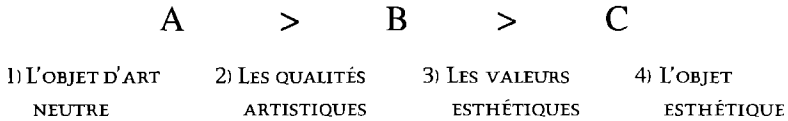
10. *Künstlerisch wertvolle Momente.*

11. *Ästhetisch wertvolle Momente.* Le mot « qualités » est donné ici au pluriel parce que, selon Ingarden, dans l'objet esthétique une qualité d'une valeur esthétique n'apparaît jamais seule mais dans une multiplicité (*Mannigfaltigkeit*) de qualités liées d'un côté à l'œuvre et de l'autre côté à d'autres qualités d'une valeur esthétique, ce qui donne lieu à de nouvelles qualités, et ainsi de suite.

12. *Werte selbst mit ihrer qualitativen Determination*

13. Cette progression est en effet hégélienne. Le lecteur est d'abord attiré par l'œuvre, ou bien il désire connaître les qualités qui l'ont attiré. Ensuite il fait l'analyse de

Pour dangereux que soit une telle entreprise nous présentons ici un schéma simplifié de la pensée d'Ingarden afin de rendre notre discussion plus claire. En supprimant les termes « non-essentiels » nous dérivons le schéma suivant :



Vu que ce schéma des valeurs représente une progression, c'est la progression elle-même (marquée « A>B>C ») qui attire notre attention. De plus, étant donné que la lecture d'une œuvre particulière donne sans doute une idée plus confuse de la valeur de l'œuvre, les qualités et les valeurs y étant moins nettement démarquées que dans des schémas théoriques, il convient de considérer les valeurs dans la perspective de leur réalisation. C'est-à-dire que l'expérience du lecteur aura sans doute tendance à effacer ou à obscurcir l'écart entre les quatre moments de notre schéma. Autrement dit, comment passe-t-on A) de l'objet neutre aux qualités artistiques et, B) des qualités artistiques aux valeurs esthétiques qui constituent C) l'étape finale du processus de la concrétisation, la formation de l'objet esthétique ?

Ad A) Le squelette neutre de l'œuvre littéraire comprend certaines qualités, telle la stratification de l'œuvre, la structure quasi-temporelle de l'œuvre (ou la séquence des parties de l'œuvre), et certaines structures catégorielles (*kategoriale Strukturen*) du monde présenté (*Erlebnis*, p. 182). Pourtant, certaines de ces qualités « neutres » ont une valeur artistique dans la mesure où elles participent à la constitution des qualités ayant une valeur esthétique. Ainsi Ingarden passe du squelette de l'œuvre dépourvu de qualités esthétiques aux qualités possédant une valeur esthétique (bien que cela soit présenté de façon vague). D'après lui, il est difficile de déterminer quelles qualités possèdent une valeur esthétique et lesquelles n'en ont pas. Cette

l'œuvre dans la perspective esthétique (ou pré-esthétique selon la terminologie d'Ingarden – c'est dire une analyse du squelette neutre de l'œuvre), et finalement il en fait une concrétisation où se manifeste une qualité métaphysique, ce qu'Ingarden appelle la concrétisation « d'essencetés idéales » (*L'Œuvre d'art littéraire*, p. 249-250). La constitution de l'objet esthétique, une unité (*Einheitlichkeit*, *Erlebnis*, p. 196), à partir de nombreuses qualités et valeurs disparates, représente chez Ingarden « ce que Hegel voulait probablement dire lorsqu'il parlait "d'une Idée qui se fait voir dans l'apparition" » (« *was Hegel wahrscheinlich im Sinne hatte, als er von der "in der Erscheinung durchleuchtenden Idee" sprach* ») (p. 196).

distinction dépend, finalement, de l'œuvre particulière et, à notre sens, elle dépend aussi, alors, de celui ou de celle qui réalise la concrétisation. Et on se rappelle que la concrétisation est « intentionnelle ».

Selon l'axiologie d'Ingarden cette distinction permet d'établir d'abord que les valeurs esthétiques ne sont pas dans l'œuvre elle-même en tant que propriétés de l'œuvre (p. 146)¹⁴. Plutôt elles sont valeurs pour celui qui lit l'œuvre littéraire d'une façon particulière, selon l'attitude esthétique plutôt que cognitive. Réciproquement, en tant qu'objet culturel, l'œuvre rend l'attitude esthétique nécessaire à la constitution de l'objet esthétique : l'objet d'art seul n'est pas suffisant à déclencher une expérience esthétique. Celle-ci exige la participation du lecteur qui désire connaître une telle expérience. Sur le plan de notre schéma, Ingarden fait passer ainsi la détermination des qualités (celles qui possèdent une valeur esthétique) du domaine objectif du squelette neutre de l'œuvre au domaine subjectif du lecteur en train de lire une œuvre particulière.

Ad B) Il s'ensuit que quelques-unes des qualités de l'œuvre artistique possèdent également de la valeur esthétique, bien que la détermination de ces qualités dépende de l'œuvre en question. Ingarden ne donne pas de formulation précise de cette étape de son schéma, préférant se référer à l'expérience des artistes et se limiter à quelques commentaires de caractère vague. Il dit que certains artistes, dans la création d'une œuvre importante, réussissent à faire associer des valeurs esthétiques à des qualités artistiques (nous y reviendrons). Selon Ingarden, le fait qu'il soit possible de réaliser une œuvre d'art semble montrer en effet que les valeurs esthétiques sont fondées dans les qualités de l'œuvre.

Dans la philosophie d'Ingarden la distinction entre qualités neutres et qualités ayant une valeur esthétique reprend la distinction essentielle à toute cette philosophie, entre l'objet d'art, une certaine forme et un matériel particulier, et l'objet esthétique, une entité qui a lieu dans la conscience du lecteur mais qui est « inspirée » par l'objet d'art. Bien qu'elle ne soit pas une propriété de l'œuvre, selon Ingarden, la valeur esthétique d'une œuvre littéraire a cependant son fondement ontologique dans l'œuvre elle-même.

Ad C) Sans tenir compte des qualités de valeur négative ni de leur fonction dans l'œuvre, il nous semble que les qualités possédant une valeur esthétique sont la source des valeurs esthétiques de l'œuvre. La beauté de l'œuvre dépend ainsi des qualités de l'œuvre qui possèdent de la valeur esthétique, mais elle dépend aussi des relations entre les qualités, de leur fondation dans l'œuvre, et de la façon dont d'autres valeurs esthétiques y sont liées. (La pensée

14. « *Es steht ausser Zweifel, dass gar keine ästhetisch relevante Qualität eine Eigenschaft des physischen Fundaments eines Kunstwerks unmittelbar bildet* » (*Erlebnis*, p. 146).

d'Ingarden est nuancée à ce sujet, comme il convient peut-être à un sujet aussi épineux.) En insistant seulement sur ce qui d'après nous constitue l'essentiel de cette notion, il paraît que, selon Ingarden, les qualités qui déterminent la valeur esthétique de l'œuvre possèdent, pour cette raison, une valeur esthétique. Ingarden : « si une qualité est une détermination qualitative d'une valeur esthétique, cela veut dire qu'elle [la qualité] est l'évidente détermination de la façon dont la qualité ayant de la valeur esthétique possède une valeur » (traduction de l'auteur)¹⁵. Autrement dit, si une qualité de l'œuvre contribue de façon claire à la constitution de l'objet esthétique, elle a de la valeur.

Cette formulation, circulaire en ce qui concerne la valeur esthétique de l'œuvre, est également quelque peu mystérieuse. Quelle est finalement la différence entre une qualité ayant une valeur esthétique (*ästhetisch relevante Qualität*) et une qualité de valeur esthétique (*ästhetisch Wertqualität*) si ce n'est que le degré auquel la valeur esthétique de l'œuvre représente une entité unifiée et harmonisée. C'est dire que la valeur esthétique (*Wertqualität*) de l'œuvre semble découler de l'harmonisation des valeurs préalablement dissociées et appartenant à différentes qualités de l'œuvre. Mais nous revenons toujours à la même question, celle de savoir, de quelle façon une qualité possède-t-elle de la valeur ? C'est dire, comment peut-on séparer d'un côté les valeurs des qualités, tout en insistant de l'autre côté sur leur dépendance les unes des autres, et même sur leur identité ?

Le caractère vague, voire mystérieux, de cette troisième relation constitutive de l'objet esthétique, fait clairement ressortir, d'après nous, le caractère intuitif des notions de concrétisation et d'objet esthétique. Chaque œuvre particulière possède ses propres qualités et alors ses propres valeurs esthétiques; et chaque concrétisation met en valeur différentes qualités d'une même œuvre de sorte que l'objet esthétique réalisé doit être lui aussi un objet particulier. Ainsi la concrétisation est quelque peu subjective parce que circonscrite en chaque réalisation par le rapport du lecteur à l'œuvre.

Or les termes d'artistique et d'esthétique font problème chez Ingarden, et la formulation que les critiques donnent de la notion d'objet esthétique présente des divergences. Parler de toute la critique est ici impossible. Toutefois, A. Wegrzecki remarque que dans la philosophie d'Ingarden les valeurs esthétiques dépendent des êtres humains et n'apparaissent que dans le domaine des êtres intentionnels¹⁶. Dans un article sur la notion de Sujet,

15. « [...] wenn eine Qualität eine qualitative Bestimmung eines ästhetischen Wertes ist, so bedeutet dies, dass sie die eindeutige Bestimmung der Weise ist, wie eine ästhetisch relevante Qualität einen Wert besitzt » (*Erlebnis*, p. 148).

16. Adam Wegrzecki, « On the Absoluteness of Values », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2, 1975, p. 109-115; p. 113.

article qui compare pour ainsi dire différentes conceptions modernes du Je, J. Fizer conclut que dans la pensée d'Ingarden le Je de la cognition est toujours présent. Sans le sujet, l'objet esthétique tel qu'Ingarden le conçoit ne saurait exister¹⁷. Pour sa part E. Falk reconnaît le caractère intuitif des valeurs esthétiques, mais semble proposer que l'œuvre d'art constitue à lui seul un objet esthétique, indépendamment du lecteur, et que le lecteur n'est pas la source des valeurs esthétiques, mais ne fait que découvrir celles-ci¹⁸. Et d'après M. Golaszewska la valeur esthétique est une propriété de l'objet esthétique – un objet intentionnel (p. 53) –, et elle est fondée sur la capacité du lecteur/spectateur de connaître l'objet d'art en une expérience esthétique¹⁹. Évidemment c'est cette dernière formulation de la notion ingardénienne de valeur esthétique qui nous est la plus utile car elle met clairement en valeur l'importance du lecteur, bien que Golaszewska s'intéresse plus à l'objectivité prétendue de ces valeurs qu'aux conséquences logiques de l'argument d'Ingarden.

L'objet esthétique est pourtant unifié, ou « harmonisé » selon Ingarden. Ce n'est pas le simple mélange de qualités ayant une valeur esthétique. Chez Ingarden c'est une nouvelle entité qui existe chez le lecteur, et il fait connaître une idée métaphysique, laquelle se fait voir (ou entrevoir) lors de l'apparition de l'objet esthétique²⁰. La manifestation d'une idée métaphysique dans une concrétisation représente le point d'aboutissement de l'expérience esthétique dans la philosophie d'Ingarden. Les autres étapes du processus en sont des étapes justement dans la mesure où elles mènent vers ce point final. Dans l'axiologie d'Ingarden ce point final est donc essentiel et nécessaire car il détermine la constitution même des valeurs esthétiques. C'est-à-dire que ce n'est que dans le contexte de la manifestation d'une idée métaphysique, au moyen des qualités et des valeurs de l'œuvre, que les valeurs esthétiques sont justement des valeurs. Autrement dit, la valeur est valeur dans la mesure où elle participe à la réalisation d'une entité harmonieuse que l'on appelle l'objet esthétique et qui manifeste une idée métaphysique.

-
17. John Fizer, « Deconstruction of the Subject in Light of Ingarden's Epistemology », *Reports on Philosophy*, 10, 1986, p. 19-26; p. 26.
18. Eugene H. Falk, « Ingarden's Conception of Aesthetic Values in Literature », *Yearbook of Comparative Criticism* 10, 1983, p. 79-85; p. 79, p. 83.
19. Maria Golaszewska, « Aesthetic Values in Ingarden's System of Philosophy », dans P. Graff et S. Krzemien-Ojak (dirs), *Roman Ingarden and Contemporary Polish Aesthetics*, Warszawa, 1975, p. 47-68; p. 59.
20. Chez Ingarden le terme « métaphysique » veut dire non pas quelque idée religieuse ou spirituelle dans le sens familier et péjoratif de ce mot, mais plutôt quelque chose qui nous touche, le tragique, le dramatique etc., comme ces émotions se font connaître dans la vie de l'homme.

C'est pourtant l'importance attribuée à la valeur « harmonisée » de l'objet esthétique qui nous fait rejeter au moins une partie de cette axiologie, c'est-à-dire sa linéarité, les valeurs se fondant sur l'objet d'art qui est neutre par rapport à ces valeurs. Or, Ingarden se veut « réaliste ». À son sens la valeur esthétique, bien qu'absolue dans le sens qu'elle ne sert aucun but en dehors d'elle-même (à l'encontre des valeurs artistiques qui sont relatives dans le sens qu'elles sont le fondement des valeurs esthétiques), dépend pour ainsi dire d'un objet du monde. Dans le cas d'une œuvre littéraire (mais aussi dans le cas d'une œuvre de musique ou de peinture), il existe un objet indépendant du lecteur/spectateur et cet objet constitue le point d'origine des valeurs esthétiques. Les valeurs ne se réalisent qu'en conjonction avec l'objet. À toute valeur est donc associée une qualité dans l'œuvre, une qualité ayant précisément de la valeur esthétique en raison de cette association, et cette qualité constitue le fondement ontologique de la valeur qui lui est associée. Ce que nous mettons en question, c'est le rôle du lecteur dans la constitution des valeurs esthétiques. Ingarden semble parfois négliger ce rôle, quoiqu'il ne l'ignore pas tout à fait. D'un même trait nous mettons donc aussi en question la neutralité supposée de l'objet artistique. L'objet artistique, peut-il jamais être véritablement « neutre » ?

Il faut tout de suite préciser que ce n'est pas autant l'objectivité des valeurs esthétiques que nous mettons en question²¹. Nous nous intéressons plutôt au point d'origine de ces valeurs dans la philosophie d'Ingarden. En ce sens nous nous demandons quel est le rôle du lecteur dans la formation des valeurs esthétiques par rapport à la fonction exclusive attribuée dans ce but à l'œuvre dans la philosophie d'Ingarden. Toujours soucieux de ne pas transgresser les limites du réalisme, Ingarden sous-estime, à notre sens, la part du lecteur dans la détermination des valeurs esthétiques. Il est toutefois vrai qu'il reconnaît le rôle du lecteur dans la détermination des valeurs, la notion de concrétisation en faisant foi, mais il est tout aussi vrai qu'il hésite à considérer la véritable envergure de cette notion pourtant si capitale dans sa pensée. Le rôle subjectif du lecteur dans la détermination des valeurs esthétiques reste, dit-il, « à déterminer » (*Ontologie der Kunst, Ontology of the Work of Art*, p. 309).

Nous sommes pourtant de l'avis que le rôle du lecteur est plus important qu'Ingarden ne le croit; et nous voulons ainsi attirer l'attention sur le côté

21. Dans deux articles différents Ingarden dresse une liste des sens différents et possibles des mots « objectif » et « subjectif ». Ces termes sont polysémiques d'après lui. Sa conception du terme « objectif » comprend les valeurs esthétiques. (Cf. « Das Problem des Systems der ästhetisch valenten Qualitäten », et « Betrachtungen zum Problem der Objektivität », *Erlebnis*, p. 207-218; p. 219-255.)

subjectif de la notion de concrétisation. Il découle de la philosophie d'Ingarden que chaque lecteur réalise un objet esthétique particulier, et alors que cet objet est subjectif dans la mesure où il représente la réalisation des valeurs particulières du lecteur²². À notre sens, l'harmonie des valeurs esthétiques est impossible sans la participation active du lecteur et sans le désir du lecteur de la réaliser. La réalisation d'une harmonie finale est une notion qui dépasse le fondement artistique de l'œuvre. Pourquoi l'objet esthétique représente-t-il l'harmonisation des différents éléments de l'œuvre et la manifestation d'une « idée métaphysique » ? C'est-à-dire, pourquoi l'expérience esthétique doit-elle dépendre d'une perspective téléologique ? Ingarden ne le dit pas. Il semble, d'ailleurs, que la notion d'une valeur esthétique culminante présuppose une philosophie de l'homme (une idéologie) qui soit ou bien kantienne ou bien hégélienne. Toujours est-il que l'harmonisation de l'objet esthétique ne peut venir, finalement, que du lecteur, à savoir de sa participation au texte lu.

Le terme d'*Abwandlungen*²³ (une modification, une déclinaison ou une conjugaison dans le sens grammatical) dont Ingarden se sert pour parler des qualités ayant de la valeur esthétique (*ästhetisch valente Qualitäten*) et donnant lieu à des valeurs esthétiques (*ästhetische Werte*), semble indiquer, d'ailleurs, que l'on peut trouver dans une œuvre littéraire plusieurs qualités d'une même valeur, les valeurs étant par analogie les diverses conjugaisons ou déclinaisons d'une même qualité. Mais pour pouvoir reconnaître les différentes apparitions et les formes variables d'une valeur particulière il faudrait, nous semble-t-il, avoir une idée préconçue de la valeur ainsi représentée. Sinon, on serait incapable de la reconnaître comme valeur. Dans son œuvre, *Ontology of the Work of Art*, Ingarden mentionne l'importance de l'expérience esthétique et de la culture générale du lecteur dans la constitution heureuse de l'objet esthétique (p. 230, 238, note 70, 236). Mais si les valeurs esthétiques sont fondées dans l'œuvre artistique, pourquoi faudrait-il un lecteur expérimenté et doué pour les reconnaître ? Le besoin d'une telle expérience semble indiquer que les valeurs sont souvent pré-constituées par la société qui entoure le lecteur et l'œuvre d'art analysée, ainsi que par l'histoire individuelle même du lecteur. Ingarden semble ignorer ce fait ou, du moins, il ne le reconnaît pas suffisamment. Cela se voit, d'ailleurs, sur un tout autre plan, celui du noyau de l'objet esthétique.

22. Sur un autre plan il faudrait invoquer les notions de société et d'idéologie qui forment le lecteur, angle sous lequel les marxistes, par exemple, ont attaqué la phénoménologie en général, mais cet aspect des valeurs dépasse le cadre de notre discussion.

23. Cf. « *Künstlerische und ästhetische Werte* », *Erlebnis*, p. 153-179; p. 175.

Le noyau de l'objet esthétique

Pour mieux cerner la notion d'objet esthétique il faut invoquer un autre concept explicité dans la philosophie d'Ingarden, cette fois-ci dans son ontologie – celui du noyau d'un objet. Selon l'ontologie ingardénienne tout objet existant possède un noyau qui détermine ou qui constitue les propriétés essentielles de l'objet, et ce noyau reste inchangé malgré les changements physiques que l'objet pourrait subir. Selon Ingarden, même les êtres humains possèdent un noyau qui détermine en partie le caractère de l'individu. Transformer ou altérer le noyau d'un objet ou d'un être humain, c'est détruire cet objet en tant que tel²⁴.

Or, vu que l'objet artistique et l'objet esthétique existent, il en découle qu'ils ont chacun un noyau particulier et différent, étant des objets distincts (bien que liés l'un à l'autre de façon ontologique). C'est-à-dire que même si l'existence de l'objet esthétique dépend de l'existence de l'objet artistique, les deux objets existent séparément. Pour déterminer en quoi consiste le noyau de ces deux objets, il faudrait délimiter dans la mesure du possible les propriétés essentielles de l'œuvre littéraire, d'abord dans la perspective artistique et ensuite dans la perspective esthétique. (Ces deux perspectives correspondent, d'ailleurs, aux attitudes théoriques et esthétiques qui caractérisent chez Ingarden la différence entre l'œuvre scientifique et l'œuvre littéraire et esthétique.)

Dans le cas de l'objet artistique il est relativement facile de cerner son noyau. L'œuvre littéraire constituée de phrases juxtaposées les unes aux autres et établissant ainsi un contexte ou un référent est indépendante de son auteur. Une fois réalisée l'œuvre littéraire est dissociée des états mentaux et des désirs de son auteur, et comme l'œuvre ne coïncide pas non plus avec les états mentaux du lecteur, ce n'est ni chez le lecteur ni chez l'auteur qu'il convient de chercher le noyau de l'objet artistique. On constate plutôt que tout changement voulu sur le plan de l'œuvre requiert un changement de la forme linguistique de l'œuvre, tout comme un changement de la structure ou de la séquence des phrases entraîne une transformation de l'œuvre. C'est dire qu'à notre sens le noyau de l'objet artistique est la forme linguistique de l'œuvre²⁵.

24. Cf. *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. 1, K.5, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1964.

25. Dans *Ontology of the Work of Art* Ingarden précise que la strate de l'œuvre la plus importante est celle du monde représenté. C'est au niveau de la représentation que, selon Ingarden, les valeurs esthétiques sont réalisées. Il faut pourtant se rappeler que la représentation dépend des couches linguistiques de l'œuvre (phonétique et phrastique), sans lesquelles l'œuvre n'existe pas.

Le noyau de l'objet esthétique est plus difficile à cerner surtout parce que d'après nous Ingarden se trompe dans son explicitation de cette notion. C'est surtout sur le plan du noyau, d'ailleurs, que la faiblesse de l'ontologie ingardénienne des valeurs est mise en relief. Selon Ingarden le noyau de l'objet esthétique est constitué des qualités de l'œuvre artistique, qualités qui attirent l'attention du lecteur. Ingarden : « Dans leur totalité les qualités matérielles et les moments formels de l'œuvre constituent, dans une œuvre concrétisée, ce que j'appelle le noyau de valeur esthétique de l'objet esthétique » (Traduction de l'auteur)²⁶. Il distingue alors les qualités de l'objet artistique des valeurs esthétiques qui se réalisent dans une concrétisation. Il ne prétend pas pouvoir dissocier complètement les qualités de l'œuvre des valeurs esthétiques; au contraire, la formule « qualités-de-valeur esthétique » que l'on donne dans la traduction française de son œuvre, *Das literarische Kunstwerk*²⁷, témoigne de l'interdépendance de l'œuvre artistique et de sa concrétisation. Autrement dit, une qualité suscite une valeur, une valeur implique une qualité. Selon la philosophie d'Ingarden le lecteur est attiré par des qualités qui impliquent ou qui suscitent certaines valeurs correspondantes. Bref, le noyau de l'objet esthétique se trouve sur le plan des qualités de l'œuvre. Selon Ingarden, les propriétés inchangeables de l'objet esthétique sont des qualités d'ordre artistique ou technique parce qu'elles appartiennent à l'œuvre artistique. À notre sens cette idée fait savoir, encore une fois, qu'Ingarden, toujours soucieux de ne pas suivre l'exemple dit idéaliste de Husserl, a voulu avant tout maintenir une position « réaliste » en esthétique, ainsi fondant l'objet esthétique sur l'œuvre elle-même.

À notre sens cette conception du noyau de l'objet esthétique est erronée, car il en découle que le noyau de l'objet esthétique est situé sur le plan des qualités de l'œuvre. Accepter l'argument d'Ingarden, c'est placer le noyau de l'objet esthétique en dehors de son être puisque l'objet esthétique se réalise dans une concrétisation, c'est-à-dire chez le lecteur. Or, comment peut-on prétendre fonder le noyau d'une concrétisation sur les qualités de l'œuvre (même si ces qualités sont concrétisées)²⁸ ? C'est-à-dire, comment peut-on fonder le noyau esthétique de l'œuvre en dehors de la concrétisation ? Il faudrait plutôt le situer sur le plan de la concrétisation elle-même, et à notre sens alors, ce sont les valeurs esthétiques qui constituent ce noyau. Nous

26. *In ihrer Iden materialen Qualitäten sowie den formalen Momentenl Gesamtheit bilden sie in einen konkretisierten Kunstwerk dasjenige, was ich den ästhetisch wertvollen "Kern" des ästhetischen Gegenstandes nenne [...] (Erlebnis, p. 197).*

27. Nous préférons dire les « qualités ayant une valeur esthétique ».

28. Il n'est pas clair qu'il existe une différence entre une qualité et une qualité concrétisée, nuance qui semble, d'ailleurs, relever du solipsisme. Une qualité est toujours qualité pour quelqu'un.

sommes d'accord avec Ingarden que les valeurs se réalisent en conjonction avec les qualités de l'œuvre; mais à l'encontre d'Ingarden il nous semble que le lecteur est indispensable à la formulation de l'objet esthétique car, en effet, l'ensemble des valeurs préconstituées (ce qu'on pourrait aussi appeler l'horizon d'attente du lecteur) joue un rôle capital dans le jugement esthétique porté sur une œuvre particulière²⁹. Certaines qualités sont recherchées en raison de leur valeur esthétique, leur présence étant donc considérée de façon positive, tandis que d'autres qualités restent inconnues ou mal considérées jusqu'à ce qu'un chercheur aventurier les mette, justement, en valeur.

Conclusion : le progrès en axiologie

Dans ce qui est peut-être le seul endroit où Ingarden parle de nouvelles valeurs esthétiques, de leur réalisation et de leur objet, il attribue à la création des valeurs une espèce de vague mysticisme. Il vaut la peine de citer en entier le paragraphe où il tient compte du rôle de l'artiste dans la création des valeurs esthétiques :

Dans la composition de son œuvre l'artiste prévoit les harmonies possibles des qualités ayant une valeur esthétique. Dans la concrétisation de son œuvre ces qualités doivent mener à la constitution d'une certaine valeur esthétique. Il l'artiste cherche les moyens techniques nécessaires à la réalisation de l'harmonie des qualités finales qu'il a désirée. A cette fin il choisit des qualités qui en elles-mêmes restent neutres dans la perspective esthétique, comme la couleur, le son, la forme, qualités qui en elles-mêmes forment le squelette de l'œuvre. C'est dans ce squelette qu'une certaine diversité de qualités ayant une valeur *artistique* (nous soulignons) est incarnée. Dans la réalisation des conditions subjectives correspondantes à la concrétisation de l'œuvre (c'est-à-dire dans l'accomplissement par un spectateur qualifié d'une expérience esthétique vécue et correspondante), la fonction de cette diversité de qualités est de faire apparaître, à partir du squelette de l'œuvre, une diversité de qualités ayant de la valeur *esthétique* (nous soulignons). Ainsi rend-elle également possible la constitution d'une certaine valeur esthétique attribuée à l'œuvre entière (*Erlebnis*, p. 177. Traduction de l'auteur)³⁰.

-
29. Selon A. Szczepanska, une analyse poussée de la notion de qualités artistiques et esthétiques est seulement possible lorsqu'il s'agit de l'analyse d'une œuvre particulière (p. 118), car à son avis, et elle cite Ingarden à cet égard, le système de valeurs qu'Ingarden propose n'est ni objectif ni subjectif, mais représente plutôt une position intermédiaire, la valeur étant d'un côté absolue et de l'autre côté relative au sujet (p. 121). D'ailleurs, une telle formule prête à confusion. (A. Szczepanska, « Perspectives of the Axiological Investigations of the Work of Roman Ingarden », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2, 1975, p. 116-125).
30. *Der Künstler sieht bei der Komposition seines Werkes die möglichen Zusammenstimmungen der ästhetische valenten Qualität voraus, die in seinem Werk, bzw. in dessen Konkretisation zur*

Ce passage établit de façon claire que la valeur esthétique est fondée sur l'œuvre. Pourtant, la progression qui nous mène de l'œuvre d'art à l'objet esthétique reste floue et imprécise. Tout en parlant de la création ou de la production d'un objet d'art par un artiste, Ingarden fait glisser son propos vers la réception de l'œuvre d'art réalisée par le spectateur. Ainsi il ne parle que brièvement de la création de l'œuvre et laisse sans réponse des questions importantes. Comment l'artiste prévoit-il, par exemple, la réalisation chez le spectateur des valeurs esthétiques ? Comment peut-il « prévoir » une valeur esthétique qui, quant à sa réalisation, dépend d'une œuvre terminée et indépendante de l'artiste ? L'artiste reste une énigme sous la plume d'Ingarden et, par là, le côté individuel, social, et pré-établi des valeurs esthétiques est escamoté dans sa philosophie. Il paraît que chez Ingarden le phénomène signifié par le terme « artiste » est synonyme d'intuition, ou de ce qu'on désignait autrefois par le mot « génie », ce qui ne nous aide guère à déterminer dans quelle mesure la valeur esthétique dépend de celui qui concrétise l'œuvre littéraire. Il faut, à notre sens, reconnaître le rôle que joue le lecteur (et l'artiste) dans la constitution des valeurs esthétiques, valeurs qui restent toujours un peu floues, si ce n'est que parce qu'elles changent incessamment, et qui ne réussissent jamais, paraît-il, à se dissocier entièrement de la subjectivité. Si le noyau de l'objet esthétique est bien comme nous le disons, dans la conscience, il faudrait, pour délimiter cet objet et pour comprendre les valeurs esthétiques, s'orienter plus vers la réception de l'œuvre et vers l'idéologie du critique, et moins vers les qualités artistiques, supposées « neutres » de l'œuvre³¹.

À notre sens, pourtant, dire qu'il existe des qualités neutres, c'est appuyer même notre conception des valeurs esthétiques comme relatives au lecteur et à la société, car une qualité « neutre » implique qu'il y a certains éléments de l'œuvre que nous tenons pour non esthétiques ou pour inimportants dans notre concrétisation. Une fois que l'on attribue de la valeur à un élément de

Konstituierung eines bestimmten ästhetischen Wertes führen sollen. Er sucht entsprechende technische Mittel zur Realisierung der von ihm gewünschten qualitativen Zusammenstimmung. Er wählt also solche ästhetisch neutralen Qualitäten, Farben, Klänge, Gestalten, welche das Skelett eines Werkes bilden und in ihm eine gewisse Mannigfaltigkeit künstlerisch wertvoller Qualitäten verkörpern werden, deren Funktion darauf beruht, bei Erfüllung entsprechender subjektiver Bedingungen (d.h. bei einem befähigten Betrachter und beim Vollzug eines entsprechend verlaufenden ästhetischen Erlebnisses) in der Konkretisierung des Werkes, auf Grund seines Skeletts, eine Mannigfaltigkeit ästhetisch wertvoller Qualitäten zur Erscheinung zu bringen und damit auch die Konstituierung eines bestimmten ästhetischen Wertes zu ermöglichen.

31. Dans un article qui porte sur l'origine de l'œuvre d'art, S. Casedy remarque qu'Ingarden ne parle que rarement de la création artistique. Il en formule une hypothèse intéressante : « On est porté à se demander si la cause ne serait donc

l'œuvre, pourtant, cet élément devient qualité. C'est dire, croyons-nous, que les qualités et les valeurs ne diffèrent les unes des autres que dans leur perception. La nôtre n'est pourtant pas une position idéaliste. Tout jugement esthétique exige une explication, à la fin toute concrétisation s'offre au jugement des lecteurs, et ainsi la subjectivité est limitée par l'intersubjectif.

Nous rappelons, pour conclure, que notre étude est fondée sur trois notions dans la philosophie d'Ingarden : la concrétisation, la distinction de l'objet artistique de l'objet esthétique, et le noyau de l'objet esthétique. La concrétisation représente une participation au texte qui permet la compréhension et l'interprétation. Elle a lieu chez le lecteur. Il découle de la notion de concrétisation une séparation d'ordre ontologique entre l'objet artistique ou l'œuvre, et l'objet esthétique ou la concrétisation. Puisque ces deux objets sont justement des objets ils possèdent chacun, selon l'ontologie d'Ingarden, un noyau qui comprend ses propriétés essentielles.

Cela implique à notre sens que la valeur esthétique d'une œuvre littéraire est à chercher non pas dans l'œuvre mais dans la réception de l'œuvre, parce que cette valeur se réalise dans une concrétisation. Ce n'est pas que l'œuvre littéraire existe dans la conscience du lecteur, c'est que la valeur esthétique de l'œuvre implique l'appréciation du lecteur. Les qualités de l'œuvre sont des qualités dans la mesure où le lecteur leur accorde de la valeur. Cela veut dire que dans le cas de l'objet esthétique c'est le lecteur qui attribue une valeur esthétique à des configurations sur le plan de l'objet artistique, à une suite de phrases peut-être, ou à une conjonction d'idées que le lecteur croit digne de son attention. Et c'est le lecteur qui est ainsi le siège des valeurs esthétiques.

Département de philosophie
Université St-Francois-Xavier

la cause ne serait donc pas à l'intérieur du système, si en effet l'insuffisance de la doctrine ingardenienne sur l'origine et la genèse de l'œuvre d'art ne viendrait pas de la contradiction qu'une telle doctrine présenterait pour l'essentiel de la pensée d'Ingarden » (S. Cassedy, « L'Origine et la genèse de l'œuvre d'art chez Ingarden », dans M.E. Kronegger, (dir.), *Phénoménologie et littérature*, Colloque de Cerisy - 1985, Sherbrooke, Éditions Naaman, 1987, p. 24-42; p. 26).

Souci et connexion dans l'éthique de la politique générale

Victoria Davion

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027308ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027308ar>

[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

Davion, V. (1995). Souci et connexion dans l'éthique de la politique générale. *Philosophiques*, 22 (1), 53-63. <https://doi.org/10.7202/027308ar>

Résumé de l'article

Ce texte porte sur l'élaboration des politiques publiques à partir d'une perspective conséquentialiste basée sur les probabilités. En utilisant l'exemple de la dissuasion par la menace nucléaire, je montre que ceux qui sont véritablement dévoués à la protection de l'environnement, ceux qui se soucient véritablement du problème de l'environnement devraient refuser le conséquentialisme basé sur les probabilités sans le principe de la reconsidération, un principe que nous proposons ici pour la première fois, le principe de la reconsidération doit être adopté parce que, sans lui, le conséquentialisme basé sur les probabilités pourrait justifier qu'on poursuive l'application de politiques même lorsque celles-ci se sont révélées inadéquates, et même lorsqu'elles minent elles-mêmes leurs chances de succès. On peut ainsi conclure que le principe de la reconsidération est nécessaire pour assurer le lien entre les politiques justificatrices et leur succès.

SOUCI ET CONNEXION DANS L'ÉTHIQUE DE LA POLITIQUE GÉNÉRALE*

par

Victoria Davion

RÉSUMÉ : Ce texte porte sur l'élaboration des politiques publiques à partir d'une perspective conséquentialiste basée sur les probabilités. En utilisant l'exemple de la dissuasion par la menace nucléaire, je montre que ceux qui sont véritablement dévoués à la protection de l'environnement, ceux qui se soucient véritablement du problème de l'environnement devraient refuser le conséquentialisme basé sur les probabilités sans le principe de la reconsidération, un principe que nous proposons ici pour la première fois. Le principe de la reconsidération doit être adopté parce que, sans lui, le conséquentialisme basé sur les probabilités pourrait justifier qu'on poursuive l'application de politiques même lorsque celles-ci se sont révélées inadéquates, et même lorsqu'elles minent elles-mêmes leurs chances de succès. On peut ainsi conclure que le principe de la reconsidération est nécessaire pour assurer le lien entre les politiques justificatrices et leur succès.

ABSTRACT : This paper examines the making of public policy from a probability-based consequentialist perspective. Using nuclear deterrence policies as an example, I show that those truly committed environmental protection, those who truly care about the environment should not accept probability-based consequentialism without the reconsideration principle, a principle introduced in this paper. The reconsideration principle must be accepted, because without it, probability-based consequentialism can justify continuing to act on policies even when they have failed, and even when they undermine their original goal altogether. Thus, we conclude that the reconsideration principle is needed to insure connection between the justification policies and their success.

Cet article examine l'élaboration de la politique générale dans une perspective conséquentialiste basée sur la probabilité. En prenant pour

* Je remercie les éditeurs de *Philosophiques* de leurs utiles suggestions. Je voudrais remercier aussi le *Humanities Center* de l'Université de Géorgie d'avoir mis à ma disposition les fonds nécessaires à ce projet.

exemple la politique de dissuasion nucléaire, je montrerai que ceux qui s'intéressent vraiment à la protection de l'environnement, ceux qui *se soucient* vraiment de l'environnement ne devraient pas accepter le conséquentialisme basé sur la probabilité sans le principe de reconsidération, principe présenté dans cet article. Le principe de reconsidération doit être accepté, car, sans lui, le conséquentialisme basé sur la probabilité peut justifier la poursuite d'une politique même lorsqu'elle a déjà échoué, et même lorsqu'elle mine complètement son but originel. Je soutiendrai donc que le principe de reconsidération est nécessaire pour garantir la connexion entre la justification de la politique et sa réussite.

Le principe de reconsidération formule que :

Pour toute politique P et tout temps T,
la justification conséquentialiste de P à T
exige que P rende probable une augmentation
d'utilité à T ou dans l'avenir.

Il semblerait que le conséquentialisme basé sur la probabilité implique le principe de reconsidération, puisque ce principe incarne l'esprit même du conséquentialisme qui exige que le but d'une politique soit de générer des conséquences positives. Toutefois, dans le contexte des débats sur la dissuasion nucléaire, David Gauthier a suggéré une justification conséquentialiste des politiques de dissuasion nucléaire qui implique le rejet du principe de reconsidération¹. Dans ce qui suit, je présenterai la position de Gauthier, et je montrerai pourquoi les politiciens qui se soucient vraiment de la protection de l'environnement, et qui veulent maintenir une connexion entre la justification de leur politique et l'avancement des objectifs que cette politique avait pour mission de faire avancer, ne devraient pas accepter cette position. Ainsi, je montrerai que des politiciens soucieux de bien faire doivent rejeter l'approche de Gauthier parce qu'elle nie implicitement le principe de reconsidération².

Gauthier examine la situation suivante. Une nation préfère qu'il n'y ait aucune frappe nucléaire plutôt qu'une seule frappe, et après cela, elle préfère le plus petit nombre possible de frappes au total. Le résultat que cette nation désire le plus est une dissuasion réussie, tandis que le résultat qu'elle désire le

-
1. David Gauthier, « Deterrence, Maximization, and Rationality », *Ethics* 94, avril 1984, p. 474-495.
 2. Pour des discussions d'autres aspects de la justification des politiques de dissuasion nucléaire, voir Anthony Kenny, *The Logic of Deterrence*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985; *Nuclear Deterrence* préparé par Russell Hardin, John J. Mearsheimer, Gerald Dworkin, et Robert E. Goodin, Chicago, The University of Chicago Press, 1985; et *Nuclear Deterrence and the Future of Humanity*, préparé par Avener Cohen et Steven Le. New Jersey, Rowman et Allanheld, 1986.

moins est de devoir déclencher sa propre frappe³. Les politiciens de cette nation pensent que la meilleure façon de garantir la dissuasion est de menacer sincèrement de représailles sous forme de frappe nucléaire⁴. Dans une telle situation, la tentative d'obtenir la dissuasion entraîne la possibilité que cette nation crée le résultat qu'elle désire le moins, c'est-à-dire les représailles⁵.

Apparemment, il ne peut pas être rationnel pour une nation dont nous venons de voir les priorités, de mettre à exécution ses menaces de représailles. Une fois que la dissuasion a échoué, la nation n'aurait aucune raison d'user de représailles, et, en fait, aurait des raisons de ne pas le faire, puisque l'absence

-
3. Ce raisonnement présuppose que les représailles sont mauvaises. On peut penser cela pour plusieurs raisons. D'abord, si les frappes visent les populations civiles, cela constitue une violation du principe central de la théorie d'une guerre juste, le principe de discrimination. Ce principe formule que les attaques intentionnelles directes sur des non-combattants et sur des cibles non militaires sont interdites. Si la frappe vise les cibles militaires, mais a pour conséquence de nuire à de nombreux civils, elle peut être une violation du principe de proportionnalité des moyens militaires qui formule que (1) tout moyen militaire doit être proportionné à une fin militaire discrète, et que (2) les moyens militaires doivent être proportionnés à l'objet de la guerre, c'est-à-dire à une juste cause. Pour de plus amples discussions de ces principes, voir William V. O'Brien, *The Conduct of Just and Limited Wars*, Praeger Publishers, 1981; Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977; et Thomas Nagel, « War and Massacre », dans *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 53-72.
 4. On pourrait soutenir que, puisque des menaces mensongères peuvent être aussi efficaces que des menaces sincères, cette supposition est injustifiée. La dissuasion dépend de la crédibilité et non de la sincérité. Cependant, de nombreux théoriciens ont affirmé que le *bluff* n'est pas une option possible pour les théoriciens de la dissuasion nucléaire, à cause de la possibilité que d'autres nations apprennent la vérité, et des problèmes que cela entraînerait de dissimuler un tel secret aux citoyens de la nation qui bluffe. Je ne présume pas qu'il n'y ait aucune situation dans laquelle le bluff est une option, mais qu'il *pourrait* y avoir des situations dans lesquelles, à cause des problèmes qu'implique le *bluff*, les politiciens pourraient raisonnablement penser qu'il est trop dangereux. Pour une discussion plus poussée sur ce sujet, voir Anthony Kenny, « Counter Force and Counter Value » et « The Logic of Nuclear Deterrence », tous deux dans *The Ivory Tower: Essays in Philosophy and Public Policy*, Londres, Basil Blackwell Press, 1985; également les évêques catholiques américains, « On the Use of Nuclear Weapons and Nuclear Deterrence », dans James P. Sterba (dir.), *The Ethics of War and Nuclear Deterrence*, Californie, Wadsworth Publishing Company, 1985, p. 139-148.
 5. C'est la nature paradoxale des stratégies de dissuasion nucléaire basées sur des menaces sincères d'entraîner des résultats extrêmement négatifs. Pour une analyse approfondie de ces paradoxes, voir Gregory Kavka, *Moral Paradoxes of Nuclear Deterrence*, New York, Cambridge University Press, 1987, en particulier les deux premiers chapitres.

de représailles réduirait le nombre total de frappes. Il semble qu'une telle nation soit incapable de poursuivre la meilleure politique de dissuasion, puisqu'elle sera incapable de mettre ses menaces à exécution, et par conséquent, sera incapable de menacer sincèrement de dissuasion.

Gauthier soutient qu'une nation dont les priorités seraient celles que nous avons indiquées, pourrait justifier des représailles, dans certaines circonstances, si la dissuasion échouait. Il soutient que, pour évaluer une politique de dissuasion, les politiciens ne devraient pas considérer seulement la question de savoir si des représailles réelles seraient d'une utilité maximum. En faisant cela, ils négligeraient le fait qu'une intention sincère d'user de représailles a en soi des conséquences sur l'augmentation de l'utilité. A cause de cela, il est possible de justifier la politique de dissuasion en prenant pour base l'utilité prévue en formant l'intention. Selon Gauthier :

Le raisonnement en faveur de l'irrationalité de la dissuasion ne tient compte que du coût de l'échec de la dissuasion. Parce que ces coûts existent, il rejette la politique de dissuasion. Au contraire, mon raisonnement compare les coûts de l'échec de la dissuasion aux bénéfices de la réussite de la dissuasion, en tenant compte de la probabilité de chaque résultat, pour évaluer la rationalité de former l'intention conditionnelle et non maximisante qui est le fondement de la politique de dissuasion. Je prétends que, s'il est rationnel de former l'intention conditionnelle et dissuasive, alors, si la dissuasion échoue et si la condition se réalise, il est rationnel de passer à l'action. Le coût qu'entraîne la mise en œuvre de l'intention dissuasive est pris en compte, avec l'estimation probable adéquate, dans la question de savoir s'il est rationnel de former l'intention. Mais une fois la décision prise, le coût de la mise en œuvre de l'intention n'est plus pris en compte dans la question de savoir si, au cas où la dissuasion échouerait, il est rationnel de passer à l'action. Passer à l'action est une partie intégrante de la politique de dissuasion, et si l'utilité prévue est maximisée en formant l'intention conditionnelle et maximisante, il s'ensuit que la dissuasion est une politique rationnelle⁶.

Selon Gauthier, on peut justifier le coût de former l'intention sincère, y compris la possibilité que l'on doive passer à l'action, si l'utilité prévue en formant l'intention est assez élevée. Par conséquent, s'il existe une très forte probabilité que former l'intention dissuasive réussira à empêcher un agresseur potentiel d'attaquer, et que le risque que l'on doive vraiment passer à l'action est assez faible, on peut justifier l'intention. Cela signifie qu'il est justifié de la mettre en œuvre, parce qu'il ne peut pas être rationnel de former une intention qu'il est irrationnel de mettre en œuvre. Si l'on reconnaît l'irrationalité de passer à l'action, alors on sera incapable d'en avoir sincèrement l'intention. On saura à l'avance qu'on serait incapable de le faire, et cela empêchera la possibilité d'en avoir sincèrement l'intention.

6. David Gauthier, *loc. cit.*, p. 486.

L'explication de Gauthier pour justifier des représailles si la dissuasion échouait, l'amène à affirmer que, même si des représailles ne peuvent apporter que des conséquences indésirables, et même si l'on peut encore créer un résultat plus conforme à ses désirs en s'abstenant de représailles, il est moralement permis d'user de représailles. Selon Gauthier :

La dissuasion qui échoue à dissuader et qui doit alors mettre à exécution ses menaces pour concrétiser son intention conditionnelle, n'est pas maximisante du tout. Elle maintient sa position non pas pour montrer l'exemple aux autres, ni pour améliorer sa perspective future, ni rien de tel, mais simplement parce que l'utilité ou la récompense prévue par cette politique manquée dépendait de sa volonté de maintenir sa position⁷.

Le partisan de la dissuasion, selon Gauthier, fait une chose rationnelle en continuant l'intention plutôt qu'en changeant de plan, pour la simple raison que la politique manquée dépendait de la sincérité de l'intention pour être efficace. On a déjà rendu compte du coût de l'échec de la politique, on a déjà adopté la politique, et donc, on a déjà déterminé que tous les aspects de la politique sont permis. Gauthier justifie la continuation de la mise en œuvre d'une politique manquée en se tournant vers le passé plutôt que vers l'avenir. Il soutient que l'on devrait rester fidèle à sa politique et créer un résultat extrêmement négatif parce qu'au départ, il fallait accepter de faire cela pour que la politique ait une chance de réussir. Sa justification ne tient pas du tout compte des conséquences futures à partir du moment où la dissuasion échoue.

Le propos de Gauthier implique clairement le rejet du principe de reconsidération. Rappelons que le principe de reconsidération formule que, pour toute politique P et tout temps T, la justification conséquentialiste de P à T exige que P rende probable une augmentation d'utilité à T ou dans l'avenir. Il fait espérer des conséquences souhaitables, ou du moins, les conséquences les plus souhaitables possibles dans des circonstances particulières, ce qui est une condition nécessaire pour poursuivre l'exécution de toute politique d'intérêt public. En ce qui concerne la politique de dissuasion nucléaire, le principe de reconsidération nous dit que, à partir du moment où la dissuasion échoue, on ne peut pas justifier la poursuite de la mise en œuvre de la politique manquée. Une réévaluation à T (au moment où la politique échoue) montre qu'on ne peut prévoir aucune conséquence souhaitable à T ou dans l'avenir si l'on met en œuvre la politique en usant de représailles. Comme le déclare Gauthier, ses raisons de continuer la politique n'ont rien à voir avec les conséquences futures.

Gauthier base le problème de la justification sur la question de savoir s'il est plus rationnel de planifier ses actions à l'avance ou de toujours évaluer sa

7. *Ibid.*, p. 489.

situation au moment présent. Il soutient que planifier à l'avance permet de soumettre de plus grandes parties de sa vie à un examen rationnel. Il déclare :

L'acteur entièrement rationnel n'est pas celui qui évalue ses actions à partir du moment présent, mais plutôt celui qui soumet les plus grands, et non les plus petits, segments de son activité à un examen rationnel primaire, allant des principes aux performances, l'évaluation de celles-ci étant contrôlée par l'évaluation de ceux-là⁸.

Donc, Gauthier soutient que le problème central de la justification nécessite la rationalité de coordonner ses actions individuelles pour obtenir un effet maximisant à long terme, par opposition au fait de considérer les actions individuellement sans coordination à long terme. Pour une politique d'intérêt public, cela revient à examiner l'utilité d'une politique d'ensemble plutôt que l'utilité des actions individuelles qui forment cette politique.

Si l'on base le problème sur la question de la coordination des actions individuelles à l'intérieur d'une politique, il apparaît que Gauthier a certainement raison. Nous devons coordonner les actions individuelles ou nous ne pouvons espérer que le chaos. Cependant, je pense que Gauthier présente le problème sous un faux jour. La question réelle n'est pas de savoir s'il faut calculer l'utilité prévue des actions individuelles ou s'il faut calculer l'utilité prévue d'une politique d'ensemble. Le vrai problème concerne la réévaluation d'une politique. Cette réévaluation peut tenir compte de politiques d'ensemble plutôt que d'actions individuelles, et, par conséquent, n'empêche pas forcément de considérer la vision globale dans la coordination des actions individuelles comme parties d'une politique.

Toutes les discussions des mérites de l'évaluation d'une politique d'ensemble n'impliquent pas le rejet du principe de reconsidération. Dans son célèbre article « Two Concepts of Rules », John Rawls explique comment les utilitaristes peuvent justifier certaines actions individuelles qui en elles-mêmes ne maximisent pas l'utilité, et sa justification n'implique pas le rejet du principe de reconsidération⁹. Pour montrer cela, il distingue entre deux conceptions des règles, le concept de pratique et le concept de résumé. Selon le concept de résumé, une règle indique quelle ligne d'action entraînera vraisemblablement une utilité maximale. Elle résume les applications passées du principe d'utilité dans des situations semblables. Selon le concept de résumé des règles, chaque fois qu'une réponse donnée en appliquant la règle entre en conflit avec la réponse donnée par une application directe du principe d'utilité dans une situation donnée, on doit suivre le principe lui-même. La règle est un raccourci auquel on doit passer outre dans des situations où elle entre en

8. *Ibid.*, p. 488.

9. John Rawls, « Two Concepts of Rules », *The Philosophical Review*, 64, 1965, p. 3-32.

conflit avec le principe d'utilité. Ceux qui se conforment au concept de résumé des règles essaient toujours d'atteindre l'utilité maximum à travers chaque action individuelle.

Par contraste, selon le principe de pratique des règles, on devrait appliquer le principe d'utilité au niveau d'une politique plutôt qu'au niveau des actions individuelles. Il sera permis à certaines actions individuelles de ne pas atteindre l'utilité maximum en elles-mêmes, pourvu qu'elles participent à une politique qui atteint l'utilité maximum.

Rawls démontre la différence entre ces deux visions du statut des règles en les appliquant au cas de la punition des innocents. Une objection que l'on fait généralement à l'utilitarisme est qu'il justifie la punition d'un innocent dans certaines situations où l'on ne peut pas trouver le coupable. Punir un innocent tout en déclarant qu'il est coupable pourrait être la meilleure façon dont nous disposons de dissuader d'autres personnes de commettre des crimes semblables, ou simplement une façon d'apaiser les gens s'ils croient que le coupable a vraiment été puni¹⁰.

Cette tromperie peut se justifier par le concept de résumé des règles, parce qu'elle est peut-être la meilleure façon d'atteindre l'utilité maximum. Pourtant, elle ne peut pas se justifier par le concept de pratique. Dans ce cas, la question pertinente est de savoir si une telle politique permettrait d'atteindre en général l'utilité maximum. Le principe s'applique seulement au niveau des décisions politiques. Il est évident qu'une telle politique ne serait pas une bonne chose. Tôt ou tard, les gens découvriraient le pot aux roses et perdraient toute confiance dans le système judiciaire, sans compter qu'ils penseraient pouvoir, eux aussi, être punis même s'ils n'ont rien fait de mal. Les gens ne pourraient pas se fier les uns aux autres.

Gauthier utilise une stratégie semblable en distinguant entre considérer une action individuellement et la considérer comme faisant partie d'une politique. On ne peut pas justifier les représailles comme acte individuel parce qu'elles diminuent l'utilité. Cependant, lorsqu'on les considère comme faisant partie d'une politique qui pourrait empêcher un désastre nucléaire, on peut les justifier quand les probabilités sont en faveur du succès de la dissuasion. L'exemple de la punition montre que Gauthier a raison. Pourtant, il est important de faire remarquer pourquoi. S'il est nécessaire de considérer ses décisions comme faisant partie d'une politique, c'est pour garantir les meilleurs

10. Cet exemple a été introduit dans la bibliographie sur le sujet par H.J. McCloskey dans « A Note on Utilitarian Punishment », *Mind* 72, 1963, p. 599. Pour une discussion intéressante de l'utilitarisme de la règle contre l'utilitarisme de l'acte, voir J. C. C. Smart, « An Outline of a System of Utilitarian Ethics », dans *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

résultats possibles. Alors qu'il n'est peut-être pas vrai que punir un innocent une fois entraînerait des conséquences désastreuses, il est vrai qu'une politique impliquant la punition des innocents en entraînerait vraisemblablement. Toutes les raisons données pour justifier de considérer ses actions comme faisant partie d'une politique plutôt que comme de simples actions individuelles sont liées à l'effet de ces actions dans l'avenir.

La justification de Rawls pour punir seulement l'innocent repose sur le fait que ceci va vraisemblablement produire de bons résultats. Contrairement au raisonnement de Gauthier, elle implique que si, à n'importe quel moment, on détermine que la politique d'ensemble ne marche pas, on devrait la changer. Ainsi, non seulement est-elle compatible avec le principe de reconsidération, mais elle implique la vérité de ce principe. La question-clé n'est pas de savoir s'il faut s'occuper des politiques plutôt que des actions individuelles, mais de savoir s'il faut regarder vers l'avenir ou vers le passé pour décider de la poursuite d'une certaine politique. Le principe de reconsidération affirme que l'on doit regarder vers l'avenir plutôt que vers le passé lorsqu'on évalue une politique. Il soutient que les décisions politiques doivent être tournées vers le futur.

Bien sûr, si l'on croit que, par des représailles, on peut encore, de quelque manière, obtenir le meilleur résultat possible, en limitant de futures attaques par exemple, alors on peut justifier des représailles. Pourtant, une fois encore, c'est parce que l'on espère un bien futur de cette politique. La décision d'user de représailles dans ces circonstances serait compatible avec le principe de reconsidération.

Je vais maintenant me pencher sur la question de savoir si les gens qui se sentent vraiment concernés par l'environnement peuvent accepter la position de Gauthier. Comme je l'ai déclaré dans l'introduction, je vais soutenir que non. Mon raisonnement sera centré sur la question de savoir quel sens donner à cette priorité accordée à la protection de l'environnement. La position de Gauthier implique qu'il est rationnel qu'une nation dont la priorité de ne donner lieu à aucune frappe est basée sur le désir de protéger l'environnement, se lance dans des représailles même quand aucun bien futur ne peut en résulter, et même si les représailles sont sa dernière priorité. C'est rationnel parce que la volonté d'user de représailles était nécessaire pour que la politique ait une chance de réussir.

L'objectif de la nation ne change pas une fois que la politique a échoué. Quelles raisons *réelles* Gauthier peut-il apporter aux représailles ? Les politiciens ne seraient pas touchés par le fait qu'une intention sincère était nécessaire pour que la politique réussisse. En fait, cela n'a rien à voir avec leur objectif présent, qui est de limiter la dévastation nucléaire totale de l'environnement. Ils devraient changer leur objectif pour continuer d'agir

selon la politique par des représailles. Leur nouvel objectif serait de devoir faire tout ce que leur politique dit qu'ils feraient, même si cela provoque un désastre.

Il est irrationnel que ceux qui ont pour objectif sincère d'empêcher un désastre de l'environnement n'incorporent pas le principe de reconsidération. S'ils ne le faisaient pas, ils iraient à l'encontre de leur objectif d'ensemble, celui que leur politique de dissuasion devait aider à atteindre, qui est d'empêcher ou de limiter la dévastation de l'environnement. L'amour de l'environnement amènera les gens à baser leurs actions sur les effets de celles-ci sur l'environnement, et non sur ce qu'il faut faire pour qu'une politique manquée ait eu une chance de réussir.

L'élément d'incertitude doit toujours être un facteur pour le conséquentialisme basé sur la probabilité. En élaborant une politique générale, notre but d'ensemble doit être de produire le meilleur avenir possible. C'est l'idée clé que fournit le conséquentialisme. Pourtant, si nous acceptons cette idée, alors nous devons accepter une constante réévaluation de la politique. Chaque fois qu'une politique va mener au désastre, elle doit être changée.

En rejetant le principe de reconsidération, on perd beaucoup, sinon tout, de ce qui est séduisant dans le conséquentialisme. Le conséquentialisme nous permet de nous occuper de notre bien-être présent et à venir. Les adeptes du conséquentialisme déclarent souvent que les déontologues vénèrent des principes plutôt que le développement du bien concret dans le monde. Pourtant, un conséquentialisme sans le principe de reconsidération s'expose à la même accusation, et ne s'oriente vraiment pas vers les conséquences. Plutôt que de nous faire vénérer des principes abstraits, le conséquentialisme privé du principe de reconsidération nous fait vénérer des décisions passées, même lorsque cela provoque des conséquences désastreuses. On perd l'esprit du conséquentialisme qui implique la production des meilleurs résultats possibles.

Bien que cette discussion soit centrée sur la politique de dissuasion nucléaire, elle a des répercussions sur la politique de dissuasion en général. Chaque fois qu'une politique de dissuasion est basée sur une menace de faire quelque chose qui diminue l'utilité au cas où la politique échouerait, l'utilisation du conséquentialisme basé sur la probabilité sans le principe de reconsidération menace de *détruire* la connexion entre les raisons de continuer la mise en œuvre de cette politique et la promotion de son but originel, pour aller vers quelque chose de très différent. Une fois que ce revirement justificatif est accompli, on a des raisons de rester fidèle à la politique quels que soient les résultats. La question-clé n'est pas que la dissuasion *nucléaire* soit en

cause, mais que la *dissuasion* soit en cause, et que l'effet de dissuasion soit basé sur une menace de faire quelque chose qui diminue l'utilité à longue échéance.

Étant donné la tendance actuelle dans le développement des armes mortelles, on peut s'attendre très prochainement à des stratégies de dissuasion concernant les armes chimiques. Si ces politiques impliquent une menace sincère de faire quelque chose qui est désastreux en soi, les mêmes problèmes vont se poser à propos de ces politiques. En outre, cette discussion a des répercussions sur des politiques qui n'ont rien à voir avec la dissuasion. Elle pose la question plus générale du moment opportun de reconsidérer une politique. Gauthier suggère qu'il y a des moments où il est mauvais de reconsidérer une politique. Il pense que la démarche rationnelle exige que, pour certains types de politiques, la question de savoir s'il faut les appliquer ne peut se poser qu'une seule fois. Cela nous permet de soumettre de plus grandes portions de notre vie à un examen rationnel. Sa position générale est qu'on doit avoir la vision la plus globale possible lorsqu'on fait des projets pour l'avenir. Mais quelle est la vision globale ? C'est sur ce point que nous ne sommes pas d'accord. Gauthier commence par adopter une démarche qui envisage les moyens en vue d'une fin, puis procède à un revirement par lequel les moyens deviennent le centre d'attention plutôt que la fin. Selon son analyse, les gens qui commencent par créer une politique d'intérêt public pour empêcher quelque chose peuvent finir par causer la chose même qu'ils avaient l'intention d'empêcher. Je pense que cela revient à perdre de vue la vision globale, l'importance du but originel. Du point de vue des écologistes radicaux, être soi-même la cause du désastre qu'on veut empêcher, seulement parce que c'est ce qu'il *aurait fallu faire* pour que la politique réussisse, est de la folie. Si l'on se soucie vraiment de l'environnement, on abandonnera la politique manquée et l'on continuera à s'efforcer de préserver l'environnement. On ne laissera pas la politique déterminer le but, mais on insistera pour que le but détermine la politique. Par conséquent, on voudra absolument que les raisons de continuer à mettre en œuvre une politique aient une connexion particulière avec le but que cette politique doit permettre d'atteindre, une connexion qui serve à le faire avancer. On n'admettra pas la sorte de déconnexion radicale entre les raisons d'appliquer une politique et les raisons de continuer à l'appliquer, suggérée par Gauthier.

De façon plus générale, je pense que la théorie de Gauthier n'est pas pratique, puisqu'elle ne peut pas être appliquée par ceux qui se soucient vraiment d'atteindre certains buts dans le monde réel. Ceux qui *se soucient vraiment* d'atteindre certains buts n'agiront pas d'une façon qui garantisse virtuellement que ces buts ne seront pas atteints. La position de Gauthier est peut-être cohérente, mais elle est si peu réaliste qu'elle en devient inutile. Elle permet à la théorie de devenir plus importante que le monde lui-même, ce qui est inacceptable. Donc, ceux qui participent à l'élaboration et à l'évaluation de

la politique générale en utilisant des structures conséquentialistes basées sur la probabilité ne devraient pas rejeter le principe de reconsidération. Il est nécessaire parce qu'il garantit le lien vital entre la justification de la continuation de l'application d'une politique et l'avancement des buts que cette politique est destinée à faire avancer, lien auquel ceux d'entre nous qui se soucient du monde réel doivent réaffirmer leur soutien. Sans ce lien, nous risquons de devenir nos pires ennemis, faisant progresser activement des choses qu'au départ, nous essayions d'éviter.

Cet essai a été centré sur la politique de dissuasion, mais il a aussi posé des questions extrêmement importantes pour la politique générale. Le thème de la dissuasion nucléaire a récemment connu une grande popularité chez les philosophes. Ce qui est plus important, les problèmes concernant la politique de dissuasion nucléaire sont des problèmes inhérents à toute politique de dissuasion qui implique la possibilité d'utiliser la menace d'actions indésirables comme moyen de dissuasion. Ces problèmes vont probablement réapparaître à maintes reprises, surtout dans le domaine de la défense nationale. De plus, cet article a remis en question une certaine façon de faire de la philosophie, où la recherche de la cohérence logique se sépare tellement de toute situation réelle que la théorie nous joue des tours. En tant que théoriciens, nous devons y faire attention et surtout ne pas cesser de reconsidérer les politiques au fur et à mesure que l'avenir se présente à nous. Si l'on néglige de le faire, on refuse de voir le monde réel, ce qui arrive bien trop souvent en philosophie.

*Département de philosophie
Université de Georgie*

Une ou deux choses à propos de Baudrillard

Steve Light

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027309ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027309ar>

[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

Light, S. (1995). Une ou deux choses à propos de Baudrillard. *Philosophiques*, 22 (1), 65–78. <https://doi.org/10.7202/027309ar>

Résumé de l'article

Oublier Baudrillard ? Pourquoi devrions-nous oublier un art qui, malgré sa remarquable sérénité et même sa nonchalance ostensible, s'acharne à nous dire quelque chose sur notre condition, un art qui ne craint ni d'investiguer, ni de raconter les terribles paradoxes de l'existence contemporaine et de la civilisation contemporaine, un art qui, aussi rare que cela puisse être, peut engendrer le paradoxe ?

UNE OU DEUX CHOSSES À PROPOS DE BAUDRILLARD

par
Steve Light

RÉSUMÉ : Oublier Baudrillard ? Pourquoi devrions-nous oublier un art qui, malgré sa remarquable sérénité et, même sa nonchalance ostensible, s'acharne à nous dire quelque chose sur notre condition, un art qui ne craint ni d'investiguer, ni de raconter les terribles paradoxes de l'existence contemporaine et de la civilisation contemporaine, un art qui, aussi rare que cela puisse être, peut engendrer le paradoxe ?

ABSTRACT : A respected commentator on contemporary French intellectual life, tells us that we should, perhaps, « forget Baudrillard » But why should we forget such a subtle art as Baudrillard's ? Why should we forget an art which, for all its remarkable serenity and, even, ostensible nonchalance, remains impassioned to tell us something about our condition, an art fearing neither to investigate nor to narrate the terrible paradoxes of contemporary existence and contemporary civilization, indeed, an art which, rare as this is, can bear paradox ?

Le fait de penser mène invariablement au malentendu. Il n'est pas surprenant, donc, que les penseurs soient mal compris. Certains plus que d'autres. Baudrillard nous parle d'un monde renversé encore plus qu'à l'envers. Mais un sociologue américain des médias, par exemple, est confondu par la catégorie de l'à l'envers. Il nous dit que Baudrillard « exalte » le sens dessus-dessous. Sa remarque est faite en passant, dans un article qui n'est pas par ailleurs consacré à Baudrillard. Peu importe, puisqu'avec cette remarque, il trouve preneur. Un critique d'art va plus loin : dans un article qui devient un inventaire quintessentiel de sophismes logiques et rhétoriques, de même que des divers dogmatismes psychologiques qui sont caractéristiques de l'ignorance bêtement auto-suffisante, Baudrillard est rendu responsable du sens dessus-dessous. Mais, outre les ignorants et les illettrés philosophiques, souvent les amis ne font pas mieux. Un traducteur pense que, chez Baudrillard, c'est une question d'analyse du jeu des signes quand, en fait, l'analyse porte sur

la logique de leur origine. Baudrillard, métaphysicien clairvoyant du tout social, est réduit au statut de sémioticien d'une seule facette de l'apparence, tout comme, jadis, un autre métaphysicien du tout social avait vu l'objet de son analyse être pris comme une forme illusoire de conscience alors qu'en fait, ce qui était en question était une *relation sociale* inversée mais néanmoins réelle et le système fondé sur cette inversion. On trouve une abondance d'erreurs logico-gnoséologiques que même un étudiant des *classes terminales*¹ ne pourrait se permettre de faire. L'auteur d'une étude récente sur Baudrillard, qui se veut pourtant exhaustive, ne réalise pas que l'objet de Baudrillard n'est pas le même que celui de son étude. Ainsi, Baudrillard est partout critiqué pour n'être pas arrivé à la même conclusion que l'auteur en question. Il semble que notre auteur a commis l'erreur peu élégante d'avoir cru valide une critique de Baudrillard qui le critique *pour la seule et unique raison* qu'il est Baudrillard ! Un compte rendu récent du volume en question peut montrer l'illégitimité logique et épistémologique de ses critiques. Néanmoins, lorsque l'auteur du compte rendu énonce (avant d'énoncer ces critiques) que Baudrillard « préfère l'artifice à la nature, le pastiche à l'unité, la simulation à l'actualité... » il énonce précisément cette vision renversée de Baudrillard qu'on retrouve d'un bout à l'autre du livre que l'auteur du compte rendu cherche à dénigrer ! Effarant en effet. Mais, si on lit en ne saisissant ni les stratégies épistémologiques, ni les stratégies rhétoriques et qu'on ne saisit pas non plus ni les dispositions, ni l'ironie d'un auteur, il ne sera pas étonnant que tous les signes se retrouvent ou bien renversés ou bien éludés. Toutefois, ne devrait-il pas être évident que si quelqu'un rejette, par exemple, l'idéalisme objectif il n'est pas pour autant entraîné vers les pièges du phénoménalisme ?

C'est comme ça. Un commentateur posé et respecté de l'activité intellectuelle française nous dit que nous devrions, peut-être, « oublier Baudrillard »². Assurément, il n'est pas entièrement sérieux. Mais la remarque ne peut qu'être assimilée – sauf par le commentateur lui-même – à une attitude intellectuelle archétypale qui, d'un côté, résidant entre autres au cœur

-
1. En français dans le texte [NdT].
 2. Toutefois, quelqu'un dira sûrement : « Mais c'est Baudrillard qui a commencé ! » (*Oublier Foucault*, etc.). Dans la lettre, peut-être, mais pas dans l'esprit. Baudrillard, dans son texte, prend Foucault au sérieux. Et c'est pourquoi il peut offrir le titre particulier en question. Ce titre souligne avec humour une *sérieuse* divergence. La réponse de Foucault – « Baudrillard ? je n'arrive même pas à me souvenir de lui » – est banalement spirituel et d'un dépit peu flatteur. Mais, mis à part la banalité et le manque de grâce, il devrait être évident que Foucault commet ici la même indiscretion que Foucault avait jadis attribué à Sartre (Sartre ayant balayé de la main *Les mots et les choses*) : ne pas avoir pris la peine de lire les textes en question.

de la tradition analytique, corrompt la réflexion philosophique – réduite qu'elle est dans cette tradition à n'être qu'un simple réflexe psychologique – et, d'un autre côté, représente le cynisme prévalent qui réside au cœur de notre anti-intellectuelle civilisation moderne tardive et post-moderne³.

Mais pourquoi devrions-nous oublier un art aussi subtil que celui de Baudrillard ? Pourquoi devrions-nous oublier un art qui, malgré sa remarquable sérénité et, même sa nonchalance ostensible, s'acharne à nous dire *quelque chose* sur notre condition, un art qui ne craint ni d'investiguer, ni de raconter les terribles paradoxes de l'existence contemporaine et de la civilisation contemporaine, un art qui, aussi rare que cela puisse être, peut *engendrer* le paradoxe ? Il est dans l'ordre des choses qu'un art aussi subtil accumule les malentendus. Mais cette explication ne peut pas justifier l'incompréhension et encore moins l'ignorance dogmatique et paresseuse.

Le besoin d'assimiler Baudrillard à un milieu post-structuraliste et post-moderniste est une erreur commune au critique complaisant et à l'amical. Il est bien connu que l'anticipation peut produire des phénomènes perceptifs. Si on cherche Baudrillard là où il n'est pas, naturellement on l'y trouve. Toutefois, il arrive un moment où, pour comprendre une forme de pensée, on doit arriver au lieu de son intuition. Mais on doit aussi pouvoir déterminer la raison pour

La polémique est un art des plus difficiles. Puisqu'une polémique ne peut être digne de ce nom que si elle considère quelque chose sérieusement, c'est-à-dire si elle réussit à attribuer à son objet tout le crédit (aussi petit soit-il) auquel cet objet a droit. Même la stupidité affirme « quelque chose ». Mais, si ce « quelque chose » n'est pas constitué à l'intérieur de la polémique, il n'y aura rien contre quoi polémiquer.

3. Les efforts récents en Allemagne et en France pour réhabiliter une tradition *cynique* authentique et originale peuvent-ils échapper au simple formalisme pour éviter de renforcer certaines tendances d'une civilisation cynique dont le pouvoir de récupération a largement été sous-estimé par nos réhabilitateurs ? En fait, la réhabilitation et l'adoption de toute tradition authentique et en particulier d'un courant de pensée antique sera, s'il est authentique, préférable aux modes de pensée prévalents. Après tout, les traditions originales incorporent, par définition, une sagesse authentique. Diogène n'a-t-il pas des « côtés » que Zénon ou Épicure ou, pourquoi pas, que Chrisippe ou Sextus n'ont pas ? Mais l'inverse est aussi vrai. La réhabilitation requiert que les « côtés » soient remplis. Et c'est pourquoi, sans même devoir recourir à Hegel, il y a une certaine indifférence dans le choix d'un réhabilitateur. Mais la question est justement là. Nous avons tendance (inévitablement mais, sans doute avec raison) à reporter dans le temps les solutions aux problèmes contemporains. Pourquoi parlons-nous du formalisme ? Parce que la plupart des réhabilitations cherchent à emprunter un raccourci vers *notre* sagesse, elles la recherchent toute-faite, ce qui est justement la forme dans laquelle elle ne peut pas, par définition, être recherchée.

laquelle c'est à cet endroit précis qu'arrive l'intuition. Aussi, on doit s'efforcer de voir ce qu'une forme particulière de pensée *voit*. Assurément, Baudrillard partage la culture intellectuelle du post-structuralisme⁴, mais il ne pose pas les problèmes spécifiques à cette culture comme son *point de départ* comme le font Derrida et Lyotard (et même, à sa façon, Deleuze). Si Baudrillard se distingue, c'est parce qu'il est (et doit être vu comme étant) l'unique disciple *authentique* de la critique situationniste de la culture et de la civilisation du capitalisme tardif⁵. C'est cette position, toutefois, qui rend son assimilation aux conceptualisations post-structuralistes et post-modernes philosophiquement illégitime. Lyotard est un théoricien post-moderne (il n'est donc *pas* un théoricien *du* post-moderne) et c'est pour la simple raison qu'il croit que la réalisation est simultanément toujours possible (il croit en la perpétualité des avant-gardes et, dans cette position – sûrement ironique – reste aussi vulnérable – ne possédant aucune critique adéquate de la récupération – que l'est Habermas devant une réalité qui partout déjoue l'indulgence théorique de l'un (Lyotard), et la magnanimité théorique de l'autre (Habermas)) et qu'elle l'est plus qu'elle ne l'était. La soi-disant « chute des grands narratifs » (qui peut être vue comme l'un des aspects de la transition d'une ère de crise culturelle à l'état actuel d'*impasse* absolue, quand elle est traduite dans un langage plus cohérent et, donc, située dans une analyse plus cohérente) constitue pour Lyotard une libération paisible⁶.

Le cercle des lecteurs visés par Baudrillard est, toutefois, beaucoup plus circonscrit. Comment doit-on penser une société, une culture, une civilisation qui « a manqué le moment de réalisation » ? La formule, qui est d'Adorno, fixe

4. De la même façon que tous les penseurs marquants d'une période donnée partagent une certaine culture, étant, en vertu de leur importance, *de leur temps*.
5. Notre emploi du mot « disciple » doit être bien comprise. Il y a plusieurs sortes de disciples. Dans le contexte présent, nous parlons d'une relation objective (logique), et non subjective. Baudrillard (de deux ans l'aîné de Debord et de cinq ans le cadet de Vaneigem, par exemple) n'a jamais fait partie du groupe situationniste et ne partageait pas non plus la culture et la position *immédiate* du groupe. Il n'a d'ailleurs pas été *formé* par les thèses situationnistes. Si Baudrillard a toutefois partagé le *site* existentiel et théorique du radicalisme situationniste, c'est aussi Baudrillard qui a réagi de la manière la plus cohérente et la plus radicale à l'impasse intellectuelle et théorique atteinte par tous ceux qui avaient mené la critique radicale de la modernité tardive à sa conclusion la plus cohérente et la plus radicale.
6. De toute évidence, on ne peut pas dire qu'il y a une connexion *nécessaire* entre nos théoriciens post-modernes et les diverses complicités (les justifications intellectuellement paresseuses et les prises de positions auto-complaisantes auxquelles certaines âmes, inexplicablement, semblaient avoir adhéré) qui étaient évidentes dans l'appui intellectuel à la guerre du Golfe mais, assurément, les deux positions ne sont pas du tout inconsistantes l'une avec l'autre.

(implicitement) le moment, rétrospectivement et symboliquement à 1918. C'est ici que la modernité a eu sa dernière chance de se tracer une nouvelle voie, d'invalider la thèse Wébérienne de l'unilatéralisme. Mais le mouvement des travailleurs fut défait, et la formule pour cette défaite est bien connue : 1917-1918-1922-1927-1933-1937. La pensée d'Adorno est formée par la marche du non-retour de la modernité. Ayant déjà montré, dans *La dialectique de l'illumination*, son intuition de la structure et de la forme de la modernité tardive qui s'est développée aux États-Unis au cours de la période qui a suivie la Seconde Guerre (laquelle modernité tardive ne fut exportée en Europe qu'après 1968), la pensée d'Adorno est fidèle à son auto-caractérisation comme « message de détresse des naufragés ». La génération subséquente, du fait qu'elle possède une formation différente, doit toutefois arriver à cette intuition par elle-même. Conséquemment, cette intuition est le résultat d'une attitude et d'une position qui sont caractéristiques des avant-gardes (politiques et théoriques) *activistes*, c'est-à-dire *Socialisme ou Barbarie*, *L'Internationale Situationniste*, plutôt que d'être le résultat de l'attitude et de la position relativement plus contemplatives de l'avant-garde philosophique d'où est issu Adorno. En fait, Castoriadis, en se basant sur une méditation encyclopédique de notre modernité, libère la philosophie sociale des obstacles issus de la philosophie classique allemande héritée par Marx et, donc, développe la philosophie la plus attirante du projet humain et moderne⁷. D'un autre côté, la critique situationniste est le dernier *non !* de l'avant-garde au parti unilatéral et irrévocable que la modernité a adopté. Ainsi, 1968 peut constituer la dernière apparition de 1918 (la dernière lueur d'une étoile disparue), comme le *non !*

7. Nous savons bien que Castoriadis contesterait notre conception selon laquelle il est le seul vrai disciple de Marx, un disciple en vertu du fait que le développement par Castoriadis d'une philosophie sociale *cohérente* a, en fait, aussi rendu la philosophie sociale de Marx cohérente. Ce que *La Critique de la raison dialectique*, *L'Ontologie de l'être social* et *La Reconstruction du matérialisme historique* n'accomplissent pas, *L'Institution imaginaire de la société* l'accomplit. Sans doute, Castoriadis a eu à combattre des tentatives pour l'associer à Marx. Toutefois, Castoriadis a été l'héritier privilégié de l'échec de Marx à rendre compte de manière cohérente du projet humain et de la lutte humaine. À cause de cet *héritage*, à cause du fait qu'il a repris le même problème et, donc, l'a repensé, Castoriadis a reconstitué la manière de penser le projet et la lutte en question. Mais dans cette perspective, Castoriadis n'est pas moins dans la foulée de Marx que Spinoza, par exemple, n'est dans la foulée de Descartes, étant entendu, toutefois – et comme Henri Gouhier l'a fait remarquer avec sagacité – que le spinozisme n'est pas le résultat logique du cartésianisme (cette notion n'étant, comme le remarque Gouhier, qu'un concept polémique introduit par Leibniz). Si un certain Baruch n'était jamais né, il n'y aurait jamais eu de spinozisme. D'un autre côté – et c'est notre point principal ici – si un certain René n'était jamais né, le spinozisme n'aurait *pas* pris la même forme.

situationniste peut constituer la dernière apparition de 1936-37. On avait irrévocablement manqué le moment de réalisation.

Si, donc, Adorno était *le* penseur du côté négatif de cette formule, il restait à Baudrillard à penser le côté positif (au sens toutefois, de *positivité* pure). La problématique révolutionnaire de Adorno, de Castoriadis et des situationnistes, qui est aussi, biographiquement et théoriquement (en vertu de ses premiers travaux) celle de Baudrillard, devient maintenant, dans sa variation nécessairement transformée de problématique de l'*impasse* civilisationnelle, celle de Baudrillard seul. Adorno est mort trop tôt. Les situationnistes concluent avec leur *non !* et quoique Castoriadis énonce effectivement la problématique, il ne le fait qu'en passant, son attention étant portée strictement vers la philosophie sociale.

Comment éviter la voie dans laquelle la modernité s'est irrévocablement engagée. Jusqu'à la parution de son ouvrage de 1976, *L'Échange symbolique et la mort*, Baudrillard façonne, au sein de la critique radicale de la modernité tardive toutes les précisions qu'entraîne nécessairement la transition amorcée vers la post-modernité, tout en préservant, dans sa réflexion, le dynamisme du *non !* situationniste. Mais, avec l'avènement de la post-modernité proprement dite, on comprend que la formule Adornienne doit être revue. Il faut comprendre que Baudrillard ne fait pas lui-même référence à la formule d'Adorno. Non seulement le moment de réalisation a-t-il été raté, mais, en vertu du fait qu'il a été raté, et précisément en vertu de ceci seul, il a – aussi – été réalisé ! Baudrillard devient donc *le* cartographe de cette réalisation paradoxale. Comment quelque chose peut-elle être réalisée en vertu du fait qu'elle n'est pas réalisée ou ne pas être réalisée en vertu du fait qu'elle est réalisée ? C'est à cette question que Baudrillard a tenté depuis les dix dernières années de répondre de différentes façons pendant que le cours de la (post) modernité s'est accéléré. Baudrillard avait déjà, bien sûr, confronté cette question dans le cadre de ses réflexions antérieures (parce que la post-modernité « réalise » la modernité tardive)⁸. Toutefois, la spirale de notre modernité a maintenant dépassé les complexités de la récupération en soi. Une œuvre telle que *La Transparence du mal* peut donc commencer par : « Aujourd'hui tout a été libéré, tous les jetons joués et nous nous trouvons collectivement face à la question cruciale : que

8. Il suffit de penser aux analyses de Baudrillard sur le corps dans *La Société de consommation* par exemple. Il est d'ailleurs triste que les analyses incisives et subtiles du corps exposées par le sociologue Japonais Osamu Mihashi dans son ouvrage de 1983, *Tobenai karada (Le Corps qui ne peut pas voler)* demeurent, pour des raisons linguistiques évidentes, inaccessibles aux lecteurs occidentaux. Il est plus triste encore que ses analyses sur le sexe, la culture et la société dans son « *Konchikusho* » *ko : edo-no shinseishi* (Sur « *Konchikusho* » : une histoire de la mentalité de la période Edo, Tokyo, Nihon edita sukuru shuppan-bu, 1992) le soient aussi.

faire après l'orgie ? »⁹. On pourrait dire que c'est précisément cet « après » qui représente la pleine émergence de la post-modernité et qui signifie que nous avons quitté pour de bon la période de transition entre la modernité tardive et la post-modernité.

Auparavant, Baudrillard avait utilisé une périodicisation dans laquelle une description de trois phases successives de la valeur illuminaient la succession du traditionnel au moderne et du moderne au moderne tardif : « un état naturel d'état-valeur, un état de commodité de valeur-échange, un état structurel de valeur-signe »¹⁰. Mais, avec l'arrivée de la post-modernité en tant que telle, il est nécessaire de parler d'une quatrième phase, d'un niveau « fractal » de valeur. Peut-on trouver une meilleure métaphore pour illuminer une contemporanéité caractérisée d'abord et avant tout par le débordement et le mélange des genres, par un confusionnisme généralisé des catégories ? Le sexe n'est plus dans le sexe, le politique n'est plus dans le politique. Ils traversent tout (« un degré xerox de la culture »¹¹ raille Baudrillard). Nous assistons à une destruction totale du catégoriel au profit d'une sorte d'hypersyncrétisme du sans-relations. Et c'est pourquoi Baudrillard peut faire un usage métaphorique si clairvoyant de la métastase. Le fractal représente le sans-référence, l'auto-reproduction à l'infini, la liquidation par l'excès : un processus viral (mais, donc, virulent !) d'indistinction. Qu'est-ce que l'« extase de la communication » ? Par la destruction de toutes préconditions à une quelconque part intersubjective, cette « part » est « réalisée » par ce qui pourrait s'appeler un circuitage de masse de l'atomisé. Un *pas-du-tout* devient un *trop-du-trop* en vertu de l'accélération d'une connexion qui n'en est pas une. L'imaginaire du miroir, le dédoublement de la scène, l'aliénation de l'altérité cèdent le pas à l'écran et à l'interface avec leurs redoublements, leurs contiguïtés et leurs réseaux. Ce qui était traversable par le corps (étant donnée la *distance* du langage, de la scène, etc.) cède la place à l'écran intraversable. Qu'est-ce que la « communication » ? L'abstraction multipliée. Ce n'est pas l'aliénation, mais plutôt un circuit intégré qui est le principe privilégié ici. Et qu'est-ce que le medium ? La multiplication des formes virales. Leur multiplication et leur accélération. Et ce n'est pas tant parce que la maturation et le développement donnent lieu à l'instantanéité, ni que le en-soi a lui-même été annihilé. Parce que ce n'est pas la matérialisation d'une absence, mais bien celle de la pure positivité de l'abstraction. Une multiplication de l'insensé.

Pour décrire cette multiplication et cette accélération et ces « réalisations immédiates », pour décrire ce post-catégoriel du « post-orgie », on doit faire

9. Jean Baudrillard, *La Transparence du mal* Paris, Grasset, 1990, p. 1.

10. *Ibid.*, p. 13.

11. *Ibid.*, p. 16.

appel à une tétatologie sociale qui n'aurait guère pu être imaginée jusqu'à maintenant. Baudrillard traque les « réalisations » en question à travers tous les domaines de la modernité et, pour leurs instanciations post-modernes, invente le « trans-politique », le « trans-économique » le « trans-esthétique » etc. Nous assistons à un mouvement de la transcendance à l'« orbital », d'un état de crise à un état de fatalité et d'extrémité. Qu'est-ce que le « trans-économique » ? « La transcendance de l'économie par ses propres simulacres »¹². La destinée du capital devient le modèle privilégié. Le capital a échappé à sa propre fin (tout comme l'économie a échappé à la réversibilité de la crise). Qu'est-ce que la « réalisation immédiate » ? Que veut dire le « trans- » de « trans-politique », « trans-économique » etc. ? Il s'agit de l'habileté de quelque chose à fonctionner « au-delà de sa propre finalité »¹³. Puisque toutes les fondations référentielles ont été détruites, il n'y a rien pour empêcher cette auto-reproduction à l'infini qui est caractéristique du jeu pur. Il s'agit là de la « perfection et la dénigration » simultanées de la modernité. Une liquidation par l'excès. Mais il s'agit de l'excès de la « saturation » nous dit Baudrillard, et non pas de l'« excès critique » de Bataille. Le moment de réalisation a été raté ? Toutefois, par une sorte d'écrasement et d'accélération, par une sorte de ventriloquisme matériel, la « réalisation » devient la vitalité pure de l'inertiel lui-même. Mais ce n'est pas une question d'une stabilité en elle-même. Cette auto-reproduction sans référence n'est rien de moins qu'une « révolution de l'incertitude »¹⁴ parce que l'« incertitude résulte d'un excès de positivité »¹⁵. Raison de plus qui fait que le « système entier ldevient visiblementl terroriste. »¹⁶. Nous n'avons plus la domination par le code, mais plutôt la domination par l'accélération d'un code comprimé, une sorte d'hypertrophisme d'une « exacerbation du code »¹⁷. Saturation ? Pure positivité, ce « manque incestueux d'altérité »¹⁸ est lui-même « la transparence du mal ». Pure positivité : toutes choses perdent leur substance, leur distance, leur résistance. L'indifférence totale de l'accélération et l'accélération de l'indifférence totale : autrefois le « principe mauvais » signifiait le « contre- » immédiat, maintenant ce n'est que l'« altérité secrète de la viralité »¹⁹, la perméabilité absolue. Passant au travers de toutes choses, elle est, si on veut,

12. *Ibid.*, p. 38.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 49.

15. *Ibid.*, p. 59.

16. *Ibid.*, p. 49.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 72.

19. *Ibid.*

disparue en elles, signe illisible d'une abjection absolue et de la fatalité du système.

Nous pouvons à peine imaginer toutes les subtilités d'une tétatologie sociale. C'est Baudrillard, sans doute, qui nous les a données. Il a lui-même fourni la devise de *La Transparence du mal* : « Puisque le monde conduit à un état délirant des choses, nous devons nous conduire vers un point de vue délirant. » Dans cette devise réside tous les secrets de l'art de Baudrillard, de même que toutes les raisons pour lesquelles la méprise prolifère tant autour de ses analyses. La destruction du catégoriel. La nullification de toute relation. Le bris de la cause et de la fixité. Les fondements de toutes les stratégies épistémologiques antérieures ont été minées, ce qui n'est que l'envers du fait qu'il n'y a plus de protection de cet « espace symbolique et mental » par lequel la faculté de juger pouvait exister et fonctionner. Savoir a toujours voulu dire donner un poids convenable à toute chose. Mais dans l'état actuel d'extrémité catastrophique, comment peut-on donner un poids à des choses qui ne sont même plus des choses ? Comment donner un poids à cet écrasement sans pesanteur de l'accélération et de l'indifférence ? Adorno dit que dans la psychanalyse, seules les exagérations sont vraies. Non seulement l'essence peut-elle se cacher mais l'apparence aussi. Aujourd'hui, le système ne cache rien cependant. Il est visiblement et globalement une exagération. Toutefois, par le fait même il est devenu la banalité en-soi. En quoi pourrait donc consister une nouvelle métaphysique du réel ? Baudrillard a parlé, dans *L'Échange symbolique et la mort*, de la nécessité de créer une « science fiction du système se détruisant lui-même », d'une « science des solutions imaginaires ». La transition du moderne tardif au post-moderne impose sans aucun doute une révision de cette stratégie (en font foi les « stratégies fatales » de Baudrillard). Comment donc peut-on révéler l'exagération extrême du système ? C'est comme si toute description devrait devenir une sorte de « science de la *description* imaginaire » lequel « imaginaire » est, paradoxalement, le seul à pouvoir fournir le visage *littéral* du réel. Ne pourrions-nous pas dire que la virtualité du système est plus actuelle que sa propre actualité ? faire en sorte que le système prenne ses « descriptions imaginaires » littéralement, parce qu'il est littéralement si extrême, si terrible ? En un sens, ce n'est pas Baudrillard qui exagère autant que le système qui, par la vitalité de sa reproduction incessante, exagère sa propre banalité, ce qui oblige à redonner au système son propre état exagéré.

Baudrillard a bien sûr parlé de ses « fictions », et il a lui-même utilisé le terme « science fiction ». Ceci est, en un sens, regrettable puisque cela a ouvert le chemin à l'assimilation et à la (tentative de) récupération de Baudrillard par les post-structuralistes. Mais on ne doit pas oublier que, chez Baudrillard, le matériau de la « fiction » et de la « fictionalisation » est sociologique et, par

ailleurs, que la « fiction » en question est le produit d'une stratégie philosophico-épistémologique rigoureuse qui cherche à confronter directement les dilemmes et les énigmes que notre post-modernité pose au projet historique d'une théorie (et d'une position) sociale critique (ou non complice, du moins aujourd'hui).

Le dilemme terrible, toutefois, est qu'une restauration théorico-conceptuelle de ses états exagérés au système requiert un processus d'établissement du sens qui peut devenir inextricablement emmêlé avec (et, donc, récupérable par) la logique d'un système qui est devenu *surplus de sens* absolu (et absolument accéléré) qui est, bien sûr, aussitôt une absence absolue. Donc, l'établissement théorique du sens en question, un établissement de sens sans lequel il ne peut y avoir aucune entreprise théorique, encore moins une quelconque entreprise théorique *radicale*, se trouvera nécessairement poussé (et, donc, menacé !), par cette logique de l'accélération par laquelle le système connaît sa propre auto-reproduction à l'infini. C'est comme si toute analyse qui chercherait une relation radicale au réel, qui chercherait, si on veut, à rattraper le réel (ou, du moins, à ne pas se laisser dépasser par lui, lequel réel n'étant pas autant réel – n'étant plus maintenant que l'instanciation d'une hyperréalité – que *terriblement réel*) nous forçait à avoir recours à une sorte d'« hyper-établissement de sens ». Il y a donc un danger que l'analyse subisse elle-même une sorte de saturation²⁰. Il y a un danger qu'il advienne une symétricalisation du réel et de sa métaphysique. Toutefois, ce danger est le danger nécessaire, la précondition nécessaire à toute analyse radicale authentique. Il y a de toute évidence chez Baudrillard une certaine « fascination » pour l'extrémité du système, pour les « phénomènes extrêmes et délirants » de l'accélération du système. Mais l'erreur classique de trop de critiques et de lecteurs de Baudrillard (qu'ils soient critiques ou sympathiques) est d'avoir pris cette « fascination » (qui n'était, dans aucun cas, reconnue en des termes qui lui convenaient) pour une marque de ratification. Mais ce qu'on oublie ici est, d'une part, que la fascination en question est une condition de la promulgation de la stratégie épistémologique radicale à laquelle elle est rattachée (parce qu'il n'y a qu'elle pour nous empêcher de tourner le dos à ce réel terrible ou d'avoir simplement recours à la position tragique du « à quoi bon ? ») mais aussi, et de manière plus fondamentale, que cette fascination est accessoire à une stratégie

20. Une « saturation » qu'en vertu de leur « productivisme », les analyses de Foucault non seulement n'arrivent pas à éviter, mais entretiennent partout et nécessairement (et entretiennent d'autant plus, en vue de la virtuosité de Foucault), ainsi que Baudrillard l'avait très tôt fait remarquer et qu'il avait subséquemment résumé d'une manière si clairvoyante dans *Oublier Foucault*.

épistémologique qui n'est elle-même, comme stratégie, que le résultat d'une répulsion fondamentale.

Toutefois, la stratégie de Baudrillard a nécessité la suppression de l'expression subjective de cette répulsion. Il y a, chez Baudrillard, une *askesie* théorique radicale. Le « rejet » critique, le « rejet » que postule nécessairement le criticisme, ne peut plus aujourd'hui se loger aussi facilement dans une analyse radicale parce que le système est devenu plus radical que le criticisme lui-même. C'est à ce dilemme que répond l'*askesie* de Baudrillard. Toute analyse qui n'exprime pas suffisamment la radicalité du système sera sujette à toute la gamme des faux espoirs libéraux/rationnels et/ou à toutes les nostalgies paresseuses qu'on peut trouver (en opposition, devrions-nous noter – et un peu contre Baudrillard lui-même – à ce qui doit être considéré la nostalgie *radicale* de Adorno). Et ce sont précisément ces attitudes que l'ascétisme théorique que Baudrillard s'impose est censé combattre. Bien sûr, demeure le danger (encore une fois il s'agit du danger de « symétricalisation » duquel nous parlions plus tôt) que l'*askesie* en question – cet effacement *tout court*, dans l'analyse théorique, de toute marque de la position subjective qui a donné lieu, et qui seule peut donner lieu, à cette analyse – laisse un « silence théorique » au centre de la métaphysique en question, et que ce silence ne suffise pas à contrer cette virtualité et cette positivité qu'il ne peut, en fait, tolérer ou endurer et qu'il devienne le conduit par lequel elles entrent dans l'analyse. Mais ce danger n'est-il pas bien moindre que le danger auquel les critiques de Baudrillard s'exposent ? Les critiques libéraux et particulièrement les critiques de gauche ne se retrouvent-ils pas avec ce qu'on pourrait appeler une « utopie de la répulsion », justement parce que leur opposition subjectivo-rationnelle les a empêchés de tenir suffisamment compte de la *répulsivité* absolue du réel (répulsivité que la stratégie de Baudrillard cherche à amplifier en faisant en sorte que c'est le système lui-même qui peut être amené à affirmer sa propre extrémité littérale) ? N'est-il pas immédiatement évident (péniblement évident) que les critiques de Baudrillard finissent toujours par réduire la philosophie et les réflexions théoriques au positivisme pré-philosophique du « tout ne va pas si mal » conversationnel ? Et ne prêtent-ils pas leur voix à ce genre précis de « ratification » qui est toujours inhérente aux faux-optimismes, ce genre précis de « ratification » que l'ascétisme théorique de Baudrillard (disons, plus fondamentalement, sa « répulsion ») est censé combattre ?

Une fois de plus nous devons dire que c'est la stratégie philosophico-épistémologique de Baudrillard qui est mal comprise, et c'est dire que beaucoup des critiques de Baudrillard sont simplement et bêtement illettrés philosophiquement. C'est pourquoi certains aspects des « fictions » de Baudrillard sont, à tort, pris littéralement alors que d'autres ne sont pas pris littéralement justement quand ils devraient l'être. C'est également pourquoi les critiques (le commentateur génial auquel nous avons fait allusion plus tôt

ne fait pas exception) peuvent si injustement l'accuser de s'accomoder politiquement du *statu quo*. Ayant, d'une part réduit la réflexion de Baudrillard à une méditation post-structuraliste sur la signification et le sens et ayant, d'autre part, réduit sa théorie sociale à une simple sémiologie d'une des facettes de l'apparence, et, donc, n'ayant pas réussi à cerner la manière dont les « critiques » épistémologiques et sociales forment une unité stratégique chez Baudrillard (n'ayant pas, en d'autres mots, réussi à atteindre l'intuition originale et l'axe philosophico-conceptuel de la pensée de Baudrillard, et, en plus, n'ayant pas, semble-t-il, réussi à comprendre que même l'empirisme lui-même a progressé, il y a une génération déjà, vers une compréhension de l'incommensurabilité théorique), ses critiques (et le critique/commentateur mentionné plus tôt) pensent qu'ils peuvent invalider l'analyse apparemment « sombre » et « accomodationniste » de Baudrillard en montrant du doigt des « réalités réelles », quand, en fait, ces « réalités réelles » n'existent pas en dehors de leur réflexion analytique particulière. Et, qui plus est, ils n'ont pas compris que, dans le cas présent, les « réalités » précises qu'ils montrent du doigt ne peuvent exister que dans l'analytique (modélée de façon cohérente) d'une économie politique du réel et non pas dans l'analytique d'une métaphysique du réel. Une fois de plus, nous comprenons à la fois la nature et l'origine de ces critiques illégitimes, nous comprenons que Baudrillard est critiqué pour la seule raison qu'il est Baudrillard, comme s'il était légitime de critiquer A pour la seule raison qu'il n'est pas non-A.

Il y a quelque dix ans, Pierre Vidal-Naquet, évoquant les divers types de critique sociale, a fait allusion aux critiques des troisième-ordre comme celles des situationnistes et de Baudrillard. Mais hormis Vidal-Naquet, on ne trouve chez aucun commentateur de Baudrillard la compréhension de cette différence plutôt évidente à laquelle nous faisons allusion, à savoir, la différence entre les divers niveaux d'abstraction et entre les niveaux de réflexion analytique. Il ne devrait donc pas être surprenant qu'on comprenne si mal, après tout, qu'une division du travail intellectuo-conceptuel est nécessaire (mais pas nécessairement contradictoire), mais aussi qu'il existe plus d'un « monde ». Le fait que le capital existe aujourd'hui au-delà de sa propre finalité ne veut pas du tout dire que le capital n'existe plus. Et ce fait ne représente pas tellement une contradiction que le paradoxe nécessaire de notre modernité tardive et de notre post-modernité. Mais ce n'est que par l'abstraction caractéristique d'une métaphysique du réel qu'on peut espérer obtenir la « vérité » à propos du paradoxe en question. En effet, ce paradoxe ne peut même pas apparaître en dehors de l'abstraction en question. En contre partie, il faut insister sur le fait que les analytiques d'une économie politique du réel et d'une métaphysique du réel ne s'opposent pas nécessairement. Il importe peu que leurs points d'arrivée théoriques exigent ou puissent exiger des attitudes pratiques apparemment différentes (parce que le monde est – vieille vérité – à la fois

unique et multiple). La « vérité » d'une métaphysique du réel est-elle d'un ordre supérieur à la « vérité » d'une économie politique du réel ? Logiquement, elle l'est sans doute. Mais les vérités des deux niveaux sont *nécessaires*. Toutefois, la « vérité » qui nous est donnée par une métaphysique du réel change effectivement notre compréhension du statut de la « vérité » d'une économie politique du réel, et donne à cette dernière une « vérité » qu'elle ne pourrait pas obtenir par elle-même (c'est pourquoi le processus inverse ne peut pas avoir lieu). Toutefois, si une métaphysique du réel nous donne une vision plus englobante, ce serait une erreur de penser que cette métaphysique pourrait, ce faisant, nier la nécessité de la « vérité » d'une économie politique du réel. Les commentateurs de Baudrillard et ses critiques ont commis une double erreur. Premièrement, et comme nous l'avons déjà dit, ils n'ont pas reconnu les niveaux différentiels des « vérités » et des analytiques en question (c'est-à-dire leur incommensurabilité logique) et, deuxièmement, ils ont faussement imputé à Baudrillard cette erreur selon laquelle la *nécessité* des deux vérités serait niée.

En somme, le paradoxe de notre modernité tardive et de notre post-modernité doit être *vécu*, c'est-à-dire qu'il ne doit pas être réduit (et donc dissimulé) à avoir le statut d'une contradiction qui peut alors être trop vite résolue, avec comme résultat le fait qu'on peut éviter les vrais dilemmes de notre existence contemporaine théorético-sociale et morale. La métaphysique baudrillardienne du réel ne dit pas tant que le monde (que le système du capital) a disparu mais surtout que l'« accélération » que connaissent maintenant le monde et le système rend toutes les améliorations sociales nécessaires sujettes à des énigmes et des difficultés sans précédent (et il faut dire que cette notion de « difficulté » ne serait qu'une notion banale sans l'élaboration que Baudrillard fait de ces énigmes et de ces difficultés, parce que, une fois de plus, à l'origine (*objective*) de la réflexion de Baudrillard, il y a une motivation critico-*politique*). Paradoxe ? Non, puisqu'il n'y a pas (et, sans doute, jamais eu) de contradiction nécessaire entre, d'une part, l'*existence* d'une activité sociale ou d'un activiste social (ou travailleur social) ou du processus quotidien d'amélioration sociale et, d'autre part, l'*existence* d'une activité philosophique ou d'un philosophe ou du processus d'abstraction socio-théorique. Par contre, il va de soi qu'il y a un choix à faire, même si on peut aussi trouver des manières de choisir les deux (et non seulement parce que la temporalité peut, après tout, résoudre ce qui semble être une contradiction logiquement insoluble). Mais la *manière*, c'est partout ce qui compte le plus. Parce qu'on peut choisir de manière contradictoire et on peut choisir d'une manière non-contradictoire (ce qui revient à dire qu'on peut choisir de manière cohérente ou non-cohérente). Mais seul un examen de la « manière » (et un qui est pratiqué d'une certaine manière !) peut nous dire de quelle manière un choix a été fait et de quelle manière de choix il s'agit. Ce serait bien si nos critiques

contemporains pouvaient reprendre la manière de Baudrillard d'une façon qui ne soit pas aussi sans-manières (parce qu'il va sans dire qu'un manque de manières peut faire disparaître très rapidement toutes les préconditions de l'intelligence et de la compréhension intelligente). Hélas ! Nous savons très bien que c'est le manque de manières qui est la manière de plusieurs critiques de notre vie intellectuelle contemporaine. Et c'est précisément l'étendue de ce manque de manières du monde (ou du système) que Baudrillard expose avec tant de pénétration, d'audacité et de verve, c'est-à-dire d'une manière si géniale et subtile.

(TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR GILLES SAINT-LOUIS)

Études interdisciplinaires
Université de Californie - Berkeley

De l'infanticide en Chine au XVIII^e siècle Les rapports à la « sociologie » de Montesquieu

Christian Talin

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027310ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027310ar>

[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

Talin, C. (1995). De l'infanticide en Chine au XVIII^e siècle : les rapports à la « sociologie » de Montesquieu. *Philosophiques*, 22 (1), 79–93.
<https://doi.org/10.7202/027310ar>

Résumé de l'article

Les Lettres édifiantes et curieuses, Mémoires de la Chine abordent de nombreux sujets de la vie sociale parmi lesquels l'infanticide, toléré en Chine encore au XVIII^e siècle, jugé comme un crime par les Occidentaux. Par-delà les jugements moralisateurs, les missionnaires jésuites expliquent cette tradition par la situation économique. La « sociologie » de Montesquieu découvre, en deçà de cette raison, une série de rapports causaux entre les moeurs et la géographie. L'exposition des enfants par leurs parents s'inscrit dans cette relation dans laquelle l'économie peut être envisagée comme une cause seconde.

DE L'INFANTICIDE EN CHINE AU XVIII^e SIÈCLE

Les rapports à la « sociologie » de Montesquieu

par

Christian Talin

RÉSUMÉ : Les Lettres édifiantes et curieuses, Mémoires de la Chine abordent de nombreux sujets de la vie sociale parmi lesquels l'infanticide, toléré en Chine encore au XVIII^e siècle, jugé comme un crime par les Occidentaux. Par-delà les jugements moralisateurs, les missionnaires jésuites expliquent cette tradition par la situation économique.

La « sociologie » de Montesquieu découvre, en deçà de cette raison, une série de rapports causaux entre les mœurs et la géographie. L'exposition des enfants par leurs parents s'inscrit dans cette relation dans laquelle l'économie peut être envisagée comme une cause seconde.

ABSTRACT : The Lettres édifiantes et curieuses, Mémoires de la Chine deal with a number of features of social life among which infanticide which was still tolerated in China in the XVIIIth century, while it was considered as a crime in the West. Beyond moral judgements, Jesuit missionaries ascribe this tradition to the economic situation.

Montesquieu's « sociology » discovers, beneath this reason, a series of causal links between mores and geography. The exposure of children by their parents comes within the scope of this relation in which economy can be seen as a second cause.

Au Siècle des lumières, une ample « littérature » épistolaire des missions de la Compagnie de Jésus fait découvrir à l'Europe éclairée les mœurs, les lois, la politique, la langue, l'artisanat, les sciences, la religion... de la Chine impériale. Rappelons qu'entre le Siam et la Chine, s'étendent le Tonquin (*Bac Ky*,

« pays du Nord ») et la Cochinchine (*Nam Ky*, « pays du Sud »)¹, et que ces royaumes firent longtemps partie du grand empire de la Chine.

Cette partie de la correspondance des missionnaires jésuites nous entretient de tous les aspects de la vie dans ces trois pays qui représentent, pour ces voyageurs spirituels d'outre-mer, une « terre de promesse »².

La préface aux *Mémoires de la Chine* des *Lettres édifiantes et curieuses* s'ouvre sur ces lignes :

Ces Mémoires sur le Tunquin, la Cochinchine et la Chine, ont de quoi intéresser et instruire ceux qui daigneront les lire. Ce ne sont plus des Sauvages ou des Nations dans une déplorable servitude, dont nous allons offrir le tableau à nos Lecteurs. Ce sont des Peuples depuis longtemps réunis en société, et jouissant des avantages d'une Législation sage et d'un Gouvernement occupé à maintenir l'ordre et la police³.

Le double qualificatif du titre du recueil des *Lettres* invite au choix. Nous nous intéresserons, en l'occurrence, à une « curiosité » tragique de la société chinoise : l'exposition des enfants abandonnés par leurs géniteurs aux bêtes sauvages ou errantes, ou encore au froid et à la faim dans la rue.

Effectivement, de très nombreux enfants, continue le préfacier, sont « en danger de mort, ils sont souvent blessés et presque dévorés par les bêtes qui les trouvent exposés; mais il est malheureusement vrai qu'on n'en expose que trop; il l'est aussi qu'on ne recherche pas les auteurs de ces infanticides; il l'est encore que le Gouvernement, par de très-beaux Établissements, a cherché à remédier à cette affreuse barbarie, en adoptant en quelque sorte les enfans rejetés et abandonnés par les auteurs de leurs jours »⁴.

Nul besoin de préciser que tout enfant abandonné est rapidement condamné à mourir, même si d'aventure il fuit la ville pour tenter, seul ou en

1. Si nous adjoignons l'Annam (*Trung Ky*, « pays du Centre »), nous reconnaissons les frontières actuelles du Vietnam. Le père du Tartre précise à son correspondant : « Ce Royaume [la Cochinchine] a le *Tunquin* au Nord, et les royaumes *Camboyes* et de *Siam* à l'Occident. » Cf. *Lettres édifiantes et curieuses écrites par des missionnaires de la Compagnie de Jésus*^a, *Mémoires de la Chine* (tomes XVI à XXIV, Toulouse, 1810-1811), tome XVII, nouvelle édition, Toulouse, Éditions Noël-Étienne Sens & Auguste Gaude, 1810, note 1, p. 23.
a. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*. La réédition toulousaine a très légèrement modifié le titre original.
2. *Ibid.*, tome XVII, lettre du 17 décembre 1701 du père jésuite du Tartre, p. 6.
3. Préface aux *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Mémoires de la Chine*, *op. cit.* tome XVI, p. 5. (Les citations extraites de ce recueil en conserveront l'orthographe et la ponctuation originales.)
4. *Ibid.*, p. 21-22.

bande, de survivre dans la forêt. Au détour d'une lettre, à propos de la Chine giboyeuse, le révérend père Horta nous rapporte que la chasse est libre, mais dangereuse, à cause de la grande quantité de tigres, d'éléphants, de rhinocéros, et d'autres animaux carnassiers qui peuplent les forêts⁵. Mais le phénomène est essentiellement urbain, ainsi que nous le confirme, parmi tant d'autres, le père Bouvet, en 1706 :

[...] on expose tous les jours un nombre incroyable d'enfans dans cette grande Ville [Pékin (*Beijing*)], qu'on laisse mourir impitoyablement dans les rues, [...]⁶.

Dans ces passages, le mot enfant(s) demeure indifférencié. S'agit-il de garçons ou de filles, victimes de cette pratique familiale ? Nul n'ignore que la distinction sexuelle existait *de facto* – elle perdurera du reste jusqu'au XX^e siècle. Elle n'a d'ailleurs pas échappé aux missionnaires jésuites. L'un d'entre eux, le père de Prémare⁷, suggère la création d'hôpitaux dans cinq ou six villes des plus grandes provinces de l'Empire. Il note à ce sujet :

[...] pour élever ces enfants exposés qu'on aurait empêché de mourir, et d'être séparés de Dieu pour toujours. [...] ces hôpitaux seraient principalement composés de filles; ce sont elles que les parens exposent plus volontiers, quand ils craignent de se voir surchargés d'enfans; ils en ont encore moins de pitié que des garçons, parce qu'ils croient qu'ils auront plus de peine à s'en défaire et à les mettre en état de gagner leur vie.

L'auteur va au bout de son explication économique, en particulier sous l'angle du travail. En effet, les fils, supposés plus résistants que leurs sœurs, travaillent dur et plus longtemps aux champs. Les jeunes femmes s'occupent de leur foyer, procréent et ont le devoir d'éduquer les enfants, activités jugées non directement productives. À la campagne, les garçons seront des paysans qui aideront leur famille; à la ville, des ouvriers (manouvriers, commerçants et autres) qui assureront les ressources de la maisonnée. Bref, en milieu rural ou urbain, les enfants sont une réserve de main-d'œuvre pour les familles pauvres. La surnatalité offre ainsi des garanties de survie aux parents privés de toute protection, de toute assurance. Ajoutons que les garçons sont, virtuellement, de futurs soldats, défenseurs du pays (population, territoire et biens). S'il naît trop de filles – perçues comme une charge par les Chinois miséreux – il paraît logique, dans ce contexte, qu'elles soient bien plus nombreuses à être exposées que les garçons. Une remarque démographique de Charles de

5. *Lettres édifiantes et curieuses*, *op. cit.*, tome XVI, lettre du révérend père Horta, jésuite italien, à Madame la comtesse de... (1766), p. 233.

6. *Idem*, tome XVIII, lettre du père Bouvet (en l'année 1706), p. 64.

7. *Idem*, tome XVI, lettre du 1^{er} novembre 1700 du père de Prémare au père Charles le Gobien, p. 365.

Montesquieu explique cette disproportion de filles, en confirmant les propos des jésuites :

Suivant les calculs que l'on fait en divers endroits de l'Europe, il y naît plus de garçons que de filles : au contraire, les relations de l'Asie et de l'Afrique nous disent qu'il y naît beaucoup plus de filles que de garçons⁸.

Une note de l'auteur précise que ces « relations de l'Asie » sont dues à Kempfer⁹. Ce dernier rapporte que la population de Méaco, ville du Japon, compte 223 573 femmes pour 182 072 hommes.

La dynastie mandchoue a publié le Code des Qing intitulé *Da Qing Luli*¹⁰. La Chine des Qing, étrangère au droit occidental, tolère ces pratiques qui scandalisent une conscience occidentale. Au regard d'un Européen – souvent chrétien – cet usage est criminel. C'est un forfait monstrueux qui mérite châtement. En Chine, l'exposition des enfants n'est pas tenue pour un délit, contrairement à ce qui se passe en France, à la même époque. Aucune poursuite pénale auprès de l'équivalent du « tribunal criminel » de l'Ancien Régime, ni par conséquent de peines (mort, galères ou emprisonnement) ne sont prévues par la loi chinoise. En un mot, cette pratique n'est pas criminalisée.

8. *De l'Esprit des lois* (édition posthume de 1757), livre XVI, chapitre IV : « De la polygamie, ses diverses circonstances », dans *Montesquieu, Œuvres complètes II*, édition établie et annotée par Roger Caillois, Paris, Éditions NRF-Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, p. 511.

9. Pierre Gascar, *Montesquieu*, Paris, Éditions Flammarion, collection « Grandes Biographies », 1989, p. 26-27. Notre choix bibliographique n'est pas arbitraire. Nous y apprenons, en effet, que Montesquieu, jeune homme, découvre par l'intermédiaire d'un étudiant chinois, Hoang-Ji, la civilisation de l'empire du Milieu, grâce aux lettres envoyées par les jésuites en mission en Chine depuis la Renaissance jusqu'en 1775, année de la suppression de l'Ordre en Chine. Plus tard, paraîtront les *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, éditées à Paris entre 1717 et 1774 par le père jésuite Jean-Baptiste du Halde (1674-1743) auxquels certains chapitres de *L'Esprit des lois* (1^{ère} édition Genève, 1748) font directement référence. Le père du Halde est également l'auteur de la *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* (Paris, Le Mercier, 1735, 4 vol. in folio), ouvrage aux multiples traductions qui exerça une forte influence sur l'Europe des Lumières.

Pour asseoir son raisonnement Charles de Montesquieu en appelle quelquefois aux relations ou aux récits de voyages des missionnaires jésuites, mais plus souvent au *Nouveau Voyage autour du Monde* de William Dampier (publié en 1691) ainsi qu'au *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrès de la Compagnie des Indes*, etc. Si les sources divergent, les faits demeurent.

10. Tsien Tche-Hao, *Le Droit chinois*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, collection « Que sais-je ? », n° 1988, 1982, p. 20-22.

Les jésuites expliquent ce « crime » par la raison, hors du moralisme dogmatique et de l'aveuglement des passions :

On reproche aux Chinois l'infanticide ou l'usage d'exposer leurs enfans. Cette affreuse coutume est effectivement tolérée à la Chine; mais le Gouvernement a tâché de remédier à un si grand mal : il a établi des Hôpitaux où l'on reçoit ces malheureuses victimes de la pauvreté ou du libertinage de leurs parens. Tous les jours, à une heure marquée, des voitures parcourent les différens quartiers des grandes Villes pour y recueillir les enfans abandonnés. S'ils vivent encore, on les fait élever; s'ils sont morts, on leur donne la sépulture aux frais du Gouvernement. Le luxe et la pauvreté, fille du luxe, sont la véritable cause de ce désordre affreux : ce n'est que dans les grandes Villes qu'il s'est introduit. Dans les Campagnes, dans tous les endroits un peu éloignés des Capitales de Province on n'expose pas les enfans vivans; il est même rare qu'on expose les enfans morts, et cela n'arrive que lorsque les parens sont absolument hors d'état de leur procurer la sépulture¹¹.

Certes, le préfacier allègue, mais sans complaisance, le vice stigmatisé dans la Bible. Ici « le luxe » et « le libertinage de leurs parens » sont à mettre en relation avec le péché; il est, selon l'auteur, une des causes de cet état. Ces enfans sont de « malheureuses victimes de la pauvreté »¹², elle-même fille du luxe, non celui que définit Saint-Lambert dans l'*Encyclopédie*, ou Montesquieu lui-même¹³, mais le « luxe » synonyme de luxure, fidèle à son étymologie (au sens figuré, *luxuria* signifie débauche).

Tout en imputant ces mœurs à la faiblesse humaine, elle-même due au péché originel qui avilit les hommes, les jésuites reconnaissent, à égale force,

11. Extrait de la préface aux *Lettres édifiantes et curieuses... Mémoires de la Chine*, *op. cit.*, tome XVI, p. 20-21. — Remarque : pour la lexicologie le mot « luxe » signifie « débauche ». Cependant l'ambiguïté demeure puisque déjà « le XVII^e siècle connaissait surtout le sens actuel de "somptuosité, faste" ». Cf. J. Dubois et R. Lagane, *Dictionnaire de la langue française classique*, Paris, Librairie classique Eugène Belin, 1960, p. 306.
12. L'article « Chine » de M. Masson de Morvilliers dans l'*Encyclopédie méthodique* (p. 427-435) confirme ici les propos des jésuites : « L'excessive population, & la difficulté de trouver toujours du travail, produit une multitude incroyable d'esclaves dans les deux sexes; c'est-à-dire, de personnes qui se vendent, en se réservant le droit de se racheter. Les familles aisées ont un grand nombre de ces domestiques volontairement vendus, quoiqu'il y en ait aussi qui se louent comme en Europe. Un père vend quelquefois son fils, sa femme, & se vend lui-même à vil prix. » (Cf. *Encyclopédie méthodique, ou par ordre de matières; par une société de gens de lettres, de savans et d'artistes*, Géographie, tome I, 2^e partie; Paris, chez Panckoucke, Libraire & Liège, chez Plomteux, Imprimeur des États, 1783, p. 432.)
13. *De l'Esprit des lois*, *op. cit.*, livre VII, chapitre I : « Du luxe » et chapitre VI : « Du luxe à la Chine », p. 332-334 & p. 338-340.

une vérité économique : les parents ne peuvent procurer à leurs enfants la sépulture que la dignité humaine exigerait.

Nous ne ferons pas nôtre cette explication de l'abandon des enfants en Chine par le luxe corrupteur des mœurs et de la morale; en revanche, nous nous attacherons à l'autre terme de l'alternative, à savoir la mise en perspective économique de ce phénomène social. Après avoir dressé un tableau réaliste des conditions de vie en Chine impériale (voir note 14), le père de Prémare résume, même si ce n'est pas son dessein premier, la position de la Compagnie de Jésus sur le sujet :

On sait que l'extrême misère porte à de terribles excès. Quand on est à la Chine, et qu'on commence à voir les choses par soi-même, on n'est pas surpris que les mères tuent, ou exposent plusieurs de leurs enfans; que les parens vendent leurs filles pour peu de chose; que les gens soient intéressés, et qu'il y ait un grand nombre de voleurs. On s'étonne plutôt qu'il n'arrive pas quelque chose de plus funeste encore, et que dans les temps de disette, qui ne sont pas ici trop rares, des millions d'âmes se voient périr par la faim, sans avoir recours aux dernières violences, dont on lit des exemples dans nos histoires d'Europe¹⁴.

Le préfacier en arrive logiquement à cette conclusion présentée sous la forme d'une vérité générale, par ailleurs fort discutable, elle-même expression d'un préjugé de l'époque :

Sur cet article, comme sur beaucoup d'autres, l'avantage de l'Europe sur la Chine, vient de ce que l'Europe est chrétienne, que la charité est plus industrieuse et plus vigilante que l'humanité, et que dans un Gouvernement chrétien les précautions contre le mal sont et doivent être plus efficaces que dans celui qui ne se conduit que par une horreur naturelle et toute humaine du crime¹⁵.

14. *Mémoire de la Chine, op. cit.*, tome XVI, p. 358-359. La suite des propos du père de Prémare n'est pas sans intérêt. Elle prévient les objections, toujours d'actualité, entretenues par la force des préjugés à l'égard de la veulerie des autochtones, voire les propos de Montesquieu lui-même (*cf. De l'Esprit des lois*, livre XIV, en particulier la fin du chapitre II et chapitre VI, p. 477 & p. 480). N'y reconnaissons-nous pas l'état actuel d'une partie du tiers monde : « Au reste on ne peut pas reprocher aux pauvres de la Chine, comme à la plupart de ceux d'Europe, leur fainéantise, et qu'ils pourraient gagner leur vie, s'ils voulaient travailler. Le travail et la peine de ces malheureux est au-dessus de tout ce qu'on peut croire. Un Chinois passera les jours à remuer la terre à force de bras; souvent il sera dans l'eau jusqu'aux genoux, et le soir il est heureux de manger une petite écuellée de riz, et de boire l'eau insipide dans laquelle on l'a fait cuire. Voilà tout son ordinaire. Avec cela plusieurs s'accoutument à souffrir, et si vous en ôtiez les désirs, qui sont si naturels aux misérables, l'innocence de leurs mœurs répondrait assez à leur pauvreté, et à la grandeur de leur travail » (p. 359-360).

15. *Mémoire de la Chine, op. cit.*, tome XVI, p. 22 (C.Q.F.D.).

La philosophie interroge les faits. Apologétique et dogmatique, elle perd sa liberté, versant parfois dans le fanatisme. Antireligieuse militante, elle devient polémique, oublieuse de l'objectivité. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter à l'article « Jésuite » de Denis Diderot dans l'*Encyclopédie*¹⁶. Et que dire des pamphlets et autres brûlots du baron d'Holbach ou du marquis de Sade ? Pour éviter ces extrêmes et le blâme de l'Occident, bref afin de comprendre l'abandon non répréhensible des enfants, nous suivons l'auteur de *L'Esprit des lois* au sein de sa théorie physique de la culture et de l'histoire.

Rappelons que le philosophe soumet l'effectivité aux interrogations de la raison. Son raisonnement sera d'autant plus adéquat à la réalité qu'il évitera les abstractions. La notion de *nature humaine*, entendue comme un invariant universel, étrangère aux degrés de latitude devient, du coup, une entité hypothétique. Confrontée à la « sociologie » de Montesquieu, elle apparaît comme un leurre méthodologique¹⁷.

Au siècle précédent, Bernard Varenius, auteur de la *Geographia generalis*, rejetait la géographie humaine vers l'histoire. Pour lui, la seule géographie ne pouvait être que générale. Elle comprend le versant scientifique de cette discipline : la géographie mathématique, la cartographie, la climatologie, l'hydrographie, la géodésie, la physique des continents, etc.

Charles de Montesquieu refuse l'exclusive de Varenius. Il lie géographie physique et géographie humaine, en termes plus modernes, il associe la géographie générale à la géographie régionale. Du coup, la synthèse élargit le

16. Cf. « Jésuite », dans *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres* (1751-1772) de Diderot et d'Alembert, tome III, Neufchâtel, Édition Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765. L'enseignement des jésuites suscite de virulentes critiques, cf. article « Collège » de d'Alembert dans l'*Encyclopédie* ou Lettre CXCIH d'Aaron Monceca à Isaac Onis, dans *Lettres juives* (1736-1737) du marquis d'Argens, etc. (Cf. *La Société française du XVIII^e siècle dans Les Lettres Juives du marquis d'Argens*, anthologie présentée par Isabelle et Jean-Louis Viissière, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1990, p. 148-154.)

17. La notion de « nature humaine » est un référent majeur au XVIII^e siècle, de Hume à Sade en passant par Rousseau. Voltaire, par exemple, n'écrit-il pas à propos de l'Inde et de la Chine, dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (Genève, 1756) : « En un mot, l'ancienne religion de l'Inde, et celle des lettrés à la Chine, sont les seules dans lesquelles les hommes n'aient point été barbares. Comment put-il arriver qu'ensuite ces mêmes hommes, qui se faisaient un crime d'égorger un animal, permissent que les femmes se brûlassent sur le corps de leurs maris, dans la vaine espérance de renaître dans des corps plus beaux et plus heureux ? c'est que le fanatisme et les contradictions sont l'apanage de la nature humaine » *op. cit.*, introduction et notes par Jacqueline Marchand, Paris, Éditions Sociales, 1975, p. 80-81).

champ des investigations puisque sa géographie extensive inclut désormais l'histoire et, par-delà la terminologie anachronique, la sociologie et la démographie.

Son œuvre majeure, *De l'Esprit des lois* (1748), précise le pouvoir déterminant de la géographie physique sur le politique, l'économie, la société, les mœurs, la géographie humaine, etc., c'est-à-dire sur la « géographie historique »¹⁸. Les hommes entretiennent, malgré eux, des rapports nécessaires avec leur milieu, autrement dit les conduites humaines comme les lois naturelles (l'instinct) dérivent de « la nature des choses ». Ces facteurs matériels conditionnent le tempérament humain. Parmi ces facteurs, Montesquieu insiste sur le climat qui détermine – en partie – les mœurs d'une société.

Pour illustrer son jugement, on peut penser à Canton (*Guangzhou*), l'un des plus fameux ports de l'Empire chinois. Situé au fond d'un golfe, en mer de Chine, « où verse la rivière Ta » (*sic*), à l'embouchure du Xi Jiang. Ce port maritime correspond aux données de la géographie physique de Montesquieu. Canton est la capitale de la douzième province de l'Empire, « Quan-ton » ou « Quang-Tung », selon la graphie de l'époque. Elle passe pour l'une des principales et plus riches de l'Empire et sa capitale pour la ville la plus imposante de Chine. On compte, en effet, à Canton un million d'habitants; c'est au XVIII^e siècle la ville la plus considérable du monde¹⁹.

L'exemple de Canton confirme les remarques démographiques de la géographie humaine de Montesquieu. Mieux, d'après le postulat de *L'Esprit des lois*, le climat doit physiquement conditionner la fécondité. Montesquieu entend le prouver en s'appuyant sur des passages des *Mémoires de la Chine* du père jésuite Jean-Baptiste du Halde²⁰, traitant des accouchements. Sous « le

18. Masson de Morvilliers définit le vaste domaine de la « géographie historique » dans son *Discours sur la géographie*, ouvrant la partie Géographie de l'*Encyclopédie méthodique*, tome I, *op. cit.*, 1783 : « La *Géographie historique* est celle qui, en indiquant un pays ou une ville, en présente les différentes révolutions, annonce par quels princes ces lieux ont été successivement gouvernés, parle du commerce qui s'y fait, de la religion qui y est établie, de leurs loix, des monuments anciens & modernes, des mœurs, de la population, de la température du climat, des productions, des sièges que les villes ont soutenues; elle indique les Conciles qui s'y sont tenus, les grands hommes qu'elles ont produits, les lieux où se sont données les batailles fameuses : la stature, la figure, la couleur & le caractère des habitans de tout pays lui appartiennent; elle fait connoître encore les animaux de toute espèce, soit qu'ils se retirent au fonds des forêts, qu'ils s'élèvent dans les airs, ou qu'ils se cachent dans les eaux » (p. IX).

19. Robert, « Quan-ton, ou Quang-Tung » (Canton), dans *Encyclopédie méthodique*, Géographie, tome II, 2^e volume, *op. cit.*, 1783, p. 710-711.

20. *De l'Esprit des lois*, *op. cit.*, livre XVI, chapitre IV, note d, p. 511. Sur la fécondité des femmes, cf. livre XVI, chapitre II, note a, p. 509.

physique du climat de l'Asie », en particulier du climat chaud de la Chine méridionale dont Canton fait partie, « les femmes sont nubiles, [...] à huit, neuf et dix ans ». Puisque, dans ces pays, la maturité sexuelle (la puberté précoce) et la procréation ne sont pas dissociables, elles enfantent très jeunes. Ce qui expliquerait le nombre élevé de nouveau-nés non désirés. La multitude d'enfants est un poids pour les parents. La misère n'est qu'un facteur aggravant. Abandonnés par eux, leur destin est la mort s'ils n'ont pas la chance d'être recueillis par des œuvres charitables. Le père Gaubil nous apprend qu'il existe même des quartiers de la ville où les Cantonais viennent se débarrasser de leur progéniture²¹. Les témoignages des missionnaires voyageurs consignés dans ces *Mémoires de la Chine* confirment, jusqu'à la lassitude, cette pratique tant à Nanning, port de Chine, qu'à Nankin (*Nanjing*), port fluvial sur le Yangzi Jiang et capitale de la province de « Kiang-Nam »... ou encore « à trois cents lieues » de là, à Pékin !

Dans l'extrait suivant, Montesquieu en appelle au régime alimentaire (la diététique) ainsi qu'aux fonctions du corps : la physiologie²², voire la sexologie : ne sommes-nous pas en présence d'une prémisse d'une théorie naturaliste de la procréation de l'homme ichthyophage et de la fécondité de la femme ?

Dans les ports de mer, où les hommes s'exposent à mille dangers, et vont mourir ou vivre dans des climats reculés, il y a moins d'hommes que de femmes; cependant on y voit plus d'enfants qu'ailleurs. Cela vient de la facilité de la subsistance. Peut-être même que les parties huileuses du poisson sont les plus propres à fournir cette matière qui sert à la génération. Ce serait une des causes de ce nombre infini de peuple qui est au Japon et à la Chine [pleine de ruisseaux], [...]»²³.

L'article « Chine » de Masson de Morvilliers semble plaider en faveur de la thèse de Montesquieu :

L'Océan lui-même est couvert de cités florissantes, & dont la population excède les villes les plus peuplées de l'Europe; [...]»²⁴.

21. *Lettres édifiantes et curieuses*, *op. cit.*, tome XIX, lettre du 4 novembre 1722 du père Gaubil, missionnaire de la Compagnie de Jésus, à Monseigneur de Nemon, archevêque de Toulouse; Toulouse, Édition Noël-Étienne & Auguste Gaude, 1811, p. 204-205.

22. Cf. la première partie de son *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*. Ce texte non publié, préparatoire à *De l'Esprit des lois*, décrit l'organisme humain (circulation du sang et nutrition, nerfs et réactions...) soumis à l'influence du climat. (Cf. Montesquieu, *Œuvres complètes II*, *op. cit.*, p. 39-52.)

23. *De l'Esprit des lois*, *op. cit.*, livre XXIII, chapitre XIII : « Des ports de mer », p. 690.

24. Masson de Morvilliers, « Chine », dans *Encyclopédie méthodique*, Géographie, tome I, 2^e partie, *op. cit.*, 1783, p. 428.

C'est bien l'étude des relations de l'homme à son milieu qui apporte une réponse – possible et intéressante – au problème de l'infanticide en Chine. Sa recherche causale prend toute sa mesure par la célèbre formulation de la théorie des climats. L'infanticide en Chine trouve son explication détaillée dans *De l'Esprit des lois* au livre VII, chapitre VI et son complément au livre XXIII, chapitre XVI.

Selon Montesquieu, les jésuites se limiteraient donc à une causalité superficielle (cause seconde) d'après laquelle l'indigence serait à l'origine de l'exposition des enfants principalement, nous l'avons dit, dans le milieu citadin.

Mais cette misère matérielle n'est qu'un épiphénomène au regard du « principe »²⁵ déterministe géographico-climatique de *L'Esprit des lois* (cause première). Bien que nombre de jésuites fussent géographes, leur réflexion anthropologique a négligé cette donnée essentielle pour notre philosophe²⁶.

Étranger aux présupposés humanistes des jésuites, par exemple, Montesquieu écrit objectivement, froidement – son analyse n'est ni conduite ni tempérée par de quelconques sentiments, la compassion du père de Prémare, ou la douceur et la charité du père de Fontaney...²⁷

À quoi bon engager, par des lois, à la propagation, lorsque la fécondité du climat donne assez de peuple ? Quelquefois le climat est plus favorable que le terrain; le peuple s'y multiplie, et les famines le détruisent : c'est le cas où se trouve la Chine. Aussi un père y vend-il ses filles, et expose-t-il ses enfants. Les mêmes causes opèrent au Tonquin les mêmes effets; [...]²⁸.

Ce passage résume la raison objective et concrète de cette pratique sociale, c'est-à-dire les causes physiques de la culture de l'Extrême-Orient chinois. Au fondement de cette « affreuse coutume », en deçà de l'économie et de l'histoire, jouent le climat et le terrain qui imprègnent les mentalités ou « l'Esprit » d'un peuple. Le surpeuplement, dû selon Montesquieu à « la

25. *Idem*, Préface (p. 229) et, par exemple, livre I, chapitre III : « Des lois positives », p. 238.

26. Jacques Gernet, *Chine et christianisme, action et réaction*, Paris, Éditions Gallimard NRF, collection « Bibliothèque des histoires », 1982 : « Montesquieu a été sans doute le premier en Occident à avoir une intuition aussi juste de l'esprit des mœurs chinoises. A la lecture des relations des missionnaires, il avait senti en effet la liaison, beaucoup plus intime qu'en Europe, des différents domaines de la réalité sociale » (p. 222 sq.).

27. *Lettres édifiantes et curieuses, Mémoires de la Chine*, *op. cit.*, tome XVI, lettre du 1^{er} novembre 1700 du père de Prémare au père le Gobien, p. 360 & tome XVII, lettre du 15 février 1704 du père de Fontaney, missionnaire de la Compagnie de Jésus à la Chine, au révérend père de la Chaise, de la même Compagnie, p. 171.

28. *De l'Esprit des lois*, *op. cit.*, livre XXIII, chapitre XVI : « Des vues du législateur sur la propagation de l'espèce », p. 693.

fécondité du climat », est reconnu par les historiens et les démographes. Mais ces derniers trouvent une autre raison.

En effet, sous l'empereur Kangxi (1661-1722), c'est la paix en Chine qui favorise l'accroissement de la population, pour atteindre cent seize millions d'habitants en 1710. En comparaison, au début du siècle, l'Europe tout entière comptait cent vingt millions d'âmes. Dans la relation de voyage du père de Prémare, nous apprenons, par exemple, que la ville de Canton est plus grande que Paris, et aussi peuplée²⁹.

Nous voyons que les « principes » de la méthode de Montesquieu ont fait avancer la compréhension des usages, ici celui de l'infanticide. Nous pouvons faire nôtre, pour un temps, le jugement enthousiaste de Friedrich Hegel

29. *Lettres édifiantes...*, *op. cit.*, tome XVI, lettre du 17 février 1699 du père de Prémare, missionnaire de la Compagnie de Jésus, au révérend père de la Chaise, de la même Compagnie, confesseur du roi, p. 334. Cf. lettre du même (note 7) écrite au père Charles le Gobien : « Mais je vous dirai seulement en passant une chose qui semblera d'abord un paradoxe, et qui n'est pourtant que la pure vérité. C'est que le plus riche et le plus florissant Empire du Monde est avec cela, dans un sens, le plus pauvre et le plus misérable de tous. La terre, quelque étendue et quelque fertile qu'elle soit, ne suffit pas pour nourrir ses habitants. Il faudrait quatre fois autant de Pays qu'il y en a pour les mettre à leur aise. Dans la seule ville de *Canton* il y a sans exagérer plus d'un million d'ames, et dans une grosse Bourgade, qui n'en est éloignée que de trois ou quatre lieues, il y a encore, dit-on, plus de monde qu'à *Canton* même. Qui peut donc compter les habitans de cette Province ? Mais que sera-ce de tout l'Empire, lequel est composé de quinze grandes Provinces presque toutes également peuplées ? A combien de millions cela doit-il monter ? Un tiers de ce Peuple infini s'estimerait heureux, s'il avait autant de riz qu'il en faudrait pour se bien nourrir » (p. 358-359).

Ces données démographiques des missions jésuites ont été confirmées ultérieurement par les historiens. On notera le scepticisme de Masson de Morvilliers, savoureux dans son entêtement, rédacteur de l'article « Chine » dans la nouvelle édition de l'*Encyclopédie* (*l'Encyclopédie méthodique*) à l'égard des témoignages concordants des voyageurs et des missionnaires, pourtant témoins oculaires et privilégiés des mœurs d'un pays : « [...] S'il m'était permis de dire ici mon opinion, en considérant que le midi de la Chine est aussi pressé d'hommes que le nord est dépeuplé, en examinant le nombre des plaines immenses qui ne sont presque point cultivées du côté de la Tartarie, en calculant de vastes déserts, des montagnes inaccessibles & désertes encore, & des forêts d'une étendue imposante, je croirois que la population de toute la Chine n'excede pas quatre-vingt millions. Je sais que nos missionnaires & quelques voyageurs anciens sont bien éloignés de ma manière de penser, mais j'ai plus d'une raison pour me défier des voyageurs & des missionnaires. Il semble que tous ces hommes-là aient moins cherché la vérité qu'ils n'ont écouté leur imagination, ou qu'ils n'ont cédé à leur passion pour le romanesque. Qu'on les lise attentivement, & l'on verra si j'ai si grand tort de les juger ainsi. » (*Cf. Géographie, op. cit.*, p. 429.)

exprimé dans la troisième partie de son article sur le droit naturel³⁰, à propos de l'œuvre de Charles de Montesquieu : il a le sens de la réalité éthique vivante qui (ré)concilie l'universel et le particulier, le tout et les parties. *De l'Esprit des lois* a le mérite – à la suite, notamment, de la lecture de la *Description* du père jésuite Jean-Baptiste du Halde – de lier raison (« Esprit »), histoire, géographie, société et caractère d'un peuple³¹. En termes hégéliens, Montesquieu délaisse la moralité (*Moralität*) et dépasse la catégorisation de l'entendement au profit de l'éthicité (*Sittlichkeit*) de la culture chinoise et de l'explication par la raison. Montesquieu a le mérite d'envisager les phénomènes sociaux sous l'angle de la totalité vivante; par suite, tout acte ou toute pratique s'inscrivent dans leur environnement naturel. Maintenant, si nous jugeons les apports de sa présociologie sous l'angle du hégélianisme, on peut légitimement déclarer qu'elle ouvre une voie vers l'universel concret.

En conséquence, l'exposition des fillettes, ou de garçonnets, doit, pour éviter le blâme, les jugements précipités ou les réductionnismes de toutes sortes³², être rapportée à la *Sittlichkeit* de la société chinoise en relation causale avec sa géographie physique et humaine.

Au plan épistémologique, la solution de la question de l'infanticide, d'après Montesquieu, suggère l'idée que la géographie ouvre l'épistémè des Lumières à une théorisation plus concrète des conduites sociales. Cette explication causaliste découvrira de nouveaux horizons parmi lesquels la constitution de sciences humaines à l'extrême fin du XVIII^e siècle³³ ou l'accélération du développement de celles qui existent – problématique historico-philosophique brillamment conceptualisée dans *Les Mots et les Choses* de Michel Foucault.

À l'explication par le « luxe » délétère qui caractériserait la nature humaine, universalité formelle donc abstraite, Montesquieu répond aux moralistes en remplaçant l'infanticide dans son milieu naturel. Cette explication *in*

30. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel* (1802), traduction et notes par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1972, p. 97-98.
31. À propos du rapprochement entre Charles de Montesquieu et Friedrich Hegel, voir Guy Planty-Bonjour, « L'esprit général d'une nation selon Montesquieu et le *Volksgeist* hégélien », dans *Hegel et le Siècle des lumières*, publié sous la direction de Jacques d'Hondt, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, principalement p. 7-16.
32. Parmi lesquels la seule prise en compte de la dimension socio-économique. Ne peut-on penser, au siècle suivant, à l'économisme de Friedrich Engels, ou encore à l'« historicisme » triomphant ?
33. Voir, également, Jean Copans & Jean Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1994.

situ tend à surmonter l'antinomie de l'universel et de l'histoire. Les singularités géographiques de l'empire du Milieu induisent tel type de comportement qui découle de « la nature des choses »; leur étude rend ainsi intelligible l'infanticide en Chine, au sein d'une nouvelle « géographie historique ».

De l'Esprit des lois en appelle souvent au déterminisme naturel. Or ce dernier n'échappe pas à la critique.

Faisons rapidement un saut dans l'histoire. La Constitution de la République populaire de Chine corrige le règne du fait en rompant avec la pérennité de l'Esprit du peuple chinois. Contre la loi naturelle, c'est-à-dire à l'encontre du déterminisme climatique entériné par la tradition, la loi positive sur le mariage du 1^{er} mai 1950 prévoit que l'homme soit âgé de vingt ans accomplis, et la femme de dix-huit – nous sommes loin des mariages prépubères combinés par les parents. Dorénavant ceux-ci ne pourront plus conclure de mariage(s) pour leur(s) enfant(s). Au demeurant, cette loi a certainement pour effet de limiter une natalité galopante.

Les parents, désormais légalement responsables, ont le devoir d'élever et d'éduquer leurs enfants. Ils ne peuvent ni les maltraiter, ni les abandonner, même s'il s'agit d'enfants naturels. Le père naturel, quant à lui, est tenu de veiller à la subsistance et à l'éducation de l'enfant, jusqu'à ce que ce dernier ait dix-huit ans révolus. À propos de l'infanticide, l'article 13 stipule :

Il leur est désormais strictement interdit de noyer les nouveau-nés, ou de commettre d'autres crimes similaires.

La loi modernise et occidentalise la société chinoise en criminalisant³⁴ la coutume de l'exposition des enfants. À travers la loi de 1950, c'est la volonté politique de Mao Zedong qui s'insurge contre les conceptions « féodales » de la société et, indirectement, contre le quasi fatalisme géographique de Charles de Montesquieu, si l'on radicalise sa thèse. Plus tard des mesures autoritaires de l'État socialiste seront prises contre la surpopulation, en contrôlant les naissances, afin d'échapper aux contraintes (?) de la géographie. Ici la législation tendra à corriger les tendances naturelles. Les facteurs culturels (droit, politique et économie) prennent le relais de l'état de fait.

Le mot célèbre de Hegel, « chacun est le fils de son temps », n'est pas une formule morte. Malgré les violentes attaques dont les jésuites furent la cible

34. Depuis juillet 1979, la Chine continentale dispose d'un Code pénal et d'un Code de procédure pénale qui concernent les infractions graves que le droit français qualifie de crimes et délits passibles de poursuites pénales devant les tribunaux. Les huit chapitres des « dispositions spécifiques » du Code pénal chinois énumèrent les huit grandes catégories d'infractions pénales dont la septième porte contre la famille et le mariage. Cf. Tsien Tche-Hao, *Le Droit chinois*, *op. cit.*, p. 112-115.

tout au long du XVIII^e siècle, ils baignent dans le rationalisme des Lumières. Les *Lettres édifiantes et curieuses* expliquent d'une façon tout aussi convaincante que rationnelle l'exposition des enfants au moyen du déterminisme social : le XIX^e siècle confirmera et approfondira la perspective économique, le XX^e siècle élargira l'horizon en s'intéressant, en plus, à la culture au détriment du déterminisme de la géographie physique, cher au baron.

En résumé, la postérité de la causalité économique et culturelle fragilise sa théorisation. Il n'est pas polémique de faire remarquer que la sociologie moderne butera contre ce déterminisme climato-géographique, jugé peu concluant. Et que dire des philosophies de l'histoire, en tête celle de Hegel, qui, après avoir souligné les mérites de Montesquieu, lui reprochent de ne pas s'être élevé à l'Idée la plus vivante³⁵.

Son essai de compréhension des phénomènes sociaux souffrirait certainement du monopole du déterminisme naturel qui éclaire les faits, si Montesquieu s'enfermait dans cet unique type d'explication. Il fermerait alors l'intelligence des phénomènes à d'autres interprétations possibles, tel le déterminisme de l'histoire et de l'économie soutenu par les jésuites ou, bien plus tard, l'explication du matérialisme historique.

Nous avons privilégié ce que certains pourraient appeler péjorativement le « géographisme » de Montesquieu, sans toutefois ignorer qu'il était conscient du jeu complexe et réciproque entre la culture et la nature. L'analyse de l'infanticide en Chine à l'époque des Lumières, éclairée par *De l'Esprit des lois*, bien loin de fermer unilatéralement la discussion sur les seuls facteurs matériels, l'ouvre aussi à l'esprit général de la société qui ne se réduit pas au seul conditionnement par le climat, mais inclut en lui la religion, les lois, les maximes de gouvernement, l'exemple des choses passées, les coutumes, les manières, le commerce, etc. Bref, l'« Esprit général », qui n'est pas seulement un agent passif, mais un agent actif, produit à son tour des comportements... Dans cette interaction nature/culture, il faudrait envisager le versant culturel, complément à notre étude sur l'infanticide³⁶.

Passons sous silence les pouvoirs séminaux des parties huileuses du poisson responsables du taux élevé de naissances... Un double reproche, à mon avis plus fondé, peut être adressé à l'interprétation de Montesquieu sous

35. G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 97 sq.

36. *De l'Esprit des lois*, *op. cit.*, livre VII, fin du chapitre VI et chapitre VII, p. 339-340. À cet endroit, Montesquieu insiste sur les causes économiques et politiques de l'exposition des enfants : l'excès de luxe et le parasitisme des cours impériales corrompues.

Dans le rapport *de jure/de facto*, sa théorie du physique du climat agissant sur les mœurs, c'est-à-dire la nécessité du fait se trouve parfois contrebalancée, voire

l'angle de la logique, au regard de l'histoire des sciences et de la philosophie. En effet, pour Karl Popper comme pour David Hume, l'induction demeure injustifiable :

- Que vaut la démonstration « expérimentale » de la théorie des climats, suite à l'expérience de Montesquieu sur une langue de mouton³⁷ ? Comment, à partir d'une description au microscope de l'anatomie de la langue de mouton gelée puis exposée à la température ambiante, peut-il en déduire le caractère d'un peuple suivant la latitude où il vit, sinon par une induction critiquable et par une généralisation outrancière ?
- Au plan philosophique, c'est la critique du principe de causalité exposée dans le *Traité de la nature humaine* de David Hume³⁸ qui défait, indirectement, la belle assurance de Montesquieu. Si le concept de causalité ne repose que sur l'observation habituelle de la même succession d'événements dans le temps, ici d'exemples, effets tirés de ses lectures qui induisent l'idée d'un principe unitaire d'intelligibilité du monde, alors on ne peut guère mieux parler que de probabilité. David Hume met à mal toutes les prétentions des Lumières à énoncer un ordre scientifique – universel et définitif – du monde. La réponse « sociologique » de Montesquieu est minée.

Université Paul Valéry
Montpellier, France

contredite, par la reconnaissance du droit naturel illustré, par exemple, au livre XV, chapitre V, par « De l'esclavage des nègres » (p. 494).

Enfin, dans ses éclaircissements sur *L'Esprit des lois*, Montesquieu explique la seconde partie d'une de ses propositions clefs : « Il y a de tels climats où le physique a une telle force que la morale n'y peut presque rien. » Il rétorque à ses détracteurs : « [...] et l'on peut dire que le livre de *L'Esprit des Lois* forme un triomphe perpétuel de la morale sur le climat, ou plutôt, en général, sur les causes physiques ». cf. *Réponses et explications données à la Faculté de Théologie*, dans *Montesquieu. Œuvres complètes II, op. cit.*, p. 1173-1174.

37. *De l'Esprit des lois, op. cit.*, livre XIV, chapitre II : « Combien les hommes sont différents dans les divers climats », p. 476-477.

Ses observations anatomiques s'inspirent certainement de la découverte de la circulation du sang dans les capillaires, au moyen du microscope, de l'anatomiste italien Marcello Malpighi (1627-1694). Il a apporté, notamment, des données précises sur la structure de la langue et de la peau (corpuscule du tact).

38. David Hume, *A Treatise of Human Nature. Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*, Book I : Of the Understanding (1739), Introduction by D. G. C. Macnabb, part III : « Of knowledge and probability », Glasgow, William Collins Sons & Co Ltd., and Fontana Library, 1962; 5^e impression september 1978, p. 115-230.

Le parvis du temple

Patrick Drevet

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027311ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027311ar>

[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

Drevet, P. (1995). Le parvis du temple. *Philosophiques*, 22 (1), 95–102.
<https://doi.org/10.7202/027311ar>

I N T E R V E N T I O N S

LE PARVIS DU TEMPLE

par

Patrick Drevet

I

Chacun porte en soi un artiste qui sommeille, plus ou moins. La curiosité qui pousse à s'ouvrir à l'une ou à l'autre des manifestations diverses de l'art est indissociable d'une pointe d'envie ou de regret, voire de jalousie. Une conviction intime assure que, dans d'autres conditions ou à la faveur d'autres conjonctures, on aurait pu cultiver cette fibre originale qui portait d'indistinctes promesses et que l'on sent toujours vibrer, encore qu'elle ait été négligée sous l'urgence d'autres tâches. On ne fréquente pas l'art sans porter au fond de soi une œuvre irréalisée dont le possible, quand on l'imagine, concurrence toutes celles qui le sont.

Cet état contradictoire qui, vis-à-vis de l'art, en rend d'autant plus avide que l'on s'en éprouve plus frustré, s'exacerbe aujourd'hui du fait de l'accessibilité extrême donnée aux œuvres par l'expansion proliférante des moyens de diffusion, lesquels tendent à suggérer leur confection à portée des capacités de tous. Il s'exacerbe aussi du fait de l'impossibilité où l'on se sent d'user de ces mêmes capacités parce que la haute technicité des postes dont on a suivi la filière a conduit à ce qu'on les y aliène.

Tout entier mobilisé dans un but qui n'est pas, intrinsèquement, l'expression de soi, sans doute prend-on conscience d'être ni plus ni moins qu'un esclave contraint à donner le meilleur de lui-même en vue d'un objectif qui lui apporte certes, en retour, les moyens d'assurer sa subsistance et son confort, mais qui, éloigné et échappant dans sa dimension d'enjeu collectif, l'a détourné de lui, a différé la réalisation d'un désir plus constitutif, a épuisé des facultés et des qualités qu'il n'est plus possible d'exploiter en vue d'une

valorisation d'un autre ordre que celui de la réussite professionnelle. L'art se présente *a contrario* comme le mode d'expression rêvé ou tout ce que l'on investit ne sert que l'accomplissement de soi. L'attrait exercé par toute discipline artistique relève d'un désir qui, frustré de la satisfaction donnée tant soit peu par une œuvre effective, s'assouvit par compensation dans la fréquentation des œuvres des autres.



Le succès des rétrospectives, l'affluence aux concerts, l'engouement pour les « salons du livre », la fréquentation croissante des musées, des bibliothèques, des festivals, tout cela ne va pas sans ambiguïté dans la mesure où, parallèlement, galeries et librairies sont désertes, salles de cinéma et de théâtre sont boudées, lieux de création et programmes à ambition culturelle perdurent seulement à coups de subventions. L'art semble n'être attractif qu'à proportion de la dimension spectaculaire de ses parades et, alors, lui-même sans doute est-il moins l'objet de la curiosité du public que le public lui-même tant, dans notre civilisation réputée individualiste et anticonformiste, la crainte de s'exclure en ne suivant pas les autres assujettit tout le monde.

Il conviendrait d'analyser ce phénomène et de ne pas s'en tenir à sa constatation, dont il est de bon ton de s'indigner. Il ne pourrait se produire si ne le déclençait un ressort profond. Le devoir que l'idéologie ambiante fait à tout citoyen de se cultiver ne deviendrait pas une sorte de chantage, avec menaces d'être déchu de son humanité et promis aux marécages de l'obscurantisme, voire de la bestialité, resterait lettre morte, comme nombre de préceptes opiniâtement ressassés par les encycliques pontificales sans qu'on voie aucun intégriste s'y conformer davantage sinon en apparence, s'il ne rani-mait quelque résolution ancienne, n'éveillait quelque terreur authentique, ne suscitait une amorce de honte et de remords.

Les conversions obtenues ne sont cependant guère plus profondes que la foi du charbonnier. Nos jubilés culturels, qui attirent les foules autant que la communion pascalle parce que l'on s'y dédouane de ses manquements de toute l'année, contribuent à donner à l'art une dimension exhibitionniste étrangère à sa nature. Ainsi en vient-on à montrer des tableaux qu'il devient impossible de voir à cause de l'affluence; à exposer des écrivains sinon comme des monstres du moins comme des êtres à part du fait qu'ils sont parvenus à exprimer la bizarrerie que constitue une solitude, sombres hiboux mettant en valeur les spécimens plus rares illuminés du nimbe que leur octroient les faveurs du tube cathodique; à attribuer à des individus élus sur des vertus certainement moins capricieuses que celle du Saint-Esprit le pouvoir de désigner ce qui est le meilleur; et à remplacer la commémoration des saints par celle

des muses en multipliant les journées, les semaines et les mois consacrés à telle ou telle discipline artistique.

Il n'y a là rien de gratuit ni d'innocent. L'empereur Auguste, qui excellait en matière de dictature, avait déjà par sa formule « *Panem et circenses* » indiqué le secret de la paix sociale, et nos démocrates ne laissent pas de s'y conformer s'ils ne la répètent pas. Les intentions politiques et économiques qui sous-tendent les manifestations culturelles vont hélas dans un sens opposé à celui de la culture, mais tout le monde y trouve son compte, à commencer par le public, conforté dans sa propension à l'idolâtrie qui est, somme toute, un confort et une excuse à la paresse.

Nous aimons à penser, en effet que nous n'atteindrons jamais ce que nous croyons la supériorité des élites. Nous nous bornons à effleurer le champ de leur regard : le fait d'en être remarqué suffit à inoculer une molécule de leur gloire. Le sentiment de notre médiocrité nous incite à vouloir que d'autres, grâce à leurs mérites propres ou par les caprices du sort, mènent une existence à la hauteur des ambitions que nous n'osons pas avoir pour nous-mêmes. Avec les artistes comme avec les stars du cinéma, les rois ou les reines auto-proclamés de la chanson, les champions sportifs, les leaders politiques, les héros de la finance, nous vivons par procuration les aventures et les triomphes dont nous ne nous sentons capables qu'en puissance. Nous leur confions la mission de tenir notre place sur la scène de l'Histoire, de nous défendre contre les forces d'anéantissement, de nous donner, bien sûr, l'image la plus avantageuse qui soit de notre espèce. Nous leur demandons d'incarner le rêve que nous n'avons pu réaliser faute d'avidité, de force, de chance, de ruse, de relations, de pouvoir. Nous les situons dans un monde que nous souhaitons mythique, ou à tout le moins privilégié. Nous les voulons hors de la proximité qui nous les montrerait ordinaires. Dès lors, ils peuplent d'étoiles le ciel de nos cerveaux, mais ce n'est plus que cette célébrité qui attire, comme le sont les moucherons par la lumière encore qu'en l'occurrence ce soit une lumière que nous avons nous-mêmes allumée.

L'idolâtrie maintient dans une timidité qui interdit l'approche de l'art. Les artistes vrais seraient les premiers à conseiller autant de candeur et de simplicité devant leurs ouvrages qu'ils en ont eux-mêmes face au monde. Il y a besoin d'une démythification de la culture pour l'aborder mais l'on a aujourd'hui plus de curiosité pour les artistes que pour les œuvres parce que l'on éprouve plus, sans doute, la vocation à l'art, et surtout à la légende qui s'y rattache, que le souci de culture, autrement dit : on aspire moins à se cultiver qu'on ne rêve de devenir « artiste ».

III

Dans un monde que ne structure plus l'imaginaire religieux et qui réduit les tâches à ce qu'elles sont, les gestes à des gestes, les aspirations à des aspirations, la matière à la matière et le vide au vide, le désir de transcendance n'en subsiste pas moins, qui oriente vers les productions qu'anime un élan inhérent à la sensibilité. L'idolâtrie fait le succès des manifestations culturelles mais témoigne aussi d'une insatisfaction foncière qui démontre que l'homme, selon le mot de Hölderlin, « est poète ou n'est pas ».

C'est peu dire que nous ne nous contentons pas d'une existence seulement matérielle ou sociale. Longtemps la littérature a été faite par des rentiers dont on pourrait s'étonner qu'ils aient préféré la gestion de leurs chimères à celle de leur fortune. La reconnaissance sociale que leur octroie leur savoir n'exempte pas non plus les professeurs d'un désir de reconnaissance plus universelle. De même, la réussite professionnelle ne suffira jamais à procurer un sentiment d'accomplissement, et peu de ceux qui se sont hissés jusqu'au vedettariat échappent à la tentation d'étendre leur renom au-delà de leur spécialité. Quant aux hommes politiques, même parvenus au faite du pouvoir...

Nous vivons en permanence sur un plan qui ne coïncide jamais avec celui des activités que nous sommes conduits à mener. Les œuvres d'art font miroiter cet autre territoire comme les réclames des agences de voyage pour des plages lointaines, virginales, paradisiaques. Il n'est pas question seulement de mélancolie. L'art attire comme un aliment qui contiendrait un élément indispensable à notre équilibre et à notre croissance. De façon plus précise, il nourrit en nous une part fondamentale, constitutive de notre être, à l'intersection du langage et du corps. Cette part n'appartient pas toute au langage : c'est précisément parce que l'organisation sociale n'est que langage qu'elle nous laisse frustrés; elle n'appartient pas purement au corps : elle n'est point repue par les satisfactions animales. Elle exige une rencontre de notre raison avec la matière comme c'est le cas précisément, dans l'expression artistique, parce que les idées ni les intentions n'y sont primordiales mais que des aspirations profondes y travaillent et y façonnent une matière.

Quelque perversi que soit l'aspect qu'il prenne, l'attrait pour l'art exprime un besoin irrépressible de proximité avec le monde, le tout du monde, par le moyen des sens, de tous les sens, ce qui inclut l'érotisme dont l'absence prive au contraire d'un ressort essentiel le désir qu'on peut avoir aussi pour les études ou les tâches de la vie active.

IV

Nous en venons à l'art un peu comme nous entrons dans l'avenir si nous en croyons Paul Valéry : à reculons. Nombre de cinéphiles ont contracté leur

passion lors de houleuses séances de Ciné-club au cours desquelles leur étaient passés des chefs-d'œuvre qu'ils trouvaient détestables. Beaucoup sont aujourd'hui des fervents de la peinture moderne qui tenaient l'œuvre de Picasso pour de la supercherie. A quels fidèles abonnés des saisons lyriques eut-il été possible de supporter le moindre air d'opéra dans leur enfance ? Et nous avons tous gardé de nos années scolaires le souvenir de textes soporifiques ou hermétiques dont des fragments reviennent nous hanter, lumineux tout à coup, ou illuminés de l'intelligence acquise par nos facultés et nos sens.

Qui pourrait prétendre avoir profité de tout ce que lui offraient les études ? Il est dans l'ordre des choses que nous restions vis-à-vis de l'art des amateurs. Plus nous avançons en âge, plus nous mesurons le temps que nous avons perdu, plus nous nous résignons aussi à ne jamais disposer du savoir, des méthodes et des outils nécessaires à l'appréhension de ce qui, avec le recul, nous apparaît essentiel et saurait maintenant donner plus de poids à notre pensée, plus d'acuité à notre perception, plus de sagacité à notre vision, plus d'économie à notre comportement, plus d'intensité à nos relations, plus de vie à notre vie, plus d'être à notre être.

La timidité avec laquelle nous approchons les ouvrages qui relèvent de l'art, quand elle ne nous en interdit pas carrément l'accès, vient du sentiment de ce retard, et la conviction qu'il est inexorable renforce la paresse que nous avons à reprendre un apprentissage qui demeure toujours possible. Sans doute est-ce aussi une façon d'expliquer que nous ne soyons pas devenus plus que ce que nous nous trouvons être, d'avouer que nous avons été infidèles au possible que nous portions en nous et qui reste, intrinsèquement, plus que ce que nous sommes. C'est conférer à l'art, à tort ou à raison, le statut d'archétype de l'accomplissement, avec tous les effets pervers que nous voyons en résulter dans la dimension idolâtre que peut revêtir la dévotion aux « génies ».

V

Il est clair que c'est en prenant conscience de sa bêtise que l'on devient intelligent. Recenser ses manques suppose une maîtrise que l'on approcherait vraiment si l'on avait tout appris, mais reconnaître ses limites prouve déjà une ouverture d'esprit qui rend disponible à tout. Depuis Socrate au moins, les savants et les sages n'ont cessé de le répéter au terme de leurs découvertes. Il ne faut donc pas s'étonner que la curiosité pour l'art donne l'impression de venir toujours un peu tard, et trop tard. L'école n'était pas le lieu pour la donner, ni même les études supérieures sans doute. Il suffit que celles-ci structurent les facultés, développent les capacités, inculquent des savoir-faire. Leur mission n'est atteinte, précisément, qu'à proportion de l'insatisfaction où elles laissent, de l'état d'avidité auquel elles conduisent, du désir qu'elles ont su agrandir. Les diplômés qu'elles distribuent enregistrent ou devraient

enregistrer seulement l'excellence du fonctionnement : ils signifient qu'une autonomie a été acquise, d'ordre technique plus qu'existential. L'épanouissement de notre « potentiel cognitif » ne nous donne rien à connaître ni à comprendre, c'est-à-dire rien que nous puissions prendre avec nous et au contact de quoi nous naissons enfin. Les études, mais aussi bien tout apprentissage, et les mœurs, et l'expérience, façonnent des vases, ils restent à remplir.

Éprouver de l'intérêt pour la culture suppose, en somme, que l'on soit déjà « cultivé », mais chercher à se cultiver davantage comme on l'a fait par ses études ne saurait aboutir qu'à perfectionner une machine qui tournerait à vide. En nous-mêmes nous ne pouvons exercer et rendre performantes que nos facultés, nos capacités, l'acuité de nos sens. Il est une pratique de la culture qui s'apparente à celle du culturisme, lequel consiste à développer les muscles sans autre but que leur développement, avec pour résultat de ne proposer que de répétitives planches d'anatomie. La culture ne saurait être elle-même son propre sens. Ce n'est pas amoindrir ses manques et reculer ses limites qu'accumuler indéfiniment des savoir-faire.

Si l'attrait pour l'art témoigne de l'œuvre en germe ou en latence que nous portons en nous, il confirme aussi bien une instruction achevée, une éducation aboutie. Il signifie que l'intégralité de la personne « fonctionne », avec l'entière liberté de comportement et de choix qui lui échoit. Ce qui n'est pas l'inconnu pour elle alors le devient, ou du moins prend un relief particulier, son existence l'alerte, ses formes suscitent l'envie d'une fréquentation plus éclairée, appelle à une connaissance approfondie.

On se tourne vers l'art parce qu'on se suffit tant soit peu à soi-même ou parce qu'on se sent tout au moins suffisamment suffisant pour n'avoir plus à entretenir le souci de soi et pour ressentir le besoin d'aller voir ailleurs. On naît à la curiosité quand il devient vain de ne penser qu'à soi. On prend goût à l'altérité quand les facultés épanouies disposent naturellement à l'accueil. Et l'on se tourne vers l'art parce qu'en son essence l'art est l'altérité. Ce n'est surtout pas soi qu'il y faut aller chercher. Ce qu'il nous dit sur nous-mêmes relève des médiations qu'il emploie pour se traduire. C'est probablement ce que Baudelaire exprimait dans sa définition : « Le Beau est le Bizarre ». Il y a une irréductibilité en chaque œuvre qui en constitue à la fois la valeur insigne et la séduction inouïe.

L'attrait de l'art pourrait se résumer au désir d'accéder à ce qui subjugué. Ou, selon une formule heureuse d'Edgar Morin à propos du discours amoureux : « posséder ce qui nous possède ». Nous pouvons d'abord, plus profondément, aspirer au désir d'être subjugué, c'est-à-dire souhaiter en nous une ouverture qui nous sorte de nous, revendiquer le besoin de ce dont nous n'avons pas besoin.

VI

Le parvis du Temple est encombré de génies qui ne sont point morts encore que leur socle est serré déjà dans la forêt de statues qui distraient d'y entrer. Parmi des sermonneurs qui brandissent leurs volumes, certains par leur faconde, leur habileté, leur charme physique se partagent la foule qui pour sa plus grosse part s'en tient alors à eux. Il ne manque pas non plus de vendeurs d'idées reçues exposant miroirs aux alouettes, poudre aux yeux, copies, pièges à gogos, chimères et autres oiseaux de fable. Des fidèles affluent sur des motivations douteuses. L'édifice lui-même, grandiose, brillant, présente plus de force attractive que ce au nom de quoi il a été bâti et qui est insaisissable.

Les productions artistiques encourent le risque d'attirer plus pour la gloire qui les entoure que pour la médiation qu'elles ont été et proposent. Nul n'est à l'abri de verser dans cette attitude qui a ses racines dans les siècles, qui nous a été transmise par l'éducation, qui s'appuie sur les valeurs de notre civilisation que le perfectionnement des outils médiatiques aujourd'hui exacerbe. Que la somme atteinte par *Les tournesols* de Van Gogh déclenche un intérêt unanime pour ce peintre, la réalisation de films inspirés de sa vie, l'organisation d'expositions de ses toiles, et des fantasmes de toutes sortes sur sa figure relève d'un frivole effet de mode plus que d'un sincère éveil à la peinture. Or tout artiste authentique n'est jamais qu'un artisan avant d'être le génie que l'on proclame pour des raisons qui ne tiennent pas à l'art mais à la psychologie des foules. Si tant est qu'on veuille assouvir sa soif d'art, un saine réflexe devrait être de ne pas prendre le flacon pour la boisson, autrement dit de faire fi de l'image sacrée et aveuglante qu'eux-mêmes ou leurs zéloteurs donnent des « phares », et alors même que, dans un élan tout romantique, certaines de nos gloires contemporaines flattées dans leur vanité sont les premières à se prendre pour ce qu'elles sont et s'isolent dans des attitudes de divinités.

L'attrait pour l'art manifeste chez les créateurs qui s'y adonnent comme chez les amateurs qui le « consomment » une attente qui ne saurait être comblée par aucune autre médiation, et cette attente signale au fond de chacun une vacance dont la nature recouvre l'acceptation que les théologiens donnent à l'état de *pêcheur*. Pêcheur est celui qui ne se suffit pas à lui-même, qui manque d'être pour éprouver, pour comprendre, pour atteindre les objectifs qu'il se fixe, pour *être*, parce qu'il demeure toujours en-deça, voire à l'opposé, des idées de Beauté, de Bonheur, d'Amitié, ou d'Amour pourtant inscrites en lui.

Se tourner vers l'art exprime la nécessité que l'on éprouve plus ou moins à son insu de traiter avec sa solitude, avec ses appétences secrètes, si secrètes qu'elles le sont à soi-même. C'est prendre en compte la part obscure, immémoriale, ou irréductible, que nous sommes astreints à laisser de côté dans les relations sociales, cette part inexprimée et inexprimable sur laquelle nous ne pouvons échanger même avec des proches, et à laquelle il nous faut

néanmoins consacrer du temps pour ne pas traîner avec nous un mécontentement indistinct, un dégoût inexplicable, une frustration handicapante, voire des symptômes de sclérose.

Ce nécessaire retour sur nous porte de façon paradoxale sur ce qui nous est autre. Ce que nous pouvons attendre de l'art et que nous y cherchons n'est pas ce que nous possédons déjà, cela ne saurait nous manquer. L'agacement ou l'envie dont ne se départ pas la satisfaction esthétique est bien souvent l'indication que nous sommes conquis et que nous aimons. Initiation de la jalousie : je ne posséderai jamais telle faculté, telle capacité, tel talent, pas plus que je ne possède telle figure, tel corps, telle couleur d'yeux ou de chevelure; mais je le possède en définitive plus que l'autre lui-même puisqu'il me l'offre comme jamais il ne pourra se l'offrir à lui-même.

L'art est le mode d'expression auquel tout le monde se sent peu ou prou appelé parce qu'il ne délaisse aucune des fibres qui nous constituent, intellectuelle comme sensuelle, sentimentale comme érotique. Il ne compartimente pas notre personne dont il sollicite au contraire la totalité. Pour autant, il n'est l'expression de rien, si ce n'est celle d'un manque et d'une tension : il est appel à créer, c'est-à-dire à imposer au monde des objets, des formes, des sons qui n'existent pas. Ces objets, ces formes, ces sons ne subsisteront pas : le monde de l'art est un champ de ruines. Et l'intérieur du Temple est vide. Il célèbre le désir de créer dont il est le moyen le plus propre à l'assouvir parce que tout ce que l'on y investit ne sert que ce désir.

Écrivain

Paris

La parole risquée

Patrick Drevet

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027312ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027312ar>

[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

Drevet, P. (1995). La parole risquée. *Philosophiques*, 22 (1), 103–115.
<https://doi.org/10.7202/027312ar>

LA PAROLE RISQUÉE

par
Patrick Drevet

I

Qui n'a pas au moins une fois reçu une sorte d'illumination en prononçant ou en entendant un mot qui, pour ne lui être pas inconnu et pouvant passer même pour ordinaire, lui a paru donner soudain, avec une acuité et une profondeur renversantes, toute sa dimension à son sens ? Mot enchâssé dans une expression qu'il avait répétée jusque là sans y penser; mot dont il n'avait jamais pesé le poids dans le vers d'un poème reste en sa mémoire depuis l'enfance; mot dans un titre qu'une fois lu le contenu de l'ouvrage qui le porte dote d'une force d'évocation immense; mot dont la place que l'écrivain lui a choisie exalte la signification jusqu'à lui donner le pouvoir d'un césame, le révèle clef des songes...

Il n'est pas besoin que ce mot soit rare. Je le connaissais et l'employais communément, je ne l'avais jamais éprouvé comme cela. Voici qu'il irradie, isolé, porteur à lui seul de l'univers, éclatant de signification et en même temps fascinant comme une énigme. Ce mot commun prend la résonance alarmante d'un nom propre. Je suis surpris par lui : il n'a pas seulement le sens que je pourrais trouver explicite dans le dictionnaire, il est épais, vivant, vibrant d'expérience, il plonge au cœur de son origine que je ne connais pas et il m'arrive avec tout le fleuve de significations qu'ont grossi un à un ceux qui l'ont employé avant moi, tel qu'en lui-même, avec l'éclat de l'évidence. Il n'était qu'un mot flou dans la pâte du langage : il s'est avancé jusqu'à moi et je me suis trouvé moi-même, à ce moment là, dans les dispositions requises pour le découvrir, détaché de la masse informe du vocabulaire, rayonnant de sa personnalité propre, comme s'il s'était fait chair. Il me place dans un rapport nouveau avec le monde encore qu'il indique que ce rapport qui me semble nouveau est précisément ce qui avait toujours été. Ce n'est pas au lexique qu'il me donne accès mais à l'humanité. Ce mot enfin « compris » m'implique dans ma sensibilité et dans mon histoire : il m'exprime d'une façon si violente que pour un peu j'en rougis.

Il semble que les auteurs anciens avaient beaucoup plus ordinairement que nous cette attention au pouvoir illuminant des mots, et un sens plus aigu des implications que leur profération est susceptible d'engendrer. Les lire plonge dans un âge où l'homme plus silencieux n'avancait dans ses phrases qu'à pas comptés, prenant le temps de choisir ses mots, de les soupeser, de les lâcher avec la réticence qu'inspire la conscience de la valeur de ce que l'on donne. Cela frappe encore chez les auteurs classiques : les discours des héros de *La Princesse de Clèves*, les périphrases de Chimène, les échappatoires de Célimène, les litotes de Bérénice ou de Phèdre alors qu'elles sont toujours mises en demeure d'avouer témoignent d'une terreur sacrée à l'endroit du langage. Le héros classique le sait : dès qu'il a prononcé le mot qui définit ce qu'il n'est pas encore tout en l'étant déjà, il ne peut plus s'en défendre. Créature de langage, il n'a pas les ressources du repentir ou de la rature, il ne lui est pas permis de gommer les mots qui le constituent à mesure qu'il les prononce, ils sont sa fatalité.

Il nous en reste quelque chose au croisement des mots et de la mort, à celui des mots et de l'amour. Nous évitons encore, comme les Grecs et les Latins, d'employer le mot « mort » pour évoquer la réalité qu'il désigne : nous disons *décéder* (*dacedere e vita*, descendre de la vie); nous disons passer, trépasser (*interire*, passer à travers); nous disons « n'être plus ». Mais d'où nous vient la crainte souvent insurmontable qui nous rend si difficile aussi la prononciation d'un « je t'aime » sinon de la conscience aiguë que nous avons alors du sens et de l'engagement que ce mot soudain représente ? Par lui nous ne traduisons pas ce qui est, nous ne représentons pas un état d'âme, nous ne certifions pas davantage : nous créons. Le mot nous verse dans un réel auquel, tout en l'imaginant, nous n'avions pas songé avant d'être sur le point de le prononcer. Nous nous rendons compte seulement de la situation, presque oppressante à force d'épaisseur et de réalité, dans laquelle il suffit que nous le proférions pour que nous soyons mis. Par ce mot qui, jusqu'alors, ne traduisait qu'une impression, une idée, le désir, nous ne sommes plus isolés sans doute mais nous touchons à une solitude et à une nudité qui nous rendent au plus haut point vulnérables. Nous ne dépendons plus uniquement de mots, d'images, de fantasmes, c'est-à-dire de nous-mêmes : nous nous exposons à la sanction du monde et à la réponse de l'autre auxquels échoit de réaliser ou non notre possible.

II

A chaque fois que, par une conjonction plus ou moins hasardeuse de conditions favorables, mesurant l'importance cruciale de la profération des mots sur le cours de notre existence, découvrant qu'ils détiennent avant nous le mystère de notre inscription dans le monde, nous prenons conscience non seulement de la valeur d'un mot mais encore de la profondeur et de l'étendue

du réel qu'il engage, nous quittons le domaine du langage et de la communication pour entrer dans celui de l'écriture et de l'être. Dans l'usage courant que nous avons de la parole, nous portons peu attention aux mots que nous employons. Que nous racontions, commentions, répondions, informions, manifestations, la primauté que nous accordons à la clarté et à l'efficacité de notre discours restreint d'abord le nombre de mots auxquels nous recourons et les assujettit ensuite à l'idée que nous leur imposons de transmettre. Aussi bien ne les considérons-nous pas séparément, en eux-mêmes, ne prenons-nous pas le temps d'observer le faisceau de significations dont chacun serait susceptible de rayonner, ne nous soucions-nous pas même de les lester du poids du réel qu'ils ont charge d'évoquer : l'important est la signification globale que leur enchaînement délivre, laquelle n'est pas forcément liée à eux de façon foncière, ne repose pas sur leur étymologie par exemple, ou leur morphologie; la preuve en est que, pour exprimer la même chose, nous aurions pu employer d'autres mots ou d'autres tournures, que nous avons pris ceux qui nous arrivaient sur la langue comme ils venaient, c'est-à-dire dictés par le contexte, par l'air du temps, voire par nos interlocuteurs et leur milieu. Au fond, nous n'avons pas parlé, c'est le langage qui a trouvé en nous une médiation pour jouer et circuler, ce sont les mots qui ont usé de nous pour retentir, tenant aussi peu compte de notre individualité que nous n'avons tenu compte de la spécificité de chacun d'eux.

Le propre de l'écriture est d'isoler les mots les uns des autres et d'en proposer une expérience qui n'est plus celle du discours, des concepts, des idées, du verbe, mais celle du signe, du symbole, de la parole. Encore qu'un texte soit pour une bonne part la transcription d'un discours qui pourrait être tenu oralement et obéisse par conséquent aux lois du langage, il dispose les mots de telle sorte qu'il y a toujours la possibilité de s'arrêter sur eux ou d'y revenir, de les examiner, de les interroger, d'être alerté par leur configuration orthographique ou phonétique qui a sa répercussion sur d'autres facultés en nous que celle de l'intelligence et nous donne de les appréhender, même si ce l'est de façon furtive et inexprimable, dans une autre dimension que celle de leur message abstrait.

Ceci ne s'inscrit certes pas dans la direction donnée à la littérature que l'on écrit et que l'on lit de plus en plus comme un enregistrement, à laquelle on demande de se démarquer le moins possible du parler contemporain, que l'on souhaite transparente, alerte, déliée, où l'on recommande d'effacer ce qui rappellerait précisément la progression tremblante et les stations méditatives de l'écriture. Il en résulte des ouvrages d'une uniformité de style, et partant d'inspiration, de contenu même, où l'habileté de l'auteur, voire le talent qui est vanté en lui, se mesure à la conformité du tableau qu'il dresse de la société, à son rendu des comportements, sentiments et aspirations qu'il est convenu de tenir pour les nôtres, ou encore à la docilité de son imagination à se couler

dans la mouvance, dans les stéréotypes et dans les procédés des modèles littéraires en vogue. Le mot, en l'occurrence, n'a pas valeur par rapport à sa propre histoire ni à sa capacité possible de surprendre, d'ouvrir sur l'inouï, d'apporter un sens comme venu d'ailleurs, d'alarmer sur la présence qui le traça et sur les raisons pour lesquelles elle le fit, de susciter une rencontre; il n'est qu'un référent renvoyant le lecteur à ce qu'il est entendu qu'il est et à l'idéologie ambiante.

Écrire, pourtant, c'est se mettre en situation d'être arrêté par les mots, soit en s'apercevant qu'aucun ne correspond exactement à la forme musicale et significative qui lui préexiste en nous, soit en « tombant », en cours de recherche, sur une « perle » qui nous éblouit, un vocable dont la physionomie stimule notre imagination jusqu'au vertige, un terme qui à lui seul est tout un livre. Écrire, c'est se détacher du langage, ou le détacher de nous, pour le considérer comme un des éléments du monde au même titre que l'eau des rivières, les fleurs des champs, le sable des déserts et des plages. Un élément du monde qui dit le monde et nous-mêmes un peu à la façon dont le fracas des eaux dit les rochers qu'elles dévalent, dont le vent dit les branches qu'il secoue, dont les senteurs disent des choses l'invisible substance qui les déploie, dont la lumière dit les formes sur lesquelles elle s'appuie pour établir ses volumes. Des lors les mots, éléments de cet élément, variables selon les climats, les accidents, les Histoires, les corps, les gorges, ne sont pas appelés à former le plus lisse des miroirs ou à installer un artificiel jeu de reflets, ils sont les terminaisons extrêmes de racines qui remontent jusqu'à la nuit des Temps. Écrire, c'est jouer sur ces extrémités sensibles comme des cordes ou comme les touches d'un clavier d'orgue. C'est apprendre, et savoir, tels les personnages des œuvres classiques, que chaque mot employé engage le destin de celui qui l'emploie de la même manière que le peintre sait que chaque coup de pinceau sur une toile engage avec son geste tout son être.

III

Même à l'oral, le langage présente une dimension sensuelle la plupart du temps oubliée ou négligée mais qui, lui étant inhérente, n'en persiste pas moins. Il suffit d'un lapsus, d'un défaut de prononciation, de la parabole hardie que dessinent certaines intonations, de la vigueur que le souffle particulier donne à une tournure, d'une syllabe déformée par le timbre d'une voix ou les fibres d'une sensibilité singulière pour appréhender le langage sous l'angle de la médiation révélatrice qu'il est aussi, *a contrario* en quelque sorte, par l'empreinte que sur lui laisse la personnalité irréductible du parleur. Autant que les émotions sur son visage, dans ses gestes, dans sa chair, le langage suscite la mélodie de sa peau, de ses cordes, de ses fibres; il prend dans sa voix un accent qui exprime la texture de ses muscles, la résonance de ses viscères, les arcanes de l'être animal et tangible. Sa voix est comme une vapeur qui

exhale plus que son souffle et jusqu'aux sillons de son épiderme, jusqu'à la substance de ses cellules. Sans doute le sens des mots et le souci de leur en donner un sont-ils essentiels dans la mesure où sans eux il n'y aurait pas de ton, ni de timbre, ni de voix, mais, dans l'écriture, c'est ce ton, et ce timbre et cette voix qui, paradoxalement puisqu'on ne les y entend pas, deviennent essentiels, ce qui définit un écrivain tenant moins au contenu du texte qu'il écrit qu'à la manière dont il s'interroge, à l'attitude qu'il prend vis-à-vis du langage et pour embrasser le monde, au trajet enveloppant ou direct de son regard, à la disposition dont se contractent où se déploient ses traits, aux gestes du personnage qu'on devine sous le texte et qu'on ne trouverait peut-être pas en le voyant et en l'écoutant. Lui-même se guide sur l'alerte tout intuitive que constituent les réactions de son corps : il sait qu'il « s'atteint » lorsqu'il peut imposer au langage un tempo qu'il sait correspondant au rythme distinctif de son métabolisme, de même qu'il doit aux leçons mystérieuses de son oreille interne le choix des phonèmes qu'il retient, leur disposition dans la phrase, les harmoniques qu'il en tire. Le phrase d'un écrivain suppose que la seule place d'un adjectif dépend du rythme de sa respiration. Ce qui fait le prix de son œuvre est attaché aux précipitations et aux ondulations singulières de son rythme, chez l'un au caractère âpre de bouche pâteuse, chez un autre à la douceur de son murmure, chez un autre encore aux accents étincelants d'une aria, chez chacun à tout ce qui est traces inscrites de son corps et fait qu'un texte est geste, danse, chant. En somme, sur le papier sensible, l'instantané d'une présence sans laquelle l'écriture ne serait que de la typographie.

La critique scolaire et universitaire nous entraîne à une lecture biographique, psychologique ou idéologique plus qu'à une approche existentielle de la littérature. C'est à la perception de l'universel qu'elle prépare, non à une rencontre avec l'unique, le limité, le prochain, en quoi consistent pourtant la chance et le plaisir de la lecture. La critique vise à la compréhension de l'espèce humaine et de l'art, non à l'apprentissage de la lecture et au développement des facultés de finesse, de perspicacité et d'empathie qui permettraient, au fil d'un texte, de « balayer » les multiples registres sur lesquels l'écrivain joue simultanément. Sans doute suffit-il de lire un paragraphe d'un auteur pour le reconnaître, surtout quand il s'agit d'un Péguy, d'un Proust, d'un Claudel, d'un Céline, ou même d'un San Antonio. Cela implique que la totalité d'un écrivain est d'emblée perceptible, mais un texte en appelle à une adhésion toujours plus intime qui exige une perception à la fois plus étendue et plus aiguë : ce sont jusqu'aux déplacements du regard, aux mouvements du corps, aux élans et aux pauses du désir, aux vibrations de la sensibilité, à la nature unique de l'être, à la proximité de sa présence que, par la médiation de la fiction, un écrivain offre de remonter en lui.

IV

Il est temps de passer à un exercice pratique. Voici cinq textes extraits d'œuvres à ce point reconnues qu'ils ont été proposés comme sujets de commentaire composé au baccalauréat. Ils ont pour point commun d'évoquer un paysage. Ils expriment la vision que chacun de leurs auteurs a de la nature et le rapport qu'ils entretiennent avec elle. L'expérience eut été plus concluante si, comme dans les pastiches, ces cinq auteurs avaient pris le même coin de nature pour objet de description, mais cet objet, on va le voir, vaut moins pour lui-même que pour la matière qu'il offre à chacun pour, au même titre que les mots, déployer sa propre nature.

Les rives du lac de Biemme sont plus sauvages et romantiques que celles du lac de Genève parce que les rochers et les bois y bordent l'eau de plus près, mais elles ne sont pas moins riantes. S'il y a moins de cultures de champs et de vignes, moins de villes et de maison, il y a aussi plus de verdure naturelle, plus de prairies, d'asiles ombragés, de bocages des contrastes plus fréquents et des accidents plus rapprochés. Comme il n'y a pas sur ces heureux bords de grandes routes commodes pour les voitures, le pays est peu fréquenté par les voyageurs; mais il est intéressant pour les contemplatifs solitaires qui aiment à s'enivrer à loisir des charmes de la nature, et à se recueillir dans un silence que ne trouble aucun autre bruit que le cri des aigles, le ramage entrecoupé de quelques oiseaux, et le roulement des torrents qui tombent de la montagne. Ce beau bassin d'une forme presque ronde enferme dans son milieu deux petites îles, l'une habitée et cultivée, d'environ un demi lieu de tour, l'autre plus petite déserte et en friche et qui sera détruite à la fin par les transports de la terre qu'on en ôte sans cesse pour réparer les dégâts que les vagues et les orages font à la grande. C'est ainsi que la substance du faible est toujours employée au profit du puissant.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, 5^e promenade.

Au milieu de ces collines aux formes admirables et se précipitant vers le lac par des pentes si singulières, je puis garder toutes les illusions des descriptions du Tasse et de l'Arioste. Tout est noble et tendre, tout parle d'amour, rien ne rappelle les laideurs de la civilisation. Les villages situés à mi-côte sont cachés par de grands arbres, et au-dessus des sommets des arbres s'élève l'architecture charmante de leurs jolis clochers. Si quelque petit champ de cinquante pas de large vient interrompre de temps à autre les bouquets de châtaigniers et de cerisiers sauvages, l'œil satisfait y voit croître des plantes plus vigoureuses et plus heureuses là qu'ailleurs. Par-delà ces collines, dont le faite offre des ermitages qu'on voudrait tous habiter, l'œil étonné aperçoit les pics des Alpes, toujours couverts de neige, et leur austérité sévère lui rappelle des malheurs de la vie ce qu'il en faut pour accroître la volupté présente. L'imagination est touchée par le son lointain de la cloche de quelque petit village caché sous les arbres : ses sons portés par les eaux qui les adoucissent prennent une teinte de douce mélancolie et de résignation, et semblent dire à l'homme : La vie s'enfuit, ne te montre donc point si difficile envers le bonheur qui se présente, hâte-toi de jouir. Le langage de ces lieux ravissants et qui n'ont point de pareils au monde, rendit à la comtesse son cœur de seize ans.

STENDHAL, *La Chartreuse de Parme*.

A Saint-Étienne, nous avons pris le train qui longe la Loire.

J'ai toujours aimé les rivières !

De mes souvenirs de jadis, j'ai gardé par-dessus tout le souvenir de la Loire bleue ! Je regardais là-dedans se briser le soleil; l'écume qui bouillonnait autour des semblants d'écueil avait des blancheurs de dentelle qui frissonne au vent. Elle avait été mon luxe, cette rivière, et j'avais pêché des coquillages dans le sable fin de ses rives, avec l'émotion d'un chercheur d'or.

Elle roule mon cœur dans son flot clair.

Tout à coup, les bords se débrident comme une plaie.

C'est qu'il a fallu déchirer et casser à coups de pioche et à coups de mine les rochers qui barraient la route de la locomotive.

De chaque côté du fleuve, on dirait que l'on a livré des batailles. La terre glaise est rouge, les plantes qui n'ont pas été tuées sont tristes la végétation semble avoir été fusillée ou meurtrie par le canon.

Cette poésie sombre sait, elle aussi, me remuer et m'émouvoir. Je me rappelle que toutes mes promenades d'enfant par les champs et les bois aboutissaient à des spectacles de cette couleur violente. Pour être complète et profonde mon émotion avait besoin de retrouver ces cicatrices de la nature.

Ma vie a été labourée et mâchée par le malheur comme cet ourlet de terre griffée et saignante.

Ah ! je sens que je suis bien un morceau de toi, un éclat de tes rochers, pays pauvre qui embaume les fleurs et la poudre, terre de vignes et de volcans !

Jules VALLÈS, *Le Bachelier*.

A la première haleine de la forêt, mon cœur se gonfle. Un ancien moi-même se dresse, tressaille d'une triste allégresse, pointe les oreilles, avec des narines ouvertes pour boire le parfum.

Le vent se meurt sous les allées couvertes, où l'air se balance à peine, lourd, musqué... Une vague molle de parfum guide les pas vers la fraise sauvage, ronde comme une perle, qui mûrit ici en secret, noircit, tremble et tombe, dissoute lentement en suave nourriture framboisée dont l'arôme se mêle à celui d'un chevrefeuille verdâtre, poissé de miel, à celui d'une ronde de champignons blancs... Ils sont nés de cette nuit, et soulèvent de leurs têtes le tapis craquant de feuilles et de brindilles... Ils sont d'un blanc fragile et mat de gant neuf, emperlés, moites comme un nez d'agneau; ils embaument la truffe fraîche et la tubéreuse.

Sous la futaie centenaire, la verte obscurité solennelle ignore le soleil et les oiseaux. L'ombre impérieuse des chênes et des frênes a banni du sol l'herbe, la fleur, la mousse et jusqu'à l'insecte. Un écho nous suit, inquiétant, qui double le rythme de nos pas... On regrette le ramier, la mésange; on désire le bond roux d'un écureuil ou le lumineux petit derrière des lapins... Ici la forêt, ennemie de l'homme, l'écrase.

Tout près de ma joue, collé au tronc de l'orme où je m'adosse, dort un beau papillon crépusculaire dont je sais le nom : lykénée... Clos, allongé en forme de feuille, il attend son heure. Ce soir, au soleil couché, demain, à

l'aube trempée, il ouvrira ses lourdes ailes bigarrées de fauve, de gris et de noir. Il s'épanouira comme une danseuse tournoyante montrant deux autres ailes plus courtes, éclatantes, d'un rouge de cerise mûre, barrées de velours noir; – dessous voyants, juponage de fête et de nuit qu'un manteau neutre, durant le jour, dissimule...

COLETTE, *Les Vrilles de la vigne*.

Que d'heures passées à écraser les absinthes, à caresser les ruines, à tenter d'accorder ma respiration aux soupirs tumultueux du monde ! Enfoncé parmi les odeurs sauvages et les concerts d'insectes somnolents, j'ouvre les yeux et mon cœur à la grandeur insoutenable de ce ciel gorgé de chaleur. Ce n'est pas si facile de devenir ce qu'on est, de retrouver sa mesure profonde. Mais à regarder l'échine solide du Chenoua, mon cœur se calmait d'une étrange certitude. J'apprenais à respirer, je m'intégrais et je m'accomplissais. Je gravissais l'un après l'autre des côteaux dont chacun me réservait une récompense, comme ce temple dont les colonnes mesurent la course du soleil et d'où l'on voit le village entier, ses murs blancs et roses et ses vérandas vertes. Comme aussi cette basilique sur la colline Est : elle a gardé ses murs et dans un grand rayon autour d'elle s'alignent des sarcophages exhumés pour la plupart à peine issus de la terre dont ils participent encore. Ils ont contenu des morts; pour le moment il y pousse des sauges et des ravenelles. La basilique Sainte-Salsa est chrétienne, mais chaque fois qu'on regarde par une ouverture c'est la mélodie du monde qui parvient jusqu'à nous : côteaux plantés de pins et de cyprès, ou bien la mer qui roule ses chiens blancs à une vingtaine de mètres. La colline qui supporte Sainte-Salsa est plate à son sommet et le vent souffle plus largement à travers les portiques. Sous le soleil du matin, un grand bonheur se balance dans l'espace.

Albert CAMUS, *Noces*.

Les affinités et les différences sensibles entre ces cinq auteurs s'expliquent peu par la diversité des paysages qu'ils décrivent, encore qu'ils soient significatifs; elles ne sont pas à chercher non plus, de façon spécifique, dans les contextes historiques où ils s'inscrivent, encore que ces contextes ne manquent pas de déterminer une part du vocabulaire, de la syntaxe et, partant, de la vision. A peu de choses près on retrouve les mêmes éléments dans la matière dont ils usent : l'eau, la verdure, les sons, la lumière, la solitude; et si, d'un texte à l'autre, les mots ne sont pas les mêmes, ils appartiennent aux mêmes registres, jusqu'à ce recours, en chacun, à des noms propres.

C'est à des particularités plus constitutives que se rattachent les différences, aux attitudes symptomatiques vis-à-vis du langage, aux énergies singulières dont ces attitudes elles-mêmes témoignent, aux natures des sensibilités qui président au choix des mots mais surtout à la manière d'en susciter la morphologie évocatrice par leur emplacement dans la phrase, par leurs rapprochements ou leurs écarts. Point n'est besoin d'entrer dans des considérations stylistiques très précises pour repérer que l'ordonnement des mots

est déterminé par l'ordonnement de la description elle-même, qui suit le trajet du regard, lequel n'est pas tant celui des yeux (aucun de ces paysages n'est peint d'après nature, tous sont reconstruits par l'écriture) que celui d'une sensibilité distinctive.

Rousseau, Camus, Colette abordent le motif par la périphérie et s'acheminent en son centre par les contours en un mouvement englobant, en un soigneux travail d'approche, soucieux d'atteindre au secret de la séduction que produisent sur eux les apparences et de s'y identifier ou de s'y fondre : la petite île au centre du lac de Biemme, le lykénée au plus sombre de la forêt, le sommet de la colline où vibrent les soupirs tumultueux du monde. Stendhal explore un canton idéal, né de souvenirs littéraires et construit au fond de lui comme l'image d'un paradis : son écriture rapide procède par à-plats désinvoltes qui suffisent à évoquer un cadre que des touches ensuite, distribuées de bas en haut et du centre vers les lointains, complètent. Quant à Jules Vallès, son évocation procède, à l'instar de l'eau de la Loire qui se fracasse contre les pierres et du choix de mots courts, de préférence monosyllabiques, par diffraction, par jaillissements éruptifs, par éclats qui s'irisent, qu'ils concernent l'objet décrit, des souvenirs fulgurants, ou des déchirures de l'être.

D'autres points de vue révéleront d'autres composantes et regrouperont les auteurs de façon différente : Chez Rousseau et Stendhal, le paysage incarne un rêve de retraite, de recès, d'abri; il s'approprie les qualités traditionnellement attribuées à la mère, il en reproduit les formes et le giron, il est lié à l'enfance; la sagesse énigmatique que lui suppose sa sérénité inspire à l'écrivain, incidemment, quelques notations d'ordre moral. La description de Camus en comporte aussi, qui semblent lui être dictées par l'édifiante disparité entre la toute puissance du réel impassible et la vanité des ambitions humaines, sur quoi insiste l'ensemble de son évocation; la nature ne lui est pas refuge mais divinité suprême, détentrice de la seule vérité qui compte, et l'homme vient la consulter comme un oracle. Vallès et Colette pour leur part s'y enfoncent, s'y ressourcent, y retrouvent le visage perdu de leur être comme en un miroir, l'un en se rappelant, à la vue de la terre bouleversée de sa patrie, sa propre nature, sauvage, farouche, domptée à force de volonté et d'assujettissements, l'autre en s'y perdant comme dans les couches les plus enfouies de la conscience, au milieu de ses désirs les plus immémoriaux, avant d'y atteindre la certitude de ce qu'elle est et de ce à quoi elle est promise.

La prose de cette dernière est la plus sensuelle, elle tend à se rapprocher des ondulations voluptueuses et voraces d'un félin, elle feutre les sonorités, amatit les éclats, fait sourdre des mots ces senteurs et ces saveurs qu'ils sont le moins propres à traduire. Rousseau n'en est pas si éloigné quoique la sensualité chez lui soit moins pénétrante et se borne à l'ouverture des sens; son écriture n'en cherche pas moins l'enveloppement et les stimuli berceurs de

la caresse. Le style de Camus est sous-tendu par le ressort d'un questionnement d'ordre spirituel qui le retient d'adhérer tout à fait à son objet mais on le sent près de délaïsser les concepts au profit de termes plus concrets, plus proches de la matière et du frémissement des choses, sous la pulsion d'un désir qui porte l'auteur à une rencontre physique, à la nudité, à l'étreinte. L'écriture éclatée de Vallès approche la brutalité et la violence de la matière en train de prendre forme à coups de pioche et d'explosions; c'est un chaos qui s'ordonne, une gerbe dont les jets se figent en une irradiation qui a la cohérence à la fois arbitraire et rigoureuse des cristaux. L'évocation de Stendhal a la légèreté de sa plume empressée; ses mots puisés dans le langage courant dressent un paysage d'estampe dont la force évocatrice tient à l'économie des traits utilisés; il est parmi les cinq auteurs l'écrivain le moins soucieux d'écriture, le plus rebelle à la rature, il ne peut écrire que sous l'urgence, il ne s'y passionne que dans le feu de l'action.

Ces textes recréent des paysages que nous n'aurons jamais la possibilité de voir autrement qu'en les lisant. Ils arpentent des territoires qui sont ceux de la solitude. Ils racontent des singularités qui aspirent à plus de singularité encore. Ils explorent ce qui ne pourra jamais être pour nous que des possibles. Ils ne parlent pas du monde, ni de nous. Ils posent sur ce qui leur reste de l'autre un regard qui demeure le leur, et c'est dans ce face à face tendant sans fin à se résoudre en étreinte que le lecteur a quelque chance de sentir une parenté avec la situation où lui-même se trouve, solitaire face au monde solitaire.

V

L'écriture condamne à n'employer aucun mot qui ne soit « parole », c'est-à-dire qui non seulement corresponde à un signifié mais qui porte en soi une énergie, un élan, une histoire, un regard, une sensibilité. Dire n'est pas uniquement l'objet de l'écriture créatrice et ne suffit pas, en tout cas, à réaliser une œuvre. Aussi bien l'écriture n'est-elle pas à proprement parler une vocation, un destin. On ne naît pas écrivain. Qui le devient possède au départ des données semblables à celles de tout un chacun et pas propres davantage à l'orienter vers l'écriture. Si celle-ci se propose à lui comme la médiation la mieux à même de répondre à son désir de créer, elle ne correspond pas forcément le mieux aux moyens dont il dispose, mais il ne devient écrivain, en tout état de cause, qu'au fur et à mesure qu'en la pratiquant il découvre l'écriture, la considère pour elle-même, en use comme d'une matière.

Ce qui rend un texte irremplaçable ne relève pas de son signifié, ni même des intentions de son auteur. Ce signifié et ces intentions constituent également le fonds commun de toute vie humaine. Quoi de plus partagé que les émotions, les impressions, les sentiments, les appétits, les passions, les

angoisses, les douleurs, les cruautés ? Quant aux idées que les écrivains s'épuisent à promouvoir ou à défendre jusqu'à en mourir, elles sont destinées à vieillir, à entrer en désuétude, à se révéler surannées. Triste sort que celui de ces pensées dont nous ne pouvons concevoir qu'elles apparaissent un jour aussi artificielles, incommodes, puériles, ridicules, que nous le semblent les costumes et les poses des siècles passés. Elles nous semblent à ce point constitutives de nous qu'il nous est impossible de supposer qu'elles soient des conventions ou des chimères promises au rebut en même temps que nos coiffures, nos tenues vestimentaires, nos gestes, nos mœurs. Et cependant ce n'est pas plus sur elles que sur ses perruques poudrées que la prose de Rousseau doit de perdurer, non plus que celle de Montaigne ne le doit à ses fraises et à ses pourpoints, celle de Racine à ses talons et à ses jabots, celle de Valles au romantisme ou celle de Camus à la littérature engagée. Ces écrivains ne doivent de l'être qu'à la forme, inouïe avant eux et qui restera inimitable, donnée à la matière du langage par les tensions particulières et indicibles de leur être, la rendant capable d'exprimer quelque chose d'unique, c'est-à-dire d'éternellement nouveau. Un écrivain ne l'est qu'à proportion de l'évidence qu'il sait donner à sa solitude qui elle, souvent sinon toujours à l'encontre de ses convictions, s'oppose aux conventions par lesquelles une société endigue le désir individuel qui la menace, voire dénonce le scandale du vécu, les contradictions de la nature humaine, le conflit entre ses aspirations divergentes, les limites qui la contraignent.

Comme toute matière quand on la travaille, l'écriture présente des faiblesses et des résistances qui en viennent à occuper l'écrivain bien plus que le sujet ou le motif dont il était parti. Les mots y sont sollicités dans leur signification que l'on force, que l'on modèle, dont on joue en vue d'obtenir un effet; ils le sont aussi dans leur coloration auditive, leur charge de sonorités, leur rythme. Quand j'écris : *achillée, aspidistra, basalmine, bergamote, camomille, cinnamome, coronille, rossolis, germandrée, jacinthe, jonquille, jusquiame, salsepareille, origan, valériane, zinnia*, je désigne par chacun de ces mots une fleur ou une plante précise qui, dans le réel, a sa couleur, sa forme, son odeur, ses propriétés. Dans un texte, cette référence au réel n'a qu'une valeur secondaire, et d'ailleurs personne n'ira y voir; l'essentiel est le paysage sonore, le bouquet de vie immobile et purement littéraire, l'atmosphère d'indéfinies correspondances obtenue par le recours à ces phonèmes qui, en outre, auront été sélectionnés non en raison de la présence indubitable de ce qu'ils désignent dans une portion de nature réelle mais pour les harmoniques engendrées par leur assortiment : il pouvait y avoir de la moutarde, aussi, et des pissenlits, des gueules-de-loup : si leurs frottis colorés sont beaux dans la réalité, il n'est pas dit que leurs termes s'accordent avec les autres termes retenus.

Les multiples nuances que permettent l'abondance du vocabulaire, les complexités de la syntaxe, les surprises de sa logique ou de ses aberrations

conduisent à la découverte d'un autre sens que celui qu'on lui aurait spontanément confié de transmettre. Elle surprend, elle piège, elle contraint à poser des règles qui elles-mêmes obligent à des développements imprévisibles, imprévus. On y avance sur un chemin aux embranchements proliférants, on y fait fausse route, il faut accepter de revenir sur ses pas, on aborde des zones toujours plus dangereuses.

L'écriture a ses limites aussi : sa lenteur, ses rigidités, l'inadéquation inéluctable de ses mots. On ne traite avec elle qu'en rusant, on la force par des équivalences, des périphrases, des transpositions qui répercutent très loin leurs conséquences, jusqu'à tout bouleverser. La difficulté que l'on peut avoir, par exemple, à décrire le geste d'un personnage, dans un roman, amène à lui donner un autre geste, mais c'est tout le personnage qui en est modifié, et la nouveauté qu'alors il révèle a ses répercussions dans ses rapports avec les autres personnages qui eux-mêmes en sont changés, et ainsi de suite. Il en va de même, et de façon plus cruciale encore, de l'écrivain sur qui l'écriture exerce de telles contraintes qu'il lui arrive d'écrire le contraire de ce qu'il pense ou croit penser. Il se doit de constater, avec émerveillement ou terreur, que le démiurge qu'il devient grâce à l'écriture n'est qu'une dimension ignorée ou un possible de soi.

VI

S'il apparaît dans les mots que l'écrivain n'est qu'à la poursuite de lui-même, ce sont les mots qui le font apparaître mais ce qui importe reste ce vers quoi ils avaient été lancés. Un écrivain décrit le spectacle des vagues le long de la plage : sous la plume d'un autre le même spectacle serait exprimé en des termes différents qui ne se révéleraient pas moins efficaces. Ce qu'un écrivain écrit, comme ce qui l'obsède, c'est par conséquent lui-même, et lui seul. Mais tel n'était pas l'objet de l'intention qui l'a porté vers l'écriture : la mer seule l'intéressait. Quand même ne retrouvons-nous que lui dans son écriture, le réel s'y trouve aussi, en dédicace.

L'écriture veut moins arrêter sur ce qu'elle dit qu'orienter vers ce qu'elle n'a pas pu dire, pareillement au tableau dans lequel ce ne sont pas les lignes et les volumes dessinés qui importent en eux-mêmes mais la vibration qui s'en dégage, l'espace qu'ils soulignent et, en dernier ressort, le regard qui les regarde. Tel est le paradoxe de l'écriture créatrice que, si elle renvoie l'écrivain à lui-même, il ne saurait s'en passer pour approcher l'au-delà de soi, et que plus grande est sa maîtrise d'expression, plus proche est-il de ce qui habite le silence. Les anecdotes qu'il raconte, d'ailleurs inventées ou travesties, ne suffisent à remonter son ressort qui ne peut l'être que par ce que la fiction lui offre de plus vrai pour le vivre. L'écriture ne tend qu'à épuiser le dictionnaire.

Ce qui distingue le créateur, n'est-ce pas l'audace ? Une sorte de culot. Il y a, par exemple, dans les arabesques des violons de telle partie du *Messie* de Hændel, des coups de crayon d'une désinvolture qui défie la raison : on tremble pour Hændel. A tort, bien sûr : l'œuvre est achevée, la mélodie est fixée, elle est ce qu'elle devait être. Mais elle m'a ébranlé, et je suis frémissant encore du risque énorme que le compositeur avait pris quand il lança son geste, risque auquel je suppose les musiciens à chaque fois exposés de nouveau quand ils l'interprètent. Même audace dans le domaine de la parole. De dire : « Je vois la mer briller » à dire : « la mer brille », ne s'opère pas un effacement de ma subjectivité : je m'expose à tous les démentis. Mais combien davantage encore m'expose-je à la faillite en affirmant, ce qui est le dépassement de la poésie : « la mer regarde. »

Comme en ces moments d'illumination où c'est le monde qu'avec une acuité qui nous dépouille de toute défense nous rencontrons dans la vibration d'un mot, la parole créatrice engage à prendre tous les risques. Que va trouver l'écrivain au bout de ses phrases ? Il ne peut le savoir à l'avance : ce n'est pas qu'il vit puis écrit ce qu'il a vécu. Il vit et ensuite, par l'écriture, crée ce qu'il vit. Il le « réalise » en l'inscrivant : en même temps il se rend compte et il accomplit. Dans la parole, c'est un moi en avance sur moi qui s'exprime, un moi que je suis mais ne sais point être encore. En ce sens, si l'œuvre d'un écrivain le dépasse, c'est-à-dire si elle l'engage au-delà de ce qu'il peut, dans les limites qui sont les siennes, inactuellement et universellement contenir, il ne saurait être par elle réalisé. En elle-même, l'œuvre ne constitue pas un accomplissement. La vocation foncière de l'écrivain n'est pas de dire mais d'écouter. L'écriture ne tend qu'à épuiser le dictionnaire.

Écrivain

Paris

Le poète, le pédagogue et le républicain : Ginguené au service de l'instruction publique

Daniel Teysseire

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027313ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027313ar>

[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

Teysseire, D. (1995). Le poète, le pédagogue et le républicain : Ginguené au service de l'instruction publique. *Philosophiques*, 22 (1), 117–135.
<https://doi.org/10.7202/027313ar>

LE POÈTE, LE PÉDAGOGUE ET LE RÉPUBLICAIN : GINGUENÉ AU SERVICE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

par
Daniel Teysseire

Par et avec l'instauration et l'installation du Directoire, les Conventionnels et, plus généralement, les Révolutionnaires considèrent que la France est passée d'un « gouvernement révolutionnaire » (Décret du 19 Vendémiaire an 2/10 Octobre 1793) provisoire de fondation de la République à un gouvernement constitutionnel stable de maintien de Celle-ci¹. Il s'agit donc désormais d'assurer ce maintien, et contre ses ennemis extérieurs, par une politique étrangère dynamique de présence armée – on continue donc la guerre, par ailleurs excellent adjuvant du trésor –, et dans la population de la France elle-même, par l'inculcation nécessaire des valeurs républicaines dans l'esprit des citoyens. La République sera pédagogue et pédagogique ou ne sera pas ! N'est-ce pas d'ailleurs inscrit dans la Constitution de l'an 3, qui lie très explicitement citoyenneté et instruction en stipulant, à l'article 16 de son titre II, « État politique des citoyens » : « Les jeunes gens ne peuvent être inscrits sur le registre civique, s'ils ne prouvent qu'ils savent lire et écrire, et exercer une profession mécanique ». Et l'ajout qui dit que « cet article n'aura d'exécution qu'à compter de l'an 12 de la République » ne peut que pousser au développement de cette instruction publique républicaine. D'où tout un titre – le X – de la Constitution de l'an 3, consacré à l'« Instruction publique », avec six articles dont le 301 si important pour l'inculcation de l'amour de la République, puisqu'il stipule qu'« il sera établi des fêtes nationales, pour

1. Suivant une distinction faite laconiquement par Robespierre dans son Rapport de Noël 1793 (5 Nivose an 2) sur *Les principes du Gouvernement révolutionnaire* fait à la Convention au nom du Comité de Salut Public (Robespierre, *Œuvres*, Tome x *Discours*, Paris, Presses universitaires de France, 1967, p. 273-282) : « Le but du gouvernement constitutionnel est de conserver la République; celui du gouvernement révolutionnaire est de la fonder » (p. 274). Il va sans dire et encore mieux en le disant que gouvernement n'a pas le sens restreint qui est le nôtre, mais celui, plus ample, de système politico-institutionnel ou forme d'État; ne parle-t-on pas en effet de « gouvernement monarchique » ?

entretenir la fraternité entre les citoyens et les attacher à la Constitution, à la patrie et aux lois »².

Ces rappels d'histoire politique de la Révolution sont faits pour signifier que, même si nous considérons que Ginguené n'est pas un strict tenant du projet Idéologique, avec ses trois composantes fondamentales que sont le républicanisme progressiste, l'hygiénisme eugénique et le souci pédagogique³, nous devrions quand même et toujours le voir animé dudit souci pédagogique, tout simplement en tant qu'authentique révolutionnaire républicain. Mais alors se pose la question de l'inscription dans le réel de ce souci, de la traduction concrète de cette volonté pédagogique. Autrement dit : ces intellectuels en Révolution que sont les Idéologues ou leurs très proches, que font-ils très concrètement, quand ils ont le pouvoir effectif d'inculquer des valeurs par le biais de la transmission de connaissances ? Importante et grave question, puisqu'il s'agit de rien moins que du rôle de l'intellectuel ou du savant en politique, de son pouvoir d'intervention dans le champ du politique, comme l'on dit maintenant, c'est-à-dire sur les finalités de la société. Comme on le voit, l'analyse de la micro-situation que je vais présenter s'inscrit dans la lignée des travaux du regretté Jacques Léonard⁴. (Que cette rapide mention soit prise comme un hommage profond au grand universitaire rennais !) sur la constitution du pouvoir scientifique et intellectuel, pour laquelle la Révolution est un moment fondamental, pour ne pas dire *le* moment fondateur.

Pour répondre à la question posée, nous allons examiner la situation donnée par et dans un corpus d'archives : celui des manuscrits se rapportant à l'action de Ginguené à la tête de l'administration de l'Instruction Publique, qui se trouvent dans le tome 20 du fonds Parent de Rosan déposé à la bibliothèque municipale du XVI^e arrondissement de Paris. Le lecteur trouvera en annexe la liste des 16 pièces constitutives de ce corpus, classées par ordre chronologique

-
2. Toutes mes citations de la Constitution de l'an 3 sont tirées de l'ouvrage : *Les Constitutions de la France depuis 1789*, présentation par Jacques Godechot, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, p. 101-141.
 3. Sur ce que j'appelle le projet Idéologique (= des Idéologues), ce sont plusieurs de mes articles qu'il faudrait citer ici; je me contenterai du plus récent : « La Fraternité, ciment de la République, chez les Idéologues Volney et Cabanis », dans *La Fraternité, ciment de la République. Actes du 4^e symposium humaniste international de Mulhouse, janvier 1992*, Mulhouse, sous-presse.
 4. Je pense, bien sûr, à *La Médecine entre les savoirs et les pouvoirs. Histoire intellectuelle et politique de la médecine française au XIX^e siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1981, 386 p. Toujours dans cette même ligne de recherche, citons également les travaux de Nicole et Jean Dhombres, et particulièrement leur *Sciences et savants en France : naissance d'un pouvoir 1793 – 1824*, Paris, Payot, 1989, 960 p.

et intitulées par les premières lignes du document – ce qui, je l'espère, facilitera les recherches à venir, l'inventaire par ordre de documents du catalogue des manuscrits des bibliothèques n'étant pas un modèle de rigueur. De ces 16 pièces manuscrites, 9 concernent la situation dont il s'agit de faire l'analyse.

1. Le problème politico-pédagogique à traiter

Tout commence par la pièce ou document n° 6, c'est-à-dire par la lettre de François de Neufchâteau, ex-Directeur fructidorien redevenu Ministre de l'Intérieur en Mai 1798, demandant à l'ambassadeur rappelé de Turin, et donc disponible, de figurer « parmi les noms justement honorés des citoyens » (f° 158) dont il a cru devoir composer le Conseil d'Instruction Publique dont il veut s'entourer. Réponse de notre Ginguéné en date du 25 Brumaire an 7/Jeu­di 15 Novembre 1798 :

[texte 1] « C.en M.tre [Citoyen Ministre]. Je sentois le besoin et le désir du repos : mes dernières épreuves et l'état chancelant de ma santé en justifioient assez le projet; mais vous avez disposé de moi : vous me présentez l'espérance d'être utile : vous m'associez à des hommes dont il est honorable de partager les travaux et dont plusieurs sont mes amis; enfin vous me rapprochez, et vous choisissez pour vous occuper de moi l'instant de ce qu'on appelle vulgairement une disgrâce. Je se sais point résister à tant d'amorces, et j'accepte avec sensibilité ce que votre amitié m'a si noblement offert. Je m'estimerai très heureux si ce qui me reste de forces peut contribuer à l'amélioration des mœurs, à la propagation des principes républicains, à la prospérité de votre administration et à l'affermissement de la République. / ». (Doc. 7, f° 160 recto) [= Texte intégral.

C'est clair : ce n'est pas un fonctionnaire qui écrit à son Ministre; ce sont deux amis et deux frères en républicanisme qui correspondent et se rendent mutuellement service, en ne perdant pas de vue, bien sûr, l'intérêt supérieur de la République; à ce moment, rien moins que son ancrage dans la population. Bien avant la date, c'est déjà la République et des camarades et des professeurs.

Quasi-exactement cinq mois après, le même Ministre se tourne vers son ami, afin de lui demander d'examiner pour avis le résultat du travail confié au citoyen Parny « relativement au choix des meilleures poésies françaises depuis Marot jusqu'à nos jours, pour l'usage des Écoles nationales » (Document n° 9 en date du 21 Germinal an 7/Mercredi 10 Avril 1799, f° 162). C'est alors que Ginguéné, érigé ainsi en expert politico-pédagogique, se tourne vers ses collègues du Conseil d'Instruction Publique pour leur demander leur avis :

[texte 2] « Le but du Ministre a été de mettre entre Les mains des Jeunes gens un choix des meilleures poésies françoises, depuis Marot jusqu'à nos jours, dégagé non seulement de ce que Les meilleures poètes offrent quelquefois de médiocre, mais de toutes Les expressions qui portent l'empreinte d'un régime aboli et d'un ordre social qui n'existe plus. Ce but est assurément très louable; mais l'extension donnée à ce recueil rend peutetre difficile de l'atteindre sans de graves inconviens ». (Document n° 10 non daté, f° 166).

Ainsi, nous nous trouvons en face d'une configuration que nous connaissons bien; celle de la dialectique pouvoir politique-experts ou conseillers scientifiques ou techniques, le premier choisissant les seconds (ou simplement leur président), proches de lui idéologiquement – c'est le cas de le dire ! –, mais cependant autonomes par leur compétence technique qui leur permet d'émettre un avis présenté alors comme une vérité non-partisane, mais, à l'évidence, idéologiquement marquée.

Synthétisons le problème qu'a à résoudre Ginguené. D'un côté, le ministre veut faire éditer un recueil de morceaux choisis de poésie française à l'usage des écoliers de la République; de l'autre, il en a confié la réalisation à un poète connu qui doit se charger de choisir et, si nécessaire, de modifier les textes pour que de jeunes oreilles, chastes et républicaines, ne soient pas choquées; question : une telle expurgation morale et politique est-elle compatible avec la finalité de connaissance de la poésie française, qui est celle d'un tel recueil. Question subsidiaire : quelle taille peut avoir celui-ci, car la poésie française de Marot à 1798, ce n'est pas rien ? Devant de telles difficultés, on comprend que notre auteur ait voulu prendre l'avis du Conseil :

[texte 3] « C.en M.tre Vous m'avez chargé d'examiner la première partie du travail du C.en Parny sur les meilleures poésies françoises depuis Marot jusqu'à nos jours, et vous m'avez fait un devoir de vous dire mon avis sur ce travail. J'y ai trouvé en le parcourant ce que Le nom de Son auteur fait attendre, un goût infini dans le choix, dans les suppressions et surtout dans les corrections et les substitutions qu'il a faites. mais après ce premier coup d'œil, il m'est venu une foule de réflexions et de doutes sur le fond même de l'entreprise, sur le but que vous vous êtes proposé en l'ordonnant et Sur le moyen choisi pour l'atteindre. J'ai été jusqu'à craindre que la malveillance ne s'exercat et contre L'execution quelque parfaite qu'elle fut, et contre l'ordre même. l'intérêt que Je porte à tout ce qui vous regarde et l'espèce de responsabilité dont me chargeoit l'avis que votre confiance exigeoit de moi, tout m'a fait une loi de ne pas m'en rapporter à moi seul, de consulter sur cet objet important Le Conseil d'instruction publique où vous avez bien voulu me placer, et de vous transmettre aulieu de mon avis privé celui de ce Conseil, fait pour avoir un tout autre poids. J'ai pensé qu'en suivant cette marche /f 164 verso/ je ne vous en prouverois que davantage mon extrême désir de répondre à votre confiance et de seconder utilement votre zele pour la gloire des Lettres et celle de la Republique ». (Document n° 13 non daté, f 164.)

Visiblement, la gloire des lettres et celle de la République peuvent être contradictoires ou, à tout le moins, divergentes. En effet, que sera un apprentissage de la poésie française qui se fera sur des textes qui ne seront pas originaux ? Le moralisme et l'idéologie républicains y gagneront peut-être, mais au prix d'une renommée de la poésie française, qui, elle, sera bel et bien usurpée, puisqu'elle s'appliquera à des textes qui ne seront pas véritablement d'elle ou, plus exactement, des auteurs qui la constituent et ce, même si les

remaniements sont parfaitement exécutés. Avant de voir quelle va être la solution proposée par le Conseil, examinons sa composition.

2. Les protagonistes de l'affaire

Nous en connaissons déjà trois : l'auteur qui nous occupe; le Ministre de l'Intérieur, François de Neufchâteau; et l'auteur sollicité pour composer le recueil de morceaux choisis : le poète Parny. Autrement dit, les trois personnages de mon titre : le pédagogue ou expert en pédagogie –Ginguené –, le politique républicain et le poète en charge de l'œuvre, chacun des trois, de plus, étant lui-même un peu les trois choses à la fois. Ce qui fait qu'ils s'entendent et se comprennent fort bien. N'ont-ils pas d'ailleurs un autre point commun : leur appartenance à la loge maçonnique des « intellectuels », celle des Neuf Sœurs⁵ ? D'où, sans doute, cette manière qu'ils ont tous les trois de s'épauler entre eux. Le ministre a commandé le travail au ci-devant chevalier Parny, au demeurant « l'un des poètes français les plus distingués qui fermèrent un siècle tout philosophique » (*Biographie Michaud*, t. 33, 1823], p. 14.). c'est-à-dire, en un mot, très populaire; l'expert nommé par le ministre, Ginguené, ne peut que se féliciter de ce choix et du travail exécuté (voir notre texte 3 cité ci-dessus). Quant au poète, il est prêt à faire ce que voudra bien proposer son ancien condisciple du Collège de Rennes :

[texte 4] « En Soumettant à vos Lumières autant qu'à votre autorité, Les représentations de votre Conseil d'instruction publique, je me bornerai, Citoyen Ministre à vous prier de les prendre en considération, et d'inviter Le C.en Parny à reduire Son travail, au petit manuel poétique que le conseil croit Suffisant pour l'Éducation Litteraire de la Jeunesse. vous ne pouvez en confier la Rédaction à des mains plus delicates et plus pures; et je ne dois pas vous cacher en finissant, pour donner un nouveau poids à L'opinion que je mets Sous vos yeux, que Le C.en Parny la partage, qu'il met à part tout ce qu'un travail long et pénible a eu de fatiguant pour lui, et que si votre decision conforme à la délibération du Conseil, rend inutile tout ce travail, elle ne satisfera personne autant que celui qui l'a fait.

Salut et Fr ». (Document n° 13 non daté, f° 165 recto, § 2.)

On ne peut rêver plus grande solidarité entre le ministre commanditaire, l'exécutant commandité, et l'expert intermédiaire entre eux ! Mais qu'en est-il des autres experts sollicités par Ginguené, c'est-à-dire les autres membres du Conseil d'Instruction Publique ?

5. Voir : Louis Amiable, *Une loge maçonnique d'avant 1789. La Loge des Neuf Sœurs*. Augmenté d'un commentaire et de notes critiques de Charles Porset, Paris, Edimaf, 1989. Les pages concernant nos trois premiers protagonistes sont les p. 304 – 308 et 171-175 du *Commentaire critique*, pour François de Neufchâteau et Parny, et les p. 321-323 et 186, pour Ginguené.

Le document 11, donné intégralement ci-dessous dans le point 3 (*Le résultat*), nous livre les neuf noms de ceux-ci. Le moins que l'on puisse dire de cette composition, c'est qu'elle est à la fois impressionnante et curieuse. En effet, quel est le président de cet organisme chargé de conseiller le ministre en matière de bonne éducation républicaine ? Eh bien ! tout simplement, le vieux pourfendeur des philosophes, devenu ami des Théophilanthropes et admirateur de Bonaparte : Palissot⁶, toujours prêt à défendre Boileau⁷ dont le nom apparaît précisément dans le rapport final du Conseil (Doc. 11). Aux côtés de ce « vieil » – il a 69 ans – acteur des luttes intellectuelles des Lumières, on retrouve une bonne partie, et de l'équipe dirigeante, et de collaborateurs plus ou moins proches, de *La Décade* : Ginguené et Le Breton pour les premiers; Jacquemont, Domergue, Daunou, Tracy et Darcet pour les seconds, Lagrange étant un peu à part, mais jouissant de la sympathie de ladite Revue; autrement dit tout un réseau relationnel d'hommes constituant un milieu. Ici, bien sûr, ce sont des dizaines de pages du monument qu'est la thèse de Marc Régaldo⁸ qu'il faudrait citer; en particulier tout le chapitre V (p. 921-1102) consacré à « La *Décade* et l'Instruction publique »⁹. Contentons-nous donc de quelques remarques. Constatons d'abord que la composition donnée par Marc Régaldo à la page 213¹⁰ du tome I de son ouvrage correspond à celle de notre document 11, sauf pour un nom, et un nom d'importance : celui de Destutt de Tracy, qui figure ici au lieu et place de celui de Garat là, très occupé par ses fonctions (Secrétaire puis Président) au Conseil des Anciens¹¹. Que le père nominal de l'Idéologie fasse partie de ce Conseil contribue à tirer un peu plus celui-ci vers

6. Voir la rubrique d'Hervé Guenot consacrée à Palissot dans le *Dictionnaire des journalistes (1680-1789) ss. la dir. de Jean Sgard. Supplément IV*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1985, p. 169-188. Page 174, Hervé Guenot écrit que, sous le Directoire, Palissot réussit à obtenir un appartement au Palais des Arts. « L'explication de cela est simple : le Conseil d'Instruction Publique se réunit le huit de chaque décade, à dix heures du matin [...] au Palais National des Sciences et des Arts, cour quarrée, coté du midi ». (Doc. 8, f° 161). Pourquoi son président n'aurait-il pas été logé dans le même palais, grâce à l'intervention de son cher élève : François de Neufchâteau.

7. *Ibid.*, p. 176.

8. Marc Régaldo, *Un milieu intellectuel : La Décade philosophique (1794-1807)* 5 tomes, Lille/Paris, Atelier de reproduction des thèses/Librairie Champion, 1976, 1659 p. (Tomes I à III) + 1410 p. (Tomes IV et V).

9. Plus spécialement encore, les p. 929-930 consacrées au Conseil de l'Instruction Publique.

10. C'est à la note 1 de cette page qu'est confirmée la grande « sympathie » de *La Décade* « pour le grand mathématicien » Lagrange.

11. Voir la notice consacrée à Garat dans : Lemay (Edna Hindie), *Dictionnaire des Constituants 1789-1791* tome I, Paris, Universitas, 1991, p. 386-388.

celle-là; à l'« Idéologiser » un peu plus, si je puis m'exprimer ainsi. Cabanis et Volney en feraient partie, ce serait un Conseil véritablement Idéologique; tel qu'il est, c'est un Conseil « Décadiste » et, comme *La Décade* elle-même, une « filiale » de la seconde classe de l'Institut National – celle des Sciences morales et Politiques – et, plus particulièrement, de sa section 1 – celle de l'analyse des sensations et des idées; à moins que ce soit l'inverse, à savoir que c'est *La Décade* qui est la maison-mère de toutes ces institutions, et donc du Conseil d'Instruction Publique. La deuxième remarque que l'on peut faire sur la composition de celui-ci concerne Domergue¹². Pourquoi ? Parce que ce maniaque de la fondation de sociétés linguistiques – à la date qui nous occupe il en est à sa quatrième ! – est l'homme de l'articulation du champ linguistique au patriotisme (au sens révolutionnaire) républicain. Autrement dit, il est l'expert par excellence en matière de langue – dans un sens très étendu qui inclut la littérature : le « Prospectus » d'annonce de sa « Société des Amateurs de la langue Françoise » (1791) ne parlait-il pas déjà en effet des « lumières qui vont jaillir des débats littéraires » qui auront lieu dans cette Société¹³. C'est dire qu'il est le garant d'une bonne pédagogie républicaine de la littérature et ce, d'autant plus qu'il est, de tous les personnages cités de ce Conseil, celui qui a maintenu, sans problèmes majeurs durant les différentes phases de la Révolution, cette volonté de républicanisation de la langue et de la littérature. Qui retrouve-t-on d'ailleurs dans cette Société ? Robespierre, Palissot et... François de Neufchâteau¹⁴ – déjà et encore !

Ce qui m'amène à ma dernière remarque sur les protagonistes du Recueil Neufchâteau-Parny. Ce groupe de personnes qui se connaissent, qui se fréquentent et qui travaillent ensemble depuis des années, avec l'outillage mental de la philosophie des Lumières tardives – la mouvance Idéologiste – et

12. Mieux connu maintenant grâce aux thèses de François Dougnac, *F. U. Domergue, le Journal de la Langue française et la néologie lexicale (1784-1795)*, Paris, Université de Paris III, 1981; Winfried Busse, *F. U. Domergue (1745-1810). Die Rolle Domergues in der externen Geschichte des französischen Sprache*, Stuttgart, Universität Stuttgart, 1981.

On se reportera également au p. 69-80 de Jacques Gulhaumou, *La Langue politique et la Révolution française. De l'événement à la raison linguistique*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1989.

13. « Prospectus » cité *in-extenso* par Françoise Dougnac dans sa contribution à Winfried Busse et Jürgen Trabant (dir.) : *Les Idéologues. Sémiotique, théories et politiques linguistiques pendant la Révolution française. Actes du Colloque de Berlin, octobre 1983*, Amsterdam/Philadelphie, John Benjamins, 1986, p. 312-316. Quelques lignes plus loin que celle de la formule citée, Domergue parle de « notre littérature [et pas seulement "notre langue"] » comme d'une « aristocratie oppressive et décourageante » (p. 315 = p. 3 du « Prospectus »).

14. *Ibid.*, p. 309 et 310.

le choix politique révolutionnaire-républicain, ne constitue pas seulement un « milieu intellectuel », pour reprendre l'expression de Marc Régaldo, mais aussi et tout autant un groupe de pouvoir, l'un étant indissociable de l'autre. C'est bien la première fois dans notre histoire, me semble-t-il, que nous avons affaire à un pouvoir scientifique (Darcet et Lagrange ne sont pas les derniers venus) et intellectuel laïc constitué, et agissant en tant que tel par et au nom de la compétence experte. J'ajoute que l'existence de ce groupe atteste la continuité longue d'un certain personnel révolutionnaire – je ne dirai même pas par-delà, mais bien tout au long, des différentes phases de la Révolution. En tant que processus évolutif – à rapidité variable – celle-ci a eu besoin d'un substratum minimal de continuité; les intellectuels et savants et les idées des Lumières tardives l'ont constitué.

3. Le résultat : la solution proposée par Ginguené et le Conseil d'Instruction Publique

Ces hommes ayant à résoudre le problème de la mise en place d'un recueil pédagogique de poésie française, que vont-ils décider qui préserve à la fois la nécessaire inculcation des éléments fondamentaux du système républicain et la non moins nécessaire inculcation de la connaissance et du goût de ladite poésie, ces deux inculcations nécessaires pouvant être, comme on l'a vu, parfaitement divergentes ? La réponse est donnée par et dans notre document 11 qui livre le résultat de la délibération du Conseil d'Instruction Publique, dont je préfère donner l'intégralité du texte plutôt qu'une glose faite de citations en substance. Puisqu'à ma connaissance le texte est inédit, autant le publier tel quel. Il constitue ainsi l'essentiel de ce troisième point de mon analyse.

[texte 5] « Extrait du procès-verbal de la séance du 18 floréal an 7 de la Rép.que F.re, composée des citoyens Palissot, Darcet, Daunou, Domergue, Ginguené, Jacquemont, LeBreton, Tracy, Lagrange.

« Un membre a dit : Citoyens, Le Ministre de l'intérieur m'a chargé d'examiner le travail d'un de nos meilleurs Poètes actuels Sur les ouvrages de ceux qui ont les premiers prêté à notre Langue les Charms de la Poésie : ce travail doit être poussé plus loin, et s'étendre Jusqu'aux poètes qui ont vécu de nos jours : il m'a paru de nature à ne pas me permettre de prendre Sur moi l'examen, sinon du détail et de l'exécution, au moins du principe Sur lequel il est fondé et de l'esprit Général dans lequel il est conçu. J'ai cru devoir consulter à cet égard le Conseil d'instruction publique, lui Soumettre mes réflexions, m'éclairer de ses lumières et m'appuyer de son autorité.

« Le but du Ministre a été de mettre entre les mains des jeunes Gens un Choix, des meilleures Poésies françoises depuis Marot jusqu'à nos jours, dégagé non seulement de ce que les meilleurs Poètes offrent quelquefois de médiocre,/f 169 verso/ Mais de toutes les expressions qui portent l'empreinte d'un Régime aboli et d'un ordre Social qui n'existe plus. Ce but

est assurément très louable; mais l'extension donnée à ce Recueil rend peut être difficile de l'atteindre sans de graves inconvénients.

« Une notice de la vie de chacun des Poètes doit précéder les meilleures pièces qui sont restées de lui. elles sont peu nombreuses, comme on doit le Penser, depuis Marot jusqu'à Malherbe; mais à compter de ce dernier qui fixa la langue Poétique, chaque Poète fournit d'avantage; on Sent enfin que Boileau, La fontaine, J.B. Rousseau et Voltaire doivent, à eux Seuls, remplir plusieurs volumes. ainsi la Collection entière en contiendra t'elle huit ou dix.

« Dans ce Système, on doit admettre toutes les Pièces dignes de la Réputation de leurs auteurs; mais les pièces les plus dignes de leur Réputation portent de fréquentes empreintes des opinions, des dignités, des Servitudes, et des préjugés de leur tems. or le Ministre a voulu qu'il n'y eut dans tout le Recueil aucune expression monarchique, aucune de libre, aucune qui fût relative à un Culte quelconque; et partout où il s'en trouvoit, dans les pièces les plus généralement connues et estimées, il a fallu pour remplir cette intention, que le Rédacteur du recueil retranchât, modifiât, ôtât un vers, quelquefois et y en Substituât d'autres. C'est cette partie de son travail qui excite mes craintes, éveille mes doutes et me paroît mériter toute l'attention du Conseil. /f 170/ heureusement il a été confié à l'un de nos Poètes le plus en état de le bien faire, de le faire avec goût et avec une espèce de religion littéraire. il n'a retranché qu'avec scrupule, et le plus souvent sa couleur se marie si bien avec celle des originaux qu'il répare, que, pour me servir d'un terme qui, pour la première fois peut être, peut passer avec justesse de la Peinture à la Poésie, il seroit difficile d'apercevoir les *Repeints*.

« [...] heureusement encor l'homme le plus capable de cette opération, devoit le mieux en Sentir les inconvénients; aussi mettant à part ce qu'un travail long, pénible et fastidieux a eu de fatiguant pour lui, partage-t-il mon opinion sur les points délicats que je soumets au Conseil; et je ne dois pas vous dissimuler, Citoyens, que si votre décision est conforme à mes doutes, et rend nul par Conséquent tout ce travail, elle ne Satisfera personne autant que celui qui l'a fait.

« [...] je n'entrerai point ici dans le détail des raisons pour et contre : elles Seront développées dans la discussion que je vous prie d'établir à ce Sujet. je vous demande la permission de poser ainsi les questions que je soumets à votre examen.

« 1° Sans parler d'autres Poètes moindres en renommée et en mérite, n'y a-t-il pas une espèce de violation, à mutiler, retoucher, prétendre refaire des vers de Marot, de Malherbe, et plus encor de la fontaine, de Boileau, de Rousseau et de Voltaire ? N'est-ce pas en quelque sorte un Crime et un Sacrilège littéraires ? le Commettre, et, disons le même avec le /f 170 verso/ Sentiment qui nous attache tous au Ministre de l'Intérieur, l'ordonner, n'est-ce pas S'exposer à des reproches graves ?

« 2° Est-il nécessaire de mettre entre les mains de la jeunesse un recueil aussi étendu ? ne suffirait-il pas de deux ou trois petits volumes pour lui donner l'idée et même le goût de notre Poésie ? dans cet utile *Compendium* ne pourroit-on faire entrer ce que chaque Poète a de plus exquis ? et n'y éviteroit-on pas facilement toutes ces expressions malsonnantes pour des oreilles Républicaines ?

« 3° Enfin dans un Recueil ainsi réduit lorsqu'une pièce excellente et impossible à Supprimer renfermeroit quelques unes de ces expressions

religieuses ou monarchiques, car pour les expressions libres, elles en seront entièrement bannies, une Simple note, telles que l'on en met aux auteurs anciens pour l'explication des termes Mythologiques et historiques, ne Suffiroit-elle pas, au lieu d'une mutilation ou altération quelconque du Texte ?

« Telles sont, Citoyens, les questions intéressantes que je soumets à votre goût et à votre profonde sagesse. J'en écarte d'accessoires, qui pourront trouver place dans la discussion. ce ne sera point mon avis que je transmettrai au Ministre en répondant à la lettre qu'il a bien voulu m'écrire; ce sera celui du Conseil : il doit avoir un tout autre poids à ses yeux; et la marche que je Suis ne lui prouvera que d'avantage mon extrême desir de répondre à sa confiance et de Seconder utilement son zèle pour /f° 171/ la gloire des lettres et celle de la République

« Le Conseil arrête que les questions qui viennent d'être ainsi proposées par un de ses membres, feront dans sa prochaine séance, l'objet d'une Délibération particulière.

Suit, sans discontinuité dans le texte :

« Extrait du Procès Verbal de sa séance du Vingt huit floréal, an Sept, de la république française /Vendredi 17 Mai 1799/. Composée des Citoyens Palissot, Darcet, Daunou, Domergue, Ginguenê, Jacquemont, Le Breton, Tracy, Lagrange.

« Dans la dernière séance, un Membre avoit soumis à la décision du Conseil plusieurs points de discussion relatifs au Projet qu'à le Ministre de l'intérieur, de faire Composer un Recueil Élémentaire des meilleurs morceaux des Poètes françois depuis Marot jusqu'à nos jours; ce Recueil devant comprendre un grand nombre de passages des Poètes qui ont Vécu sous la Monarchie, la question présentée au Conseil porte sur l'intention où est le Ministre, de faire changer ou supprimer les passages qui offrieroient l'empreinte des préjugés ou des usages de ce tems, et particulièrement sur les inconvénients que semble offrir une semblable entreprise;

« [...] sur quoi le Conseil après avoir délibéré, Considérant qu'il ne peut y avoir de danger à laisser à la jeunesse Républicaine, le droit de s'instruire par la lecture de nos Poètes, des Préjugés ou des habitudes existant sous l'ancienne forme de Gouvernement, comme elle a le droit de s'en instruire par l'étude de l'histoire; Considérant qu'il est même assez vraisemblable qu'à /f° 171 verso/ travers les prestiges de la Poésie ces usages Puérils ou Superstitieux se trouveront assez fidèlement retracés aux yeux des jeunes lecteurs, pour qu'ils puissent en saisir ou le Ridicule ou le danger; que peut être même les changements qu'on essayeroit d'y faire, les substitutions de mots, de vers, de phrases, en excitans la curiosité ou la malignité des lecteurs pourroient produire un effet tout contraire à celui qu'on s'en promet, et que d'ailleurs quelques soins quelque précaution qu'apporât à cette opération la main délicate qui en est chargée, de nouvelles variantes apposées ainsi aux Vers de Racine ou de Boileau, laisseroient toujours le Regret des morceaux de la 1^{ère} version qu'un long usage a consacré; Considérant, d'un autre Coté, que, dans cette circonstance, le seul parti que puisse prendre le Conseil est d'autoriser celui de ses membres qui veut bien le consulter sur ce point à s'appuyer de son assentiment unanime pour obtenir du Ministre qu'il renonce à une idée dont le résultat ne répondroit probablement pas au vœu bien reconnu de ce Magistrat pour la gloire de la République et celle des lettres, prend la Délibération suivante.

« **art. 1^{er}**.

Le Conseil autorise celui de ses membres qui l'a Consulté Sur les questions ci dessus relatées à faire connoître le résultat de sa présente délibération au Ministre de l'Intérieur, dans la conférence qu'il se propose d'avoir avec lui sur cet objet.

« /^f 172/ **art. 2^e**

« [...] à cet effet ce membre recevra du Conseil expédition de la Délibération qui a été prise sur sa proposition.

« Pour Copie conforme Vincent Campenon ».

L'intérêt de ce texte intégral à l'orthographe et à la ponctuation originales est double :

- concernant l'ensemble du dossier, il livre le point de vue complet de Ginguené, puisqu'il reprend exactement les termes de la pièce **10** et annonce ceux de la pièce **13**, dont l'inventaire figurant en annexe jointe ne donne que les titres. Le contenu de ces deux pièces peut donc être ainsi connu par le lecteur;
- pour ce qui est du fond du problème, il montre que le Conseil d'Instruction Publique a concentré son attention de groupe d'experts sur la question de l'inculcation des références politiques et laïques (= a-religieuses) de la République, en sachant fort bien lier remaniements des textes, acquisition de connaissances poétiques et transgression des interdits. Si l'on modifie les textes, suggère le Conseil, pour empêcher les jeunes de connaître les réalités de l'Ancien-Régime, non seulement on ne leur fera pas découvrir et donc apprécier la poésie française originale, mais on risque à coup sûr de leur donner l'envie d'aller voir les textes originaux, parés ainsi de toutes les beautés qui ne manqueront pas alors de rejaillir sur le contenu politique et religieux desdits textes. Bénéfice net de cette manipulation des textes pour raison idéologique (au sens d'aujourd'hui) : ni connaissance des textes poétiques, ni dégoût de l'Ancien Régime. Conclusion sage à tirer de tout cela : laissons les textes en leur état primitif et donc éventuellement descriptif d'une société et d'une religion passées. Le recueil de morceaux choisis projeté par le Ministre deviendra alors et un manuel de poésie et un manuel d'histoire. Quant à la moralité et à l'étendue d'un tel ouvrage, le Conseil ne semble pas avoir d'opinion, signifiant ainsi le caractère très politique de ce groupe d'experts, dont le remplaçant de François de Neufchâteau, Quinette, entérine la décision (Doc. **14**.). Décidément, il n'est pas facile de faire du neuf avec du vieux !

Ce qui nous ramène à notre point de départ, c'est-à-dire à la mise en place du jeu dialectique entre le pouvoir intellectuel et scientifique, et le pouvoir politique. Que peut-on en dire à la lumière de l'analyse de la situation donnée par notre corpus ?

- D'abord, que l'on pourrait penser naïvement que, pour que ce jeu existe, il faut que chacun des deux protagonistes de celui-ci existe également, chacun séparément. D'un côté, le pouvoir politique qui existe depuis longtemps – ô combien ! – même si la Révolution l'a fait changer de nature et de contenu; de l'autre, le pouvoir intellectuel et scientifique tout récent, du moins dans sa forme de pouvoir constitué en tant que tel et non plus dispersé entre des individualités magnifiées. Certes !
- L'ennui, c'est que le modeste exemple, la micro-situation que nous avons analysée montre que ce n'est pas aussi simple. Que voyons-nous en effet ? Que le pouvoir politique républicain, c'est-à-dire – en nous souvenant de ce que nous disions en introduction à la suite de Robespierre – un pouvoir constitutionnel chargé de « conserver la République » suscite des institutions, des « pouvoirs constitués », comme l'on dit de nos jours. Ainsi ce Conseil d'Instruction Publique. La Révolution n'a pas besoin de savants en tant qu'individualités magnifiées, mais la République a grand besoin de savants constitués en corps qui lui indiquent l'efficacité utile. Sur notre exemple : quel bon manuel de poésie française pour l'enseignement républicain.
- On tient là l'explication du fait que le pouvoir intellectuel et scientifique est consubstantiellement lié au fonctionnement du pouvoir politique républicain. En effet, quelle est la finalité de celui-ci, sinon celle que n'ont cessé de poser les Lumières, à savoir la plus grande utilité commune possible. Si ni la naissance ni la grâce de Dieu ne légitiment ni ne soutiennent plus le pouvoir politique, qu'est-ce qui peut le faire ? Réponse : la participation à l'utilité commune, c'est-à-dire la compétence experte. Et voilà pourquoi et comment un ministre s'entoure d'un Conseil d'intellectuels et de savants qui lui pointeront du doigt l'efficacité de sa décision, au nom même de leur compétence d'experts.

Ensuite, le processus d'actions réciproques entre les deux instances peut avancer tout seul, facilité, bien sûr, par le fait que les hommes de chacune de celles-ci appartiennent tous au même milieu intellectuel et au même groupe de pouvoir, et sont donc tous des experts interchangeables. Le politique choisit dans son monde idéologique son groupe d'experts, les nomme; ceux-ci

expertisent, et celui-là prend une décision qui n'est que l'entérinement de ladite expertise. La République des camarades, vous dis-je !

Faculté de Lettres et de Sciences Humaines

Université Paris XII – Val de Marne

Groupe de recherche en épistémologie et histoire de la médecine

(G.R.E.H.M.)

Annexe 1

Inventaire des 16 pièces du T. 20 du fonds Parent de Rosan, concernant l'action de Ginguéné à la tête de l'administration de l'Instruction Publique (Ordre chronologique)

- 1. Paris, 27 Pluviose an 3 / Dimanche 15 Février 1795 (f° 235 – 238 sans 237 = 6 p. et demie.) :
« Chalmel ex-Secrétaire général de la Commission de l'instruction publique à Garat et Ginguéné Commissaire et adjoint de la même Commission ».
- 2. Paris, 1er. Ventose an 3 / Jeudi 19 Février 1795 (f° 239 recto et verso) :
« J. L. Chalmel Secrétaire général de la Commission de l'instruction publique aux citoyens Garat et Ginguéné membres de la même Commission ».
- 3. Paris, 1er. Ventose/ Jeudi 19 Février [sans autre précision] (f° 240) :
« Garat et Ginguéné à Chalmel ».
- 4. Sans date, mais, en bas du document (f° 154 verso), l'avis du Comité indique 18 Germinal an 3 / Mardi 7 Avril 1795 (f° 153 + 154) :
« Rapport au Comité d'instruction publique », signé « L'adjoint à la Commission exécutive de l'Instruction publique Ginguéné ».
- 5. Paris, 3 Fructidor an 3 / Jeudi 20 Août 1795 (f° 150 recto et verso) :
« EXTRAIT DU PROCÈS-VERBAL DE LA CONVENTION NATIONALE, du Deuxième jour de fructidor l'an troisième de la République française une et

indivisible ». /Imprimé, sauf mentions du jour et du mois, au dessous du sceau de la Convention : l'œil de la vigilance./

« La Convention Nationale, sur le rapport de ses Comités d'Instruction publique et des finances, décrète : [...] »

– **6.** Paris, 22 Brumaire an 7 /Lundi 12 Novembre 1798 (f° 158 + 159 vierge) :

« 5^e Division. Bureau des Musées fr. /En-tête de la République : "LIBERTÉ." et "ÉGALITÉ" encadrant le sceau de la "RÉPUBLIQUE FRANÇAISE"/ Le Ministre de l'Intérieur,

"Au Citoyen Ginguené." [...] »

– **7.** Paris, 25 Brumaire an 7 / Jeudi 15 Novembre 1798 (f° 160 recto) :

« Au Ministre de l'Intérieur de

Paris 25 Brumaire an 7 [...] »

[= notre texte 1.]

– **8.** Paris, 29 Brumaire an 7 / Lundi 19 Novembre 1798 (f° 161 recto) :

« Le Secrétaire du conseil d'instruction publique, au Citoyen Ginguené, Membre dud. Conseil ».

– **9.** Paris, 21 Germinal an 7 / Mercredi 10 Avril 1799 (f° 162 + 163 vierge) :

« 5^e Division. Bureau du Secrétariat. /En-tête de la République : "LIBERTÉ." et "ÉGALITÉ" encadrant le sceau de la "RÉPUBLIQUE FRANÇAISE"/ Le Ministre de l'Intérieur,

« Au Citoyen Ginguené, Membre de l'Institut et du conseil d'Instruction publique.[...] »

– **10.** Sans date (f° 166 + 167 = 4 p. pleines) :

« Citoyens,

« Le Ministre de l'Intérieur m'a chargé d'examiner Le travail d'un de nos meilleurs poètes actuels Sur les ouvrages de ceux qui ont les premiers prêté à notre Langue Les charmes de la poésie [...] »

[= pour partie, notre texte 2]

– **11.** [Paris], 18 floréal an 7/Mardi 7 Mai 1799 (ff° 169 à 171, avec en-tête du

« MINISTÈRE DE L'INTÉRIEUR, CONSEIL D'INSTRUCTION PUBLIQUE » précédée de « LIBERTÉ » et « ÉGALITÉ » encadrant le sceau de la République :

« UNITÉ. INDIVISIBILITÉ DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE » [en majuscules]) :

« Extrait du procès-verbal de la séance du 18 floréal an 7 de la Rép.que F.re, composée des citoyens Palissot, Darcet, Daunou, Domergue, Ginguené, Jacquemont, LeBreton, Tracy, Lagrange. [...] »

[= notre texte 5.]

– **12 :** Paris, 8 Prairial an 7 /Lundi 27 Mai 1799 (f° 168 recto + 1 mot verso avec la formule de politesse) :

« Le Président du Conseil d'Instruction publique [imprimé] au Citoyen Ginguené, Membre du Conseil d'Instruction Publique [...] »

– **13 :** Sans date (f° 164 + 165 recto seulement) :

« C.en M.tre Vous m'avez chargé d'examiner la première partie du travail de C.en Parny sur les meilleures poésies françaises depuis Marot jusqu'à nos jours, et vous m'avez fait un devoir de vous dire mon avis sur ce travail [...] ».

[= Pour partie, nos textes 3 et 4.]

– **14** : Paris, le 20 Messidor an 7/Lundi 8 Juillet 1799 « de la République française, une et indivisible ». (ff° 173 et 174 [viergel] :

« Le Ministre de l'Intérieur, au C.en Ginguéné, Membre de l'Institut National. [...] »

– **15** : Paris, le 27 floréal an 8/Samedi 17 Mai 1800 (f° 175) :

« J. A. Chaptal, Conseiller d'État, et Membre de l'Institut National, au Citoyen Palissot, Président du Conseil d'instruction publique. [...] »

– **16** : [Paris], le 9 P.al an 8/Jeu'di 29 Mai 1800 (ff° 176 et 177 [viergel] :

« Le Secrétaire ["Président" ayant été rayé] du Conseil d'Instruction publique Au citoyen, Ginguéné, Membre de ce Conseil. [...] »

Annexe 2

La tuberculose pulmonaire de Ginguéné décrite par Moreau de la Sarthe

ENCYCLOPÉDIE MÉTHODIQUE, « Dictionnaire de Médecine », Tome 11, Paris, Veuve Agasse, 1824.

p. 742 D. l. 4 – 763 D. l. 60 : « PHTHISIE, s.f. (*Pathol. génér. & spéciale*) ». (Moreau de la Sarthe).

p. 755 D. l. 34 – 761 D. l. 41 : « PHTHISIE TUBERCULEUSE ».

p. 759 D. l. 24 – 761 G. l. 12 :

« [...] »

« Le troisième période est caractérisé par un progrès sensible, effrayant, dans des phénomènes particuliers de la maladie & dans les phénomènes généraux qui les accompagnent, telles que la fièvre dont nous venons de parler, l'insomnie, l'altération des fonctions nutritives. Quelquefois cependant, ces symptômes généraux ne sont pas dans un rapport exact avec la disposition tuberculeuse, & font périr les malades d'une manière prématurée, et même avant d'avoir rendu des crachats jaunes & opaques : ce qui suppose toujours un grand nombre de tubercules. Dans d'autres circonstances, les phénomènes du râle muqueux, de la pectoriloquie[*] (r), & l'expectoration la plus défavorable, se montrent, bien que l'embonpoint & un état de santé supportable paroissent encore exister. Il n'est pas même sans exemple, que certains malades qui n'avoient qu'un petit nombre de tubercules, aient parcourus tous les périodes du développement, du ramollissement, d'évacuation de matière tuberculeuse, en paroissant

tourmentés par une toux nerveuse ou par une affection catarrhale [*]. La phthisie ou consommation n'existe pas, il faut l'avouer, dans ces cas fort rares & très-heureux, puisqu'elle résulte d'un progrès simultané dans les symptômes particuliers de l'état tuberculeux du poumon, & dans l'influence désastreuse de cet état, sur l'ensemble de l'organisme, tels que l'amaigrissement, l'insomnie, &c.

« [p. 760 Col. G.] Les symptômes qui amènent cette désastreuse influence & tous les phénomènes qui se rapportent d'une manière directe à la disposition tuberculeuse, se prononcent de plus en plus dans le troisième période. L'embonpoint & une apparence de santé qui s'étoient conservés jusqu'à cette époque, diminuent sensiblement : les forces se perdent, le déperissement augmente; la fièvre est continue, & les redoublemens sont annoncés de la manière la plus pénible, par une exacerbation dans tous les symptômes graves, telles que la toux, l'oppression, l'insomnie, &c.

« D'autres symptômes qui appartiennent plus particulièrement à la troisième période, ne tardent pas à se montrer : telles sont l'œdématie [*] des extrémités inférieures, les sueurs colliquatives [*] & la diarrhée, que l'on attribue à une entérite consécutive & trop souvent dépendante d'une invasion de l'intestin, par la dégénérescence tuberculeuse. À cette époque de la maladie, les progrès du marasme sont effrayans, & si les malades ne périssent pas d'une manière prématurée & en succombant à des symptômes nerveux qui se joignent si souvent à toutes les maladies organiques, ils périssent dans un état de consommation & de destruction progressive, dont nulle autre maladie peut-être, ne présente l'exemple. Ce déperissement, lors même qu'il ne seroit pas accompagné des autres symptômes généraux de la phthisie tuberculeuse, que l'on seroit parvenu à suspendre, suffiroit pour dissiper tous les doutes ou toutes les espérances que l'on pourroit conserver dans cette circonstance, & avec apparence d'amélioration.

« [=] Un des hommes de lettres les plus distingués des temps modernes, le savant auteur de l'*Histoire littéraire de l'Italie*, m'a offert, il y a environ seize ans, un exemple bien pénible de cette triste vérité. Je commençai à lui donner des soins à l'époque très avancée d'une affection de poitrine, dont il faisoit remonter l'origine jusqu'aux premières années de sa jeunesse, & pour laquelle il fut soigné pendant long-temps par un médecin qui ne s'étoit jamais fait une idée exacte de sa maladie & qui l'avoit attribuée tantôt à la goutte, tantôt à un rhumatisme, tantôt à un embarras gastrique ou à une disposition érysipélateuse[*]; à tout enfin, excepté à sa cause véritable & prochaine (l'état tuberculeux du poumon).

« Il me fut impossible, à la vérité, de reconnoître d'une manière positive cette cause prochaine & ce genre de lésion qui ne pouvoit laisser aucune espérance, n'ayant encore eu, à cette époque, aucune idée de l'auscultation médiate & de l'usage du stéthoscope. Je les soupçonnai en donnant toute l'attention que je devois à une suite d'observations sur la complexion du malade, la marche de sa maladie, l'enchaînement de ses symptômes, l'augmentation progressive & journalière du déperissement, même à une époque où je parvins, par [col. D.] des médications convenables, à rétablir le sommeil & les fonctions digestives, tout en faisant cesser les sueurs nocturnes, la diarrhée, l'abondance de l'expectoration.

« Mr. G** passa une année à la campagne avec une apparence de convalescence, sur laquelle j'étois le seul de ses amis qui ne pût se faire illusion, averti de son danger, & par l'oppression qui devenoit chaque jour plus grande, & par la maigreur qui se montrait aux yeux les moins prévenus,

avec tous les caractères du marasme. Tout-à-coup, & sans le retour des symptômes que j'avois combattus, les forces se perdirent entièrement chez Mr. G** : il lui sembla qu'un poids énorme l'accabloit & l'empêchoit de marcher; jusqu'à ce moment, il ne s'étoit pas cru malade, & frappé de ce changement, il me fit appeler à sa campagne, où il venoit de passer dans un doux loisir, les momens les plus heureux de sa vie. Dès qu'il m'aperçut, il m'annonça que tout avoit bien changé depuis notre dernière entrevue, & qu'il avoit passé d'une situation de valétudinaire assez douce, dans un état bien déterminé de maladie. Nous le ramenâmes à Paris le lendemain, avec beaucoup de peine, & deux jours après il avoit cessé d'exister : toujours fatigué de plus en plus de cette sensation d'un poids qui l'accabloit même dans la position horizontale, & qui lui paroissoit être la seule cause de son oppression. Quelques jours avant de mourir, il y eut des crachats d'apparence purulente & mêlés à des matières noirâtres, & donnant à penser que la mélanose[*] s'étoit jointe sans doute à la dégénérescence tuberculeuse.

« Mr. G** vécut pendant plus de quarante ans sous l'influence de l'état morbide, dont il avoit senti les premiers symptômes dès l'âge de quinze à dix-huit ans, époque où il eut plusieurs hémoptysies[*] consécutives : des soins entendus, plus éclairés, un genre de vie moins orageux que le sien, dans la période de cinquante à soixante ans, auroient probablement contribué à le soulager, en s'opposant à de nouveaux ramollissemens de tubercules & à la cicatrisation des cavernes tuberculeuses qui s'étoient formées probablement dans le poumon pendant long-temps, sans altérer sensiblement sa santé, qui ne fut complètement engagée, que lorsque le mal étant porté à son comble, il devint un obstacle insurmontable à toute nutrition. Il est important de dire, en terminant cette observation, que le fond de la complexion de Mr. G** étoit sensiblement remarquable par une dégénérescence rachitique qui ne s'étoit pas développée; ce qui lui donnoit quelqu'analogie, sous ce rapport, avec l'un de ses plus illustres compatriotes, chez lequel cette disposition est annoncée évidemment & par la prédominance du cerveau sur les autres organes, & par le développement extraordinaire des facultés mentales, qui coïncide avec cet excès de volume, dans les masses cérébrales.

« [p. 761 Col G.] Les archives de la médecine pratique présentent plusieurs exemples de ces développemens prolongés, souvent consécutifs & comme interrompus, de la phthisie tuberculeuse. Dans ces circonstances, la maladie présente des alternatives de convalescence imparfaite & de rechute incomplète, que l'on attribue souvent, sans raison, à différentes causes occasionnelles. La marche de la phthisie peut en outre se trouver embarrassée & compliquée par plusieurs autres maladies qui la font perdre de vue, & qui jettent souvent dans des méprises graves sur son traitement.

« [...] ».



D'après ces lignes de Moreau de la Sarthe, la chronologie de l'évolution de la tuberculose pulmonaire dont est mort Ginguené pourrait s'établir de la manière suivante :

- une prédisposition native due à une constitution rachitique;

- une tendance aux affections pulmonaires dès la jeunesse, avec crachements de sang dès 15-18 ans, soit entre 1763 et 1766;
- 40 ans d'affection pulmonaire mal soignée, s'aggravant entre 50 et 60 ans, soit entre 1798 et 1808, au moment de sa plus grande activité d'homme public, qui ne favorise pas une thérapie tranquille et continue;
- 1808 : prise en charge de la maladie de Ginguéné par le médecin des Idéologues qu'est Moreau de la Sarthe qui lui permet quelques rémissions;
- 1815-1816 : phase finale de la tuberculose pulmonaire de l'auteur de *l'Histoire littéraire de l'Italie*, il dépérit à vue d'œil; ramené d'urgence de Saint-Prix à Paris, Il y meurt en deux jours, les poumons complètement nécrosés par le mal tuberculeux.

Le moins que l'on puisse dire de l'évolution de cette tuberculose pulmonaire, c'est qu'elle fut lente, puisqu'elle a laissé, au dire même de Moreau de la Sarthe, 40 années de rémission à Ginguéné.

Quant au rapprochement de celui-ci avec un compatriote qui semble bien être Laennec, il n'engage que Moreau de la Sarthe et sa conception – assez partagée à l'époque – d'une prédisposition des rachitiques à la tuberculose pulmonaire et à... l'intellectualité ! Par une sorte de compensation physiologique, le développement du cerveau se fait au détriment des autres organes; d'où le rachitisme général et la constriction particulière des poumons génératrice de tuberculose.

Index explicatif de certains termes médicaux du texte, peu usuels aujourd'hui :

- Affection catarrhale :
affection due à un écoulement inhabituel, et donc pathologique, d'une muqueuse quelconque; ici, du poumon (catarrhe pulmonaire qui ne se réduit pas toujours, loin de là, au bon gros rhume).
- Disposition érysipélateuse :
inflammation superficielle de la peau avec rougeurs, généralement accompagnée de fièvre; ce peut être le symptôme de beaucoup de choses.
- Hémoptysies :
crachements de sang, plus particulièrement produits par une hémorragie de la membrane du poumon; c'est un symptôme très

explicite de la « phthisie tuberculeuse », c'est-à-dire de la tuberculose pulmonaire

– Mélanose :

développement inhabituel, et donc pathologique (nécrose), de tissus noirs sur différents points du corps; c'est le signe manifeste d'une altération du sang, pouvant elle-même résulter d'une pathologie du poumon.

– Œdématie :

= œdème; l'œdème des membres inférieurs est évidemment le signe d'une mauvaise circulation du sang liée à une déficience organique (du cœur et/ou des poumons) certaine.

– Pectoriloquie :

phénomène de passage des sons de la voix directement du poumon au stéthoscope; c'est évidemment un signe d'existence de cavernes dans les poumons, et donc un symptôme de tuberculose pulmonaire.

– Sueurs colliquatives :

sueurs semblant résulter de la liquéfaction des parties solides du corps; répétées et abondantes, elles épuisent celle ou celui qui en est atteint; elles constituent alors le signe d'une affection grave.

*Faculté de Lettres et de Sciences Humaines
Université Paris XII – Val de Marne*

L'universalité du *verbum interius*

Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Épiméthée »), 1993, 249 pages.

Luc Langlois

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027314ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027314ar>

[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

Langlois, L. (1995). L'universalité du *verbum interius* / Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Épiméthée »), 1993, 249 pages. *Philosophiques*, 22 (1), 137–157. <https://doi.org/10.7202/027314ar>

É T U D E S C R I T I Q U E S

L'universalité du *verbum interius*

Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Épiméthée »), 1993, 249 pages.

par **Luc Langlois**

Il est assez remarquable que l'herméneutique philosophique, en dépit de sa prétention insistante à incarner la nouvelle *prima philosophia* (titre jadis revendiqué par la métaphysique, mais que la prise de conscience de la finitude humaine lui a retiré, depuis Heidegger au moins), ait négligé d'indiquer de façon claire et sans équivoque sur quoi se fonde l'universalité du phénomène dont son discours entend rendre compte. Celui qui voudrait suivre Gadamer, c'est-à-dire l'auteur qui a le plus puissamment soutenu l'universalité de l'expérience herméneutique, devrait naturellement s'en remettre aux indications fournies par *Vérité et méthode*¹, l'ouvrage qu'on associe le plus communément à l'affirmation du caractère essentiellement interprétatif de toute conceptualité humaine. S'il s'adresse à la seconde section de l'œuvre, qui a particulièrement retenu l'attention des lecteurs et des commentateurs, il trouvera dans l'indépassable *historicité de notre expérience* l'indice de cette universalité, qui doit mettre en échec les prétentions d'une conquête strictement méthodologique de la vérité obnubilée par le modèle des sciences exactes, dont le tort est d'avoir oublié que tout avènement de sens s'inscrit dans un horizon temporel, contextualisé et situé, qui conditionne l'accès de l'interprète à son « objet », au texte ancien et à sa propre histoire. L'exigence de neutralité formulée par la méthode fera alors place à la reconnaissance du rôle du préjugé comme levier indispensable de toute compréhension, et dont la fécondité ne pourra s'attester, en l'absence de critères infailibles, qu'au

1. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, 1960, trad. fr. E. Sacre, Seuil, 1976, désormais : VM.

contact d'une tradition qui a formé l'interprète et est seule à même de venir confirmer ou infirmer ses propres anticipations de sens. S'il se réfère plutôt à la très complexe troisième section, il verra dans *l'élément langagier* le porteur universel d'une expérience du monde qui ne bénéficie d'aucune évidence ultime, et qui est tout uniment livrée à la logique, plutôt à la dialogique, de la question et de la réponse, qui signifie que toute interprétation, toute visée de sens, procède d'une interrogation préalable, d'une inquiétude première de l'interprète dans sa relation à l'altérité que constitue le texte, et vers lequel il se tourne dans l'espoir de voir comblées ses attentes toujours renouvelées. L'enracinement de la pensée dans l'*universum*, le milieu de la langue naturelle (ou de l'*ordinary language*), se voudra ainsi un autre rappel de la finitude humaine dont le rapport à l'être est immanquablement placé sous le signe d'une médiation linguistique posant toujours celui-ci dans une perspective déterminée et lui attribuant toujours déjà quelque chose². Tirailé entre le *principe historicité* et le *principe langage*, dont la conjugaison est loin d'aller de soi, le lecteur de Gadamer choisira peut-être enfin de voir dans l'exposition phénoménologique même de l'expérience herméneutique que propose le livre VM, la véritable assise universelle de cette dernière, qui la ferait enfin accéder à une authentique conscience de soi au-delà de l'obscurcissement méthodologique qui a caractérisé ses premières appréhensions. Une telle lecture, quoiqu'elle puisse parfois s'alimenter de l'esprit et du ton de VM, serait cependant peu en accord avec le statut accordé généralement par Gadamer à sa propre entreprise, dont la recherche des *Grundzüge*, des éléments fondamentaux de l'herméneutique, n'a jamais revendiqué pour elle-même le titre de savoir supérieur.

- | -

C'est à l'éclaircissement de cette prétention somme toute ambiguë à l'universalité que sera consacré l'ouvrage de Jean Grondin, dont la contribution sera d'autant plus précieuse qu'elle n'entendra pas s'en tenir à l'auto-compréhension récente de l'herméneutique telle que déployée dans l'œuvre de Gadamer (p. xvii), mais voudra sonder l'intuition commune et souterraine de toutes les herméneutiques, spéciales ou générales, qui ont depuis l'Antiquité nourri la réflexion sur l'ordre interprétatif du sens. Ceux qui se sont penchés sur le problème de la compréhension, avant même la constitution d'une discipline herméneutique proprement dite censée fournir les règles fiables de l'interprétation des textes, auraient au fond, selon l'auteur, participé d'une intelligence commune du phénomène du langage que l'on peut

2. VM, p. 262.

faire remonter aux Stoïciens, voire même à Aristote. Le plus simplement du monde, on partira de l'idée que pour comprendre véritablement ce qu'un autre a dit, a exprimé en mots, il est nécessaire de remonter jusqu'à l'intention, jusqu'au vouloir-dire premier d'où tout langage tire sa source. Transposé en termes stoïciens : tout *logos prophorikos*, tout langage extériorisé en mots, serait à mettre en relation avec un *logos endiathetos*, un *logos* intérieur d'où il procède et qui soutient l'effort de sens de l'*elocutio*, du mot proféré, de l'énoncé, bref de l'*ermeneia* (p. 7). En apparence banale, cette conception aura surtout pour effet de contester l'autosuffisance et l'autonomie dont la logique a voulu traditionnellement créditer l'énoncé propositionnel, pour rappeler l'étroite dépendance de toute proposition envers l'intentionnalité première d'une volonté de sens qui accompagne l'expression concrète et veut se faire entendre en elle. C'est que l'énoncé, n'étant que la traduction *ad extra* d'un dialogue que chacun noue avec soi-même, ne représente toujours que la face visible d'une recherche de signification préalable, qu'il ne parvient jamais à épuiser totalement. D'où la limite inhérente au langage humain, qui aurait été aperçue pour la première fois, en écho à l'intuition stoïcienne, par Saint Augustin dans sa doctrine du *verbum interius* (p. 28), et qui va servir de référence résurgente à la reconstruction proposée par Grondin. Contrairement au verbe divin qui a trouvé dans le verbe du Christ son expression parfaite, le verbe humain, suggère Augustin, parce qu'il ne jouit d'aucune certitude absolue, ne parvient jamais à une « diction » parfaite et définitive, mais reste perpétuellement en chemin vers une expression qui lui soit adéquate et qui puisse rendre compte des interrogations qui surgissent au sein de son dialogue intérieur. C'est dans cette doctrine augustiniennne du *verbum interius*, ou du *verbum cordis*, qu'il faudrait voir selon l'auteur le fondement universel de l'expérience herméneutique, toute interprétation étant en définitive tributaire d'un projet d'intelligibilité qui sourd du mot intérieur de la pensée finie. Si l'on s'en tient seulement aux indications éparses distillées dans l'œuvre de Gadamer, qui verra notamment dans le *verbum cordis* le signe que l'« oubli occidental du langage », dans sa prédilection unilatérale pour l'énoncé logique, n'a peut-être pas été total³, cette thèse n'est pas invraisemblable mais a tout de même de quoi surprendre. En effet la discrétion de Gadamer sur ce fameux mot intérieur est telle (il ne lui sera concédé que quelques pages assez elliptiques dans VM,

3. VM, p. 268 : « Il y a cependant une conception qui n'est pas une conception grecque et qui rend mieux justice à l'être de la langue, de sorte que l'oubli de la langue ne peut pas être, dans la pensée occidentale, un oubli total. C'est la conception chrétienne de l'Incarnation ». C'est en rapport avec cette conception de l'Incarnation, qui ne se limite pas à la seule figure d'Augustin, que Gadamer mettra à profit la doctrine de verbe intérieur.

qui ne paraissent pas à prime abord revêtir une signification centrale⁴), qu'il convient sans doute de voir dans la version ampliative qu'en donnera Grondin un apport tout à fait original à la compréhension que veut avoir d'elle-même l'herméneutique. L'intérêt de cet ouvrage ne souffre donc aucun doute.

Mis sur la piste par Gadamer⁵, l'auteur voudra sonder par lui-même la présence cachée de cette dialectique de l'extérieur et de l'intérieur qui marque en creux l'intelligence herméneutique du langage, en parcourant à nouveaux frais les grandes stations qui ont ponctué son histoire. À nouveaux frais, car Grondin soupçonne que cette histoire ne répond peut-être pas en tous points à la version canonique et plutôt téléologique qui nous en est habituellement fournie, laquelle reste largement tributaire de la lecture de Dilthey, reprise et complétée par Gadamer. Selon la façon courante de voir les choses, l'herméneutique, avant même de recevoir son nom (dû à Dannhauer, qui créera vers 1629 le néologisme *hermeneutica*), n'aurait formé dans l'Antiquité et dans la tradition patristique qu'une série de règles d'interprétation assez disparates, principalement consacrées au déchiffrement du texte biblique pour se constituer, à partir de la Renaissance et de la Réforme protestante, en disciplines spécialisées tournées vers l'interprétation de l'Écriture (*hermeneutica sacra*), du droit romain (*hermeneutica juris*) et des langues anciennes (*hermeneutica profana*). Cette conception *technico-normative* de l'herméneutique serait demeurée au cœur de la théorie générale de l'interprétation (*allgemeine Kunstlehre des Verstehens*) de Schleiermacher dans le contexte du Romantisme allemand, pour guider au XIX^e siècle l'entreprise de fondation épistémologique des sciences humaines (*Geisteswissenschaften*) poursuivie par Dilthey. Ce n'est qu'avec les travaux des années vingt de Heidegger, et au premier chef avec *Sein und Zeit*, que l'herméneutique perdra son statut technique pour recevoir une signification *ontologico-phénoménologique* dans le cadre de l'Analytique existentielle du *Dasein*, virage qui va constituer le leitmotiv de VM et marquera le point d'aboutissement de cette histoire.

Sans la rejeter en bloc, Grondin reprochera surtout à cette version classique d'avoir méjugé la valeur des contributions antérieures à celle de Schleiermacher, auquel on aurait trop rapidement réservé l'honneur d'avoir le premier pris conscience de l'universalité du problème herméneutique. C'est oublier, selon l'auteur, ce qu'a pu avoir de décisif la doctrine stoïcienne du *logos*

4. VM, surtout : p. 270-273.

5. Dans l'édition allemande originelle de cet ouvrage (*Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, p. IX), Grondin raconte que c'est Gadamer lui-même, lors d'un entretien, qui a associé l'universalité de l'herméneutique à la doctrine du *verbum interius*. Cette confiance marque en quelque sorte le coup d'envoi de ce travail.

endiathetos pour ce qu'on pourrait appeler la conception parallèle (et minoritaire) du langage, qui refusera de céder à la fascination positiviste pour l'énoncé propositionnel et qui va par exemple servir de matrice à l'*interprétation allégorique* de l'Écriture sainte prônée par un Philon d'Alexandrie (v. 13-54), à l'*interprétation typologique* de l'Ancien et du Nouveau Testament proposée par Origène (v. 185-254), de même qu'à la *doctrine augustinienne du verbe intérieur* (p. 12-41). Dans chacun de ces cas, une même conviction est déjà à l'œuvre de l'*insuffisance de la littéralité du sens* à l'égard d'une signification plus riche et plus pleine qui refuse de se révéler immédiatement, mais requiert un travail interprétatif. L'ouvrage de l'allégorèse doit ainsi permettre de renouer avec la spiritualité profonde du texte sacré dont la lettre « visible » n'est souvent que le signe d'un sens « invisible », parce que spirituel, qui ne veut se communiquer que métaphoriquement. Les différents *typoi* repérés par Origène doivent permettre, dans la même veine, de rétablir l'unité des récits véro- et néo-testamentaires, que le sens littéral paraît parfois opposer, en cherchant dans la Thora et dans les livres prophétiques les préfigurations symboliques de la figure du Christ venu accomplir la signification de l'Écriture. C'est ainsi qu'on apprendra progressivement à distinguer un sens corporel, ou littéral, qui s'adresse aux hommes simples et peu instruits des mystères de la foi, un sens pneumatique qui fait appel à l'intelligence, et un sens spirituel, le plus parfait parce qu'il révèle seul le véritable message divin, qui se dissimule derrière la lettre pour aiguillonner la recherche du croyant⁶. En assimilant un peu hâtivement ce travail exégétique à une simple recherche de règles techniques d'interprétation, l'herméneutique « contemporaine » n'a pas assez fait justice à la conception antique du langage où elle-même plonge ses racines et qui lui enseigne que la narrativité et la textualité ne sont pas tout, mais pointent toujours vers une visée de sens que seule une *subtilitas intelligendi* peut parvenir à sonder.

Il y a déjà là de quoi ébranler le préjugé tenace d'une filiation essentiellement protestante de l'herméneutique dans le sillage de la Réforme luthérienne. Le mot d'ordre *sola scriptura* lancé par Luther entendait en effet remettre en question l'atténuation catholique de la référence directe à l'Écriture au profit de la tradition doctrinale du magistère de l'Église. Ce retour

6. L'herméneutique médiévale voudra compléter cette conception avec sa doctrine du quadruple sens de l'Écriture, en distinguant un sens littéral (ou somatique), un sens allégorique, un sens moral et un sens anagogique en rapport avec les mystères eschatologiques de la foi. Thomas d'Aquin reprendra cette distinction (*Summa theol.*, q. I, art. 10, *conclusio*), mais sa formulation initiale serait due à Jean Cassien (v. 360 - v. 430-435), comme le rappelle Grondin, p. 27. A ce sujet, cf. l'ouvrage fondamental de P. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 tomes, Paris, Aubier, 1959-1964.

au texte, comme on l'a souvent souligné, ne pouvait qu'intéresser l'herméneutique, chargée de vaincre les aspérités de la parole biblique en fournissant des règles adéquates pour le décryptage du sens littéral, là où l'on avait jadis préféré convoquer l'artillerie lourde de la théologie « naturelle » et de la philosophie scolastique. A contre-courant de l'interprétation allégorique, Luther préférera toutefois plaider en faveur d'une parfaite suffisance du sens littéral qui, bien compris, renferme en lui-même la pleine mesure du sens spirituel. De sorte que l'Écriture sera pour lui *sui ipsius interpres* et pourra se passer des sophistications patristiques de l'allégorèse. Grondin fait pourtant bien remarquer que *cette promesse d'immédiateté n'a jamais réellement été tenue par le luthéranisme*. Sans mentionner que Luther lui-même n'a pas fourni ces précieuses règles qui auraient permis de s'en tenir au *sensus literalis*, il appert très tôt que les herméneutiques protestantes élaborées à sa suite n'ont pas été à la hauteur du réquisit de littéralité formulé par la Réforme. La *Clavis scripturae sacrae* de Flacius Illyricus, publiée en 1567 et qu'on peut considérer comme la première véritable théorie herméneutique protestante, est à cet égard symptomatique. Partant du fait que Dieu dans son infini bonté n'a pu vouloir que le sens de l'Écriture reste caché aux âmes sincères, Flacius est convaincu que les difficultés de compréhension du texte biblique ne sont dues en fait qu'aux lacunes grammaticales et linguistiques des croyants, que seule une meilleure connaissance du grec et de l'hébreu saura combler grâce au travail de l'herméneute. Mais sa propre théorie ne parvient pas elle-même à s'en tenir à cette autonomie de l'ordre grammatical (p. 45), puisqu'elle ne peut éviter de faire appel à la notion, promise à une postérité féconde, du *scopus*, c'est-à-dire de l'intention à partir de laquelle le livre a été rédigé, que doit impérativement saisir l'interprète pour que le texte lui devienne accessible. Un peu malgré lui, Flacius se trouverait en somme à reconnaître les défaillances inévitables du verbe extérieur, toujours redevable d'un verbe intérieur et de son *scopus*, qu'il faut apprendre à repérer derrière la lettre, preuve que l'herméneutique protestante est finalement demeurée en dette vis-à-vis de ses origines grecques et patristiques.

C'est probablement à l'endroit des herméneutiques des XVII^e et XVIII^e siècles que l'historiographie dominante aura cependant été la plus injuste. Ici l'auteur s'inspirera des recherches séminales de H.-E. Hasso-Jaeger⁷, pour

7. H.-E. Hasso-Jaeger, « Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik » dans *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18, 1974, p. 35-84. On doit en grande partie à cet auteur d'avoir rappelé la vitalité de la réflexion herméneutique issue de la Renaissance et du Rationalisme, sur laquelle les herméneutiques de Schleiermacher et de Dilthey, contribuant par là à une certaine distorsion de l'historiographie, sont demeurées plutôt silencieuses. Aussi l'intention déclarée de Hasso-Jaeger au début de son étude, proche en cela de celle de Jean Grondin, est de prendre ses distances vis-à-vis la lecture incomplète et réductrice de Dilthey.

montrer qu'à travers les figures aujourd'hui largement oubliées de Dannhauer, Chladenius et Meier, pour ne nommer que celles-là, s'est dessinée bien avant Schleiermacher une authentique conception universelle de l'herméneutique, au-delà de son éparpillement en disciplines ancillaires spécialisées. On peut en voir un exemple dans l'*Introduction à la juste interprétation des discours et des écrits rationnels* (1740) de Chladenius. Outre qu'il cherche expressément à jeter les bases d'une *Auslegungslehre* d'application générale, cet ouvrage exprime parfaitement à quoi ressortit la tâche de toute herméneutique, en montrant à quel type précis d'obscurité du sens sont voués ses efforts. Alors que l'*ars critica* s'intéresse aux obscurités liées à l'authenticité des textes et des passages, que la philologie et la grammaire se consacrent à celles qui relèvent du manque de connaissances linguistiques, l'herméneutique se préoccupe pour sa part des obscurités dues à l'absence de connaissances d'arrière-fond et de concepts adéquats, qui empêche le lecteur de s'y retrouver et de vraiment savoir ce que l'auteur « a voulu dire ». Cette tripartition ne doit pas signifier que l'herméneutique admet son caractère provincial (p. 64). C'est que ces connaissances et concepts devant révéler la luminosité du texte nous font toujours défaut d'une manière ou d'une autre, d'où la vocation immanquablement pédagogique et didactique de l'herméneutique à qui incombe de transmettre un savoir plus englobant que celui de la critique et de la philologie, sans lequel le lecteur ne pourrait percevoir le sens du texte. Cette dimension pédagogique de l'herméneutique voudra s'enrichir chez Chladenius de la fameuse doctrine du *Sehe-Punct*, du « point de vue », terme qu'avait déjà employé Leibniz pour marquer le perspectivisme indépassable des monades et qui n'est pas sans appeler le *scopus* d'où émane toute expression. La signification tirant toujours son origine d'un point de vue sur la chose, susceptible d'être confronté à d'autres points de vue, l'interprète veillera soigneusement à éviter le fétichisme du texte, pour savoir remonter jusqu'au *Sehe-Punct* qui a fourni sa perspective au langage exprimé, jusqu'au point de vue de l'auteur qui a présidé à la rédaction des mots et des phrases, lesquels n'affichent toujours qu'une autonomie factice à l'égard de la volonté de sens plus originaire qui les commande.

En cela même, Schleiermacher serait lui-même demeuré sans le savoir en parfaite continuité avec le matin grec et patristique de l'herméneutique, lorsqu'il rappelle par exemple que « chaque acte de compréhension se veut une inversion de l'acte du discours en vertu de laquelle doit être amenée à la conscience quelle pensée se trouve à la base du discours »⁸. On a vu généralement dans cette recherche de l'intention de l'auteur une inflexion psychologue donnée au travail de l'interprétation par Schleiermacher, que trahit

8. F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, p. 76; trad. fr. *Herméneutique* p. 101, cité p. 88.

notamment son ambition de vouloir comprendre l'auteur du texte mieux qu'il ne s'est compris lui-même, en explorant l'univers intime d'où son discours a jailli. Schleiermacher n'a pas contribué pour peu à accréditer cette réception de sa doctrine, en invoquant carrément la discipline d'une *interprétation technique ou psychologique*, expressément chargée de renouer avec l'intériorité de l'auteur et l'*individualité* qui gît au cœur de l'acte de création, que doit par ailleurs compléter une *interprétation grammaticale* servant à élucider les passages à l'aune de la totalité langagière et grammaticale *supra-individuelle* à laquelle l'œuvre participe. Tout en ne niant pas tout à fait cette coloration psychologiste, Grondin (p. 97) essaiera d'en réduire quelque peu la portée en insistant sur la structure dialectique sur laquelle se greffe chez Schleiermacher la recherche du sens, conduite à partir d'un dialogue avec autrui dans lequel chacun ne peut manquer de s'amener avec ses propres anticipations, donc ne peut forcément être indifférent à la teneur chosale du discours de l'auteur. Si Schleiermacher insiste tant pour qu'on rétrocède derrière le mot exprimé afin de deviner de quelle intention de sens il émane, ce serait au fond pour traduire à sa façon, d'après Grondin, l'universalité du mot intérieur. Mais à ce constat, Schleiermacher aura tout de même ajouté une touche originale en signalant, dans l'esprit romantique d'une remise en cause des assurances et de l'autonomie du sujet moderne, le danger de mécompréhension qui guette l'interprète, qui risque constamment de passer à côté de la signification véritable du texte. Cette insécurité de la démarche herméneutique, reflétant en fait nos propres limitations humaines, trahit le caractère infini de sa tâche et rappelle qu'aucun point d'Archimède ne peut la prémunir contre la possibilité qu'elle puisse manquer sa visée compréhensive. *L'universalité de la dimension de la mécompréhension* viendra de la sorte procurer une intonation nouvelle à *l'universalité du verbum interius*, celle-ci appelant inévitablement celle-là, tellement le mot extérieur demeure impuissant à assumer à lui seul le fardeau du sens.

Une des convictions les plus inébranlables de l'historiographie qui sera aussi remise en question dans l'ouvrage de Jean Grondin, a consisté à faire de l'herméneutique une préoccupation de première importance dans la pensée de Dilthey, mobilisée par le projet d'une *Critique de la raison historique*, qui sera finalement demeurée à l'état de promesse. C'est surtout à Georg Misch et à O.F. Bollnow⁹ qu'on doit l'idée d'une réorientation des recherches de Dilthey,

9. Cf. notamment : Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 2. Aufl., Leipzig\ Berlin, Teubner, 1931 et O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig 1936, vierte Aufl. 1980 Novalis Verlag, et *Studien zur Hermeneutik*, Freiburg\ München, Alber, 1982 (tome 1), 1983 (tome 2).

notamment à partir de 1895, en direction de l'herméneutique, là où le projet d'une psychologie compréhensive devait assumer dans les premières années le rôle de discipline méthodologique fondatrice des sciences humaines. C'est la triade conceptuelle de la vie, de la compréhension et de l'expression (à laquelle on pourrait tout aussi bien ajouter le concept d'auto-réflexion, ou de *Selbstbesinnung*) qui jouera dans les recherches tardives de ce dernier un rôle prépondérant. En sciences humaines, remarque Dilthey, il s'agit toujours de remonter d'une expression historique extérieure, sédimentée dans des textes et dans des traces visibles, vers une intériorité qui en a constitué l'origine vitale, démarche qui convie le savant à renouer avec le mouvement d'auto-réflexion qui a présidé aux différentes manifestations historiques. Parce qu'elles sont irrémédiablement vouées à la compréhension (ce que laissait déjà entendre l'appel à une psychologie *compréhensive*) les sciences humaines auront donc une structure essentiellement herméneutique. Cette prétendue omniprésence de l'herméneutique chez le dernier Dilthey, soupçonne Grondin, a cependant quelque peu été montée en épingle par ses épigones, les rares textes de Dilthey à cet effet ne permettant pas de conclure à une telle évolution, d'autant plus que ce dernier n'a finalement jamais présenté le système des règles méthodologiques qui auraient hissé l'herméneutique au rang de méthode générale des sciences humaines. Cette lacune a fait croire à certains, notamment à la lumière de sa riche correspondance avec le comte Yorck de Wartenbourg¹⁰, que Dilthey, constatant l'historicité et l'« interprétativité » radicale de la vie elle-même, aurait sur le tard renoncé à son ambition méthodologique première, laquelle suppose la possibilité pour le savant qui veut accéder à un savoir objectif de se soustraire à l'historicité et au perspectivisme de ses propres préconceptions, comme le requérait la *Selbstvergessenheit* de Ranke. Jean Grondin (p. 126) préfère là-dessus rester fidèle à l'évaluation de Gadamer, qui repère chez Dilthey un tiraillement irrésolu entre la perception aigüe de l'historicité et la prédilection positiviste pour la méthode objective. Au-delà de cette ambiguïté et en dépit de l'échec de son entreprise épistémologique qui n'est pas arrivée à justifier le statut technico-normatif de l'herméneutique, il faudrait voir surtout dans l'insistance avec laquelle Dilthey

10. Sur la relation entre le comte Yorck de Wartenbourg, Dilthey et Husserl, signalons au passage la traduction récente de la section de VM « Überwindung der Erkenntnistheoretischen Fragestellung durch die phänomenologische Forschung » par E. Sacre : « Le dépassement par la recherche phénoménologique de la problématique de la théorie de la connaissance », *Annales de philosophie*, 1993, vol. 14, p. 1-23, Université Saint-Joseph, Beyrouth. En attendant la traduction complète de VM qui devrait voir le jour bientôt, le lecteur francophone pourra donc prendre connaissance de ce texte important qui n'avait pas été retenu (!) dans l'édition française originale de l'ouvrage de Gadamer.

a tenu à rapporter toute extériorisation de la vie à son moteur d'intériorité, le cœur d'une théorie de l'interprétation qui, sans avoir l'originalité que lui attribue parfois la *Dilthey-Forschung*, n'aurait pas dérogé en définitive à l'intuition matutinale de l'herméneutique.

C'est Heidegger qui tirera les conclusions les plus radicales de l'insuccès des herméneutiques techniques à soutenir leur propre statut méthodologique. C'est que cette visée a méconnu dès le départ *l'enracinement existentiel de l'herméneutique*, qui représente moins un procédé que doit adopter le savant devant un domaine d'objets particuliers qu'elle ne constitue une détermination ontologique du *Dasein* dans son être-au-monde, qui comme telle ne peut que revêtir une signification universelle. Bien que le maître-ouvrage de 1927 soit peu disert sur le thème de l'herméneutique, il n'est pas interdit d'y voir le condensé des recherches de Heidegger menées dans les années vingt, qui culminent peut-être dans le cours de 1923 portant comme sous-titre *Hermeneutik der Faktizität*¹¹. On ne retiendra dans ces lignes qu'un aspect de l'herméneutique de *SuZ*, celui qui, partant de la compréhension moyenne, préthématique et latente toujours à l'œuvre dans l'existence du *Dasein*, va conclure au caractère dérivé de l'énoncé logique, thèse qui est au centre de l'ouvrage de Grondin, et qui est probablement moins, au total, augustinienne qu'heideggerienne (nous y reviendrons). Heidegger commence par faire du comprendre (du *Verstehen*) le *terminus a quo* de l'expérience herméneutique du *Dasein*, là où les doctrines traditionnelles voyaient une fin à atteindre, réalisable par le moyen technique de l'interprétation. Le *Verstehen* est premier en effet, dans la mesure où le *Dasein* est invariablement engagé dans une compréhension implicite qui délimite son rapport au monde et au sein de laquelle se libèrent les différents projets anticipants de l'existence. Au gré de ses préoccupations quotidiennes et de sa situation herméneutique temporalisée, une ouverture compréhensive lui dévoile toujours le monde de telle ou telle façon. Mais cette ouverture n'a pas à demeurer latente et implicite pour autant. Par l'interprétation explicite (*Auslegung*), qui ne renvoie à aucune méthode déterminée mais décrit une possibilité d'être du *Dasein*, celui-ci peut encore s'aviser, prendre conscience de sa propre situation herméneutique, condition essentielle pour que puisse se nouer un dialogue avec autrui. Grondin va même jusqu'à attribuer une fonction critique à cette interprétation explicite (p. 138), en autant que par elle le *Dasein* peut s'approprier réflexivement les anticipations silencieuses qui soutiennent toute compréhension. C'est sur cette toile de fond du comprendre et de l'expliciter que Heidegger pourra parler du statut parasitaire de l'énoncé logique, en rappelant la contextualité, en

11. M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 1923 (semestre d'été), hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanns, GA 63, 1988, XII-116 pages.

d'autres mots la précompréhension qui travaille secrètement le langage humain. Rien ne serait plus préjudiciable à une appréhension philosophique du phénomène du langage que sa fixation exclusive sur le mode de la prédication logique, laquelle fait oublier l'enracinement du discours dans le souci du *Dasein* de l'existence quotidienne. Heidegger ne viserait pas tant, comme on le pense parfois, à disqualifier le langage, jugé incapable de traduire le comprendre originaire sans le dénaturer et le pétrifier, qu'à rappeler l'ouverture herméneutique préalable qui rend possible son déploiement, et qui s'accompagne inévitablement d'une part de non-dit. C'est pourquoi il importe pour lui de reconnaître la dépendance de tout énoncé à l'égard du souci comme mode d'être fondamental du *Dasein*, ou de ce qui pourrait bien être son synonyme plus ancien : le verbe intérieur qui concrétise son ouverture au monde, faisant ainsi écho au *transcendens* de l'être.

L'ontologisation du cercle herméneutique du comprendre et de l'explicitier sera évidemment décisive pour l'herméneutique de Gadamer, puisqu'elle souhaitera elle aussi libérer l'événement de sens qu'est toute vérité de sa réduction méthodologique, pour relever après Heidegger l'indice temporel et l'historicité de l'interprétation. Dans un remarquable tour d'horizon de VM, Jean Grondin, on ne s'en étonnera pas, voudra bel et bien rattacher l'universalité de l'herméneutique à la dimension du langage, c'est-à-dire au thème qui va constituer le point d'aboutissement de VM dont l'ultime section propose de placer l'inflexion ontologique de l'herméneutique sous la conduite du langage, n'hésitant pas par exemple à affirmer que « l'être qui peut être compris est langage ». Mais comment faut-il entendre cet aphorisme un peu mystérieux de Gadamer ? Grondin suggère qu'il ne pouvait s'agir pour l'auteur de VM de réduire tout ce qui est au seul élément langagier (p. 184), comme on pourrait être porté à le croire tellement la confiance au langage, contrairement à ce que laissent transparaître certains textes de Heidegger, apparaît sans réserve chez Gadamer. En fait, c'est moins un dessein panlinguistique que celui-ci aurait eu en tête, que le souci de nous rappeler que les supposés faits objectifs contrôlables par une méthode neutre dont le positivisme a fait sa religion, ne nous « parlent » jamais qu'à travers nos propres projets de sens, c'est-à-dire des questions que nous nous posons à propos des choses et qui orientent toute recherche concrète. A ce titre il sera permis de dénoncer comme une illusion l'ambition d'auto-effacement du savant (de *Selbstausslöschung*) prônée par la méthode scientifique et qui est parvenue à contaminer jusqu'au champ des sciences humaines. Ce réquisit inconditionnel de la méthode a en réalité ses racines dans la prééminence accordée par la pensée occidentale au registre de l'énoncé constatif, le seul qui mette à nu la stabilité prédicative des faits isolés, réitérables et contrôlables. Or il s'agit là pour Gadamer d'un rétrécissement de l'horizon du sens langagier, dans la mesure où se trouve refoulée la dimension du dialogue que nous ne cessons

jamais d'être dans le langage, nous qui avons toujours des choses, par le biais des interrogations qu'elles éveillent en nous, une visée, au sens phénoménologique du terme. Ce rappel gadamérien d'une dialogicité intégrale du langage, toujours engagé dans une dialectique de la question et de la réponse, veut paradoxalement nous faire prendre conscience des limites mêmes du langage qui, ressortissant à ce dialogue sans fin de la pensée avec elle-même, n'arrive jamais à dire, à proférer, tout ce qu'il veut dire. La volonté de sens dont témoigne le langage proféré n'est elle-même compréhensible qu'à la lumière du verbe intérieur, ou du dialogue de la pensée qui n'a cessé d'accompagner, depuis le début, la réflexion herméneutique.

Si la thèse de l'enracinement universel de l'expérience herméneutique dans le *verbum interius* apparaît lumineuse, ne serait-ce que par la relecture de l'histoire de l'herméneutique qu'elle commande, elle n'est pas sans soulever un certain nombre de difficultés. On se contentera d'en présenter quelques-unes ici, sans évidemment pouvoir entrer dans le détail des analyses historiques minutieuses de l'auteur.

- II -

(1) Tout au long de son ouvrage, Jean Grondin tiendra à nous prémunir contre une compréhension psychologiste et mentaliste du *verbum interius*, qu'il faut éviter selon lui d'associer précipitamment à un principe ineffable ou à quelque valorisation mystique de l'indicible. Cette mise en garde est capitale puisqu'en cherchant à déterrer l'assise universelle de l'herméneutique, l'auteur fait résolument appel à un phénomène *langagier*, le mot intérieur étant assimilé par lui à un *vouloir-dire*, donc à une instance qui refuse d'être considérée comme l'autre du langage. Il est pourtant permis de se demander si une telle lecture tient suffisamment compte d'une certaine *méfiance grecque envers la langue naturelle*, décelable surtout chez Platon qui s'oppose catégoriquement à l'identification du *logos* intelligible et de l'*onoma* sensible, le mot n'étant pour lui qu'une copie instable du paradigme de l'Idée, avec lequel il n'entretient qu'une relation de ressemblance (*homoion*) imparfaite. L'exigence de la dialectique ordonne plutôt au philosophe dans sa tâche noétique de se délester du poids des mots pour accéder au pur penser des Idées, dans un dialogue de l'âme avec elle-même qui est en fait silencieux, donc épuré des noms parce que plus originaire que la langue. Il est plus que plausible de croire que le *logos endiathetos* des Stoïciens, qui a donné son coup d'envoi à la compréhension antique du mot intérieur reprise dans cet ouvrage, veuille faire signe, dans la même veine, vers une pensée qui n'est pas encore prise dans les lacets des mots et revendique une antériorité par rapport au langage, ce qui serait très peu en accord, somme toute, avec la conception langagière de la finitude au service de laquelle l'auteur veut placer cette doctrine. Est-il si sûr en effet que le refus du *Cratyle* de Platon d'« emprisonner » la pensée dans la gangue des noms n'ait pas en

définitive été dominant, de sorte que le *logos endiathetos* ne puisse désigner autre chose qu'une expérience noétique pré-linguistique ? Eminemment conscient de cette dévalorisation grecque du langage, Gadamer¹² a voulu apercevoir dans la théologie chrétienne du Verbe, dans ce qu'elle peut avoir de révélateur pour la conscience de notre propre condition humaine, l'approfondissement du lien co-originaire qu'entretient notre pensée finie et discursive avec les mots¹³. Il est assez étonnant néanmoins qu'il fasse appel à Thomas d'Aquin pour servir d'antidote à Platon, bien plus qu'à Augustin. Celui-ci, à tout prendre, est loin d'être un allié très sûr, lorsqu'il définit par exemple en ces termes le mot intérieur : « *verbum est quod in corde dicimus : quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus alterius* »¹⁴. Un mot intérieur qui ne parle la langue naturelle de personne, qui ne se dit ni en grec ni en latin, peut-il encore avoir quelque chose de langagier¹⁵ ? Que disons-nous donc dans notre cœur qui ne soit ni grec, ni latin, ni français, ni anglais, ni aucune des langues parlées par les hommes ? N'est-ce pas au fond l'évocation d'une vision immédiate d'un ordre éternel et intelligible, qui reste cependant pour nous fugace et instable, qu'Augustin a en réalité à l'esprit lorsqu'il en appelle au *logos* intérieur, plus vrai que le langage humain audible et communicable, et que celui-ci, dans sa nature sensible, ne parvient jamais à exprimer fidèlement ? Plus que la dépendance mutuelle de la pensée finie et du langage c'est le constat d'une double imperfection qui paraît finalement dicter le propos d'Augustin : celle de la pensée finie, qui ne possède pas l'absolue présence à soi du Verbe divin, mais reste tout de même *supérieure* dans sa racine intelligible à l'imperfection de la langue naturelle.

Sans comporter la même connotation métaphysique et noétique, la doctrine beaucoup plus tardive du *scopus* pourrait bien elle aussi, mais d'une manière différente, être marquée au sceau du psychologisme, qu'on peut détecter à la lumière de la division du travail qui amène Dannhauer à distinguer l'herméneutique de la philosophie proprement dite. A la première il appartient essentiellement de repérer le sens pensé par un auteur, son intention signifiante, *indépendamment de la vérité ou de la fausseté de ses positions*, tandis

12. VM, p. 254-268, offre une analyse pénétrante de la conception platonicienne du rapport entre langage et logos.

13. VM, p. 268-278.

14. Augustin, *De Trinitate*, XV, ch. X, 19.

15. Gadamer prendra acte de la dévalorisation toute platonicienne des langues naturelles qui découle de la conception du verbe intérieur chez Augustin : VM p. 271, ce qui rend d'autant plus étonnante et problématique sa suggestion tardive à l'effet que le *verbum cordis* augustinien aurait su au mieux exprimer la dimension universelle de l'herméneutique. Cf. note 5 ci-dessus.

qu'il revient à l'investigation plus fondamentale de la philosophie de vérifier la cohérence et la vérité du raisonnement exposé dans le texte¹⁶. Il est difficile de ne pas relever la finalité mentaliste qui se cache derrière cette conception, qui oblige Dannhauer à abandonner à la seule logique la recherche du vrai, pour concentrer l'effort herméneutique sur la recherche du mobile intentionnel qui n'est qu'occasionnellement porteur de vérité. Certes le concept chladénien du *Sehe-Punct* semble constituer un moment d'exception dans l'histoire herméneutique moderne, puisque l'exploration des dispositions et des états de l'âme à laquelle il convie l'interprète vient se greffer à une étonnante et prémonitoire théorie pluraliste de la vérité, celle-ci ne pouvant se dessiner qu'à partir de la confrontation des différents points de vue, rendue possible par l'art de l'herméneute. Grondin a donc raison de soutenir que le parcours inversé que doit effectuer l'interprétation du sens exprimé vers une volonté de sens première ne conduit pas platement ici au mentalisme, mais représente une dimension constitutive de l'expérience herméneutique de la vérité. Il est moins certain cependant que ce lien solidaire ait été une constante depuis l'Antiquité... Ainsi la visée divinatoire de congénialité qui habite l'herméneutique de Schleiermacher, symptomatique de la subjectivisation des concepts humanistes et de l'influence de l'esthétique du génie qui traversent son œuvre, n'invalide pas facilement le reproche de psychologisme que lui a adressé Gadamer en réprouvant son orientation intropathique¹⁷. De même le lien, excellemment présenté par l'auteur, entre le projet d'une *psychologie* compréhensive et son relancement herméneutique, rend passablement aléatoire de son propre aveu la suggestion d'une solution de continuité dans l'itinéraire épistémologique de Dilthey. On pourra donc légitimement soupçonner que la reconstruction de l'histoire de l'herméneutique sous le

16. Cf. Jean Grondin, *op. cit.*, p. 57-58.

17. Il convient cependant de noter que Gadamer a quelque peu atténué sa position en admettant que sa critique de l'interprétation psychologique n'a pas fait une place assez grande à la conception du langage à l'œuvre dans l'herméneutique de Schleiermacher. Bien qu'il concède quelques points aux travaux de Kimmerle, Vattimo, Patsch et Frank, postérieurs à VM, Gadamer n'en continue pas moins de voir dans l'interprétation technique-psychologique la marque distinctive de Schleiermacher, à laquelle sa propre herméneutique, tout en reconnaissant avoir été marquée par la tradition romantique, entend apporter un correctif « chosal ». A ce sujet, cf. « Das Problem der Sprache bei Schleiermacher », 1968 dans *Gesammelte Werke* (GW) Bd. 4, p. 361-373 (p. 363 : Gadamer fait un rapprochement entre Schleiermacher et le *verbum interius* augustinien); « Nachwort zur 3. Auflage », 1972, GW Bd. 2, p. 464; « Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik », 1985, GW Bd. 2, p. 3-23 (trad. fr. dans *L'art de comprendre. Ecrits II*, Paris, Aubier, 1991, p. 11-38).

patronage du mot intérieur se paie parfois d'une stylisation un peu forcée de ce concept, qui semble beaucoup moins allergique à l'ineffable et au mentalisme que ne le pense l'auteur¹⁸.

Du reste, certaines des formulations qui seront employées pour nous faire entendre le sens qu'il faut assigner à l'universalité du *verbum interius* ne sont pas toujours de nature à nous rassurer sur le caractère intrinsèquement langagier de ce dernier¹⁹. En effet la relation entre verbe intérieur et verbe extérieur sera parfois décrite de manière singulièrement univoque, insistant surtout pour relever le primat de la pensée dans son effort pour trouver les mots adéquats pour se dire. Or cette idée d'une *transposition* et d'une *traduction* en mots de ce qui se joue dans la *mens* ne risque-t-elle pas de créer involontairement l'impression d'un décalage ou d'une procession à sens unique entre la pensée et le langage ? Il n'est pas inconsidéré de prétendre plutôt qu'il ne se joue jamais rien dans la *mens* sans la présence constante des mots, et qu'une pensée finie qui ne peut pas tout embrasser d'un seul regard se meut toujours au sein même de l'« extériorité » de la langue naturelle, qui alimente et conditionne sa propre intériorité. Jean Grondin serait le premier à récuser la

18. Jean Grondin reconnaîtra tout de même, une seule fois sauf erreur, le germe mentaliste du *logos endiathetos* stoïcien : « Pour faire ressortir ce noyau de l'herméneutique, la présente étude a toujours fait appel à la doctrine ancienne, et sans doute démodée, du *verbum interius*, du "mot intérieur", non-dit, mais toujours à entendre à travers l'expression linguistique. [...] La réhabilitation trop peu remarquée de cette doctrine chez Gadamer ne trahit pas une rechute dans le mentalisme naïf, qui sous-tend sans doute l'intuition stoïcienne, mais bien une critique herméneutique de la logique de l'énoncé, trop axée sur une domination méthodique et technicienne du langage » (p. 183).
19. Quelques exemples : « Le discours proféré n'est que la transposition langagière de l'esprit, la traduction de la pensée en mots » (p. 7); « L'énoncé n'est toujours que le transport de pensées qui se trouvent en notre âme dans un langage extérieur (p. 7); « Le discours proféré ne se suffit pas à lui-même, il signifie quelque chose d'autre dont il n'est que le signe » (p. 15); « Le discours proféré, le *logos prophorikos*, est toujours le signe d'autre chose, savoir d'un *logos* qui demeure invisible, parce que spirituel » (p. 19); « (L) langage intérieur ne possède encore aucune forme sensible ou matérielle. Il reste purement intellectuel ou universel. Universel veut dire ici qu'il n'a pas encore assumé la forme d'une langue particulière, c'est-à-dire historique ou sensible » (p. 34); « La fixation de la pensée occidentale sur l'énoncé (logique) équivaut ainsi à amputer le langage de sa dimension la plus essentielle, à savoir l'inscription de tout discours dans un dialogue qui le précède autant qu'il le dépasse » (p. 37); « La notion d'un verbe intérieur décrivait en effet de façon assez brute à quel point les mots que nous utilisons, parce que le hasard nous les fait venir à l'esprit, restent bien en deçà de ce que nous avons "en nous", disons du dialogue que nous ne cessons jamais d'être, tant et aussi longtemps que nous pensons ou que nous cherchons nos mots » (p. 183).

suggestion émanatiste d'un langage trouvé après coup par la pensée, mais s'il est vrai que cette dernière est inévitablement redevable de la multiplicité des « jeux de langage » qui délimitent l'horizon de sa propre mobilité, et qu'il ne peut y avoir de mot intérieur que n'habite pas déjà l'extériorité des mots, en quoi l'universalité du *verbum exterius* devrait-elle céder le pas à celle du *verbum interius* ? En d'autres termes, la dépendance de la pensée envers les mots ne devrait-elle pas militer plutôt en faveur de l'universalité du verbe extérieur lui-même, c'est-à-dire de la langue naturelle qui constitue le seul terrain commun qui la lie à autrui ? Le mystère est sans doute que la pensée conserve toujours la possibilité de maintenir le cap sur la totalité du sens en renouvelant sans cesse les possibilités d'expression de la langue naturelle, mais non moins mystérieux est le fait que celle-ci se prête à cette plasticité et nourrisse à son tour l'expérience de la pensée, qui ne peut jamais se passer de mots...

(11) Si l'herméneutique a pu se substituer à la métaphysique, c'est que son intelligence du langage l'a incitée à tenir compte de l'ingrédient de finitude qui se mêle à la langue humaine en faisant droit à son support d'intériorité, alors que la métaphysique est restée rivée à l'autonomie de l'énoncé validé par des formes et des catégories éternelles. La *philosophia perennis* aura ainsi fait place à une philosophie qui a reconnu l'assise temporelle de la réflexion humaine, qui traverse toute sa structure intentionnelle. La doctrine antique, et au fond très métaphysique, du *verbum interius*, à laquelle Jean Grondin donnera une inflexion résolument phénoménologique, ne doit pas faire oublier l'origine heideggerienne et gadamérienne de cette prise de conscience en régime herméneutique, finalement beaucoup plus contemporaine que ne le laisse présager l'auteur en regroupant les différentes théories de l'interprétation sous la bannière d'un principe commun.

En fait, il serait plus juste de dire que la contestation de l'autosuffisance de l'énoncé logique est une cause que l'herméneutique philosophique n'a pas été seule à entendre, puisqu'elle fut également instruite par le *Pragmatic Turn* dans sa tentative de révision du programme formaliste de la première philosophie analytique, qui l'a amené à introniser le modèle de *intersubjectivité* comme son nouveau principe de signification. Il y a peut-être une leçon à tirer de ce côté, que n'ont pas ignorée, entre autres, les philosophies de Jürgen Habermas et de Karl-Otto Apel qui seront brièvement abordées dans cet ouvrage. Sans quitter des yeux le verbe extérieur, le seul que nous soyons en mesure d'entendre sauf erreur, il s'agira avant tout d'en distinguer les éléments constitutifs pour affirmer la précellence de la dimension pragmatique du langage par rapport à ses caractères sémantique et syntaxique. Aussi, plutôt que d'en appeler à un *verbum cordis* qui ne semble pas offrir beaucoup de résistance à l'aventure impossible du jeu de langage privé et accuse une certaine connotation monologique, le pragmatisme, s'installant à hauteur même du

logos prophorikos, verra pour ainsi dire dans *la vocation essentielle du langage pour l'entente* le principe moteur de la réflexion intérieure, toujours redevable de la donnée préalable d'une langue commune, et qui ne peut que demeurer vaine et se priver de tout point d'appui sans cet élément commun qui l'ouvre à autrui. Ce n'est évidemment pas à l'herméneutique de Gadamer qu'on apprendra les vertus du dialogue, elle qui a si fortement souligné la dimension d'altérité que suppose l'interprétation, mais en asseyant sa prétention à l'universalité sur le « dialogue » de l'âme avec elle-même et sa part de non-dit, dans lequel autrui paraît singulièrement absent, Jean Grondin ne risque-t-il pas malgré lui de détourner l'attention sur la nature fondamentalement intersubjective du langage ? Il est d'ailleurs assez révélateur que Gadamer, dans la préface dont il honore cet ouvrage, mette davantage l'accent sur la liaison « à l'autre dans l'échange du langage et de la vie » et sur « la forme de vie en commun de ceux qui se comprennent », que sur le mot intérieur lui-même. Reste que la pensée de ce dernier n'est pas elle-même dénuée d'équivoque, proposant tantôt le *telos* de l'entente, tantôt le *verbum cordis*, comme révélateurs de l'universalité langagière de l'herméneutique. Sans doute, il n'y a pas nécessairement contradiction entre les deux²⁰ si l'on admet que la réflexion du *verbum interius* participe toujours d'un espace symbolique commun déployé dans le *verbum exterius*, auquel il n'est nullement antérieur mais lié dans une relation de réciprocité. Mais on ne voit pas alors en quoi l'intériorité du dialogue que chacun noue avec soi-même pourrait à elle seule incarner l'universalité de l'expérience herméneutique, comme le propose Jean Grondin (et parfois

20. Ce qu'indique bien Gadamer dans ce passage « synthétique » : « Platon a décrit la pensée comme le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même. La structure de la chose se manifeste ici lumineusement. Il faut parler de dialogue parce qu'il y a ici un jeu de la question et de la réponse, parce qu'on se pose des questions, comme on en poserait à quelqu'un d'autre, et on se parle, comme si un autre nous disait quelque chose. Augustin a déjà fait allusion à cette façon de parler. Chacun est pour ainsi dire en dialogue avec soi-même. Même s'il est en dialogue avec d'autres, il doit rester en dialogue avec soi-même, tant et aussi longtemps qu'il pense » (« Grenzen der Sprache », p. 97-98, cité par J. Grondin, p. 40). Gadamer semble pourtant faire ici du dialogue avec soi-même la condition première du dialogue réel et effectif avec autrui. Mais en autant qu'il prétend attribuer un coefficient langagier à cet entretien avec soi-même, c'est l'inverse qui pourrait être vrai. Ne faut-il pas en effet admettre la dépendance du dialogue intime envers des règles de langage qui n'ont jamais de signification privée mais requièrent une validation intersubjective pour avoir un sens ? En cela le « dialogue » intérieur resterait inévitablement tributaire d'une dimension d'extériorité concrétisée dans les règles langagières intersubjectives, puisque c'est en elles qu'il doit trouver les mots qui lui conviennent et peuvent être entendus par un autre, sous peine de n'intéresser personne...

Gadamer). Encore une fois, on pourrait tout aussi bien rétorquer que cette universalité repose plutôt sur le langage extérieur lui-même, puisque sans sa mise à l'épreuve dans les mots, donc dans une langue compréhensible par autrui, la quête intérieure de sens reste un domaine privé, dénué de signification et de toute *pièce de touche*. L'âme ne peut jamais « dialoguer » en effet qu'à partir de *règles de langage* (pour employer la terminologie de Wittgenstein) préconstituées qui ont un ancrage intersubjectif, et sans lesquelles son entretien intime risque de se dérober à toute communicabilité. C'est cette dimension pragmatique de l'intersubjectivité, plus inspirée de Wittgenstein que de Gadamer, que voudra approfondir la philosophie de Habermas.

En plaçant pour ce qu'on pourrait appeler une *autonomie post-métaphysique du verbe extérieur*, qui reconnaisse l'appartenance de toute expression à un contexte et à une situation déterminés, mais sans rester sourde par ailleurs à la dimension d'intériorité de la réflexion, la Pragmatique universelle de Jürgen Habermas s'est mise à la recherche des éléments de validité engagés dans la facticité de la langue ordinaire, qui permettent le décloisonnement des jeux de langage empiriques au nom de l'exigence du consensus rationnellement motivé qu'anticipe, *volens nolens*, celui qui prend part à un échange langagier. Sans rechute transcendantaliste, Habermas voudra par là mettre en évidence les indices d'idéalité qui conditionnent notre rapport au verbe extérieur (ou si l'on préfère : aux différentes règles langagières) et *l'enracinement de la réflexion intérieure dans le langage*. Cette approche permet de redonner force, à sa manière, à la thèse très gadamérienne de l'unité de la raison et du langage, c'est-à-dire d'un *logos* qui est à la fois langage et raison, sans pour autant confier ce *logos* au soliloque d'un *verbum cordis*. Pour que le verbe extérieur proféré par autrui puisse revêtir une signification qui fasse droit à la quête d'entente de l'herméneutique, il ne me suffit pas, tant s'en faut, de savoir ce que ce dernier a voulu dire en remontant de l'*elocutio* vers son *verbum interius*. Dans les contextes hétérogènes et banals de la vie quotidienne, on peut très bien concevoir que le langage extérieur n'est pas à ce point défaillant qu'il échoue le plus souvent à exprimer ce que les locuteurs ont à l'esprit. Comprendre, dès lors, « c'est d'abord s'entendre sur la chose, et en second lieu seulement, dégager l'opinion de l'auteur en tant que telle, et la comprendre » reconnaît lui-même Gadamer²¹. Mais, ajoute Habermas, cette entente sur la chose est à son tour indissociable d'un accord sur les prétentions à la *vérité*, à la *justesse normative* et à la *sincérité* liées au contenu illocutoire de l'acte de langage qui m'est adressé, bref des *prétentions de validité critiquables qui doivent toutes être honorées dans l'argumentation pour que s'accomplisse la visée d'accord que poursuit par l'elocutio*

21. VM, p. 134.

celui qui s'engage dans un échange véritable²². Ainsi, fait valoir Habermas, la *Verständigung* vers laquelle s'oriente le dialogue avec l'autre implique un certain nombre de présupposés et de conditions de possibilité inscrits dans le langage lui-même, que l'herméneutique a insuffisamment aperçus, mais qu'une pragmatique universelle veut exhumer pour manifester le facteur de rationalité du *Diskurs*. Il y a donc bel et bien quelque chose « derrière » le langage proféré, comme le proposait Jean Grondin, qui tire cependant son universalité non pas de l'entretien de l'âme avec elle-même, mais d'une dimension inéliminable de *validité* qui est constamment mise à l'épreuve dans l'échange. On peut avancer que cette reconstruction habermassienne des éléments de validité du langage rend quelque peu superflu l'appel à un *verbum interius* en surplomb sur le langage exprimé, sans pour autant tourner le dos à la finitude humaine sur laquelle insistera tout au long l'ouvrage de Jean Grondin. D'un côté, la mise en évidence d'une dimension d'universalité congruente à la fonction pragmatique du langage rappelle que toute réflexion, toute quête intérieure de sens ou tout « vouloir-dire », pour autant qu'il est structuré par l'extériorité d'une langue partagée en commun avec autrui, reconnaît du même coup sa dépendance vis-à-vis les prétentions de validité et la finalité consensuelle de l'intersubjectivité langagière. D'un autre côté, l'inscription de l'intériorité dans l'élément intersubjectif du langage souligne, après l'herméneutique, la nécessaire ouverture à l'autre à laquelle notre effort de sens reste suspendu, la possession solitaire de la vérité étant un privilège réservé aux dieux.

Jean Grondin reproche surtout à ce prolongement habermassien de l'herméneutique son ambition démesurée, et déplore le côté selon lui trop abstrait de la conception procédurale du langage qui en découle (p. 215). On ne saisit pas très bien cependant en quoi la reconstruction des présupposés pragmatiques du langage pourrait être mise au même rang que la *noesis noeseos*, comme il le laisse entendre de manière un peu ironique, alors que Habermas n'a cessé de rappeler le caractère immanent et le statut hypothétique de son entreprise. L'élucidation conceptuelle de ce qu'implique toujours-déjà notre immersion dans le langage est-elle vraiment une tâche folle ? Uniquement si

22. Cf. Jürgen Habermas, « Was heisst Universalpragmatik ? » dans *Sprachpragmatik und Philosophie*, hrsg. von Karl-Otto Apel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, p. 174-272 (trad. fr. « Signification de la pragmatique universelle » dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Presses universitaires de France, 1987, p. 329-411); *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 tomes, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981 (trad. fr. *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), 2 tomes, Paris, Fayard, 1987); enfin : *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984.

l'on tient que la reconnaissance de la finitude humaine compromet à ce point la réflexivité qu'elle refuse à la facticité de notre expérience langagière la possibilité de prendre conscience des éléments de validité universels qui la traversent et lui procurent son trait dynamique. Habermas ne croit pas que les ressources de la réflexion soient si limitées, encore que tout ce qui en ressort reste soumis à l'épreuve de l'argumentation et revêt une consistance hypothétique. Il est vrai que l'accent procédural de l'éthique du « discours » donne une coloration quelque peu abstraite au modèle de l'agir communicationnel. Mais ce procéduralisme de l'argumentation doit-il pour autant être associé à une négation pure et simple de la finitude ? Le contraire est plus vraisemblable : c'est parce que la raison humaine ne se conçoit plus comme la dépositaire des vérités substantielles d'un *logos* métaphysique qu'elle fut progressivement amenée à apercevoir dans les présupposés inévacuables de l'échange langagier une dimension d'universalité qui soit plus conforme à sa mesure. Ne comptant plus sur aucune assurance intemporelle et ayant renoncé à une médiation substantialiste et métaphysique du vrai, du juste et du beau, la raison communicationnelle fait plus modestement de la vérité, de la justesse et de la sincérité, les éléments de validité qui conditionnent toute argumentation, au sein de laquelle elle a constamment à renouveler ses propres certitudes. Il en résulte une *conception faillibiliste de la raison*, dont les positions risquent toujours d'être remises en question par la force du meilleur argument, mais dont par ailleurs l'instabilité « chronique » ne met pas en échec la visée d'unité que préserve l'anticipation du consensus au cœur du langage²³. L'*Aufklärung* d'inspiration kantienne, dont se réclame volontiers Habermas, a toujours su que la finitude n'avait pas à renoncer à une référence positive à la raison, et que la raison n'est crédible que si elle sait reconnaître son caractère fini...



La thèse de l'universalité du *verbum interius* a incontestablement le mérite de jeter un nouvel éclairage sur une dimension de l'herméneutique qui est généralement passée inaperçue. C'est pourquoi ce travail s'imposera comme une référence de premier plan pour quiconque s'intéresse non seulement à la pensée de Gadamer, mais à toutes celles qui, depuis l'Antiquité, ont tenté d'explorer l'univers interprétatif du langage. Il n'est pas de philosophie « contemporaine » qui puisse demeurer insensible à cette méditation. Jean Grondin réussit le tour de force d'en dégager les racines originelles et d'en

23. Habermas a donné une présentation très éclairante de sa conception faillibiliste de la raison dans son essai « Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen » dans *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, p. 153-186.

présenter les fruits toujours actuels. Mieux encore, en ouvrant généreusement son enquête aux interlocuteurs de Gadamer, il montre que cette méditation ne s'est pas interrompue avec VM mais reste en chemin, faisant ainsi honneur à la qualité première de l'herméneutique : son sens du dialogue.

Faculté de philosophie

Université Laval

Philip Knee, *Qui perd gagne : essai sur Sartre*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, 222 pages.

Bruce Baugh

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027315ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027315ar>

[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

Baugh, B. (1995). Compte rendu de [Philip Knee, *Qui perd gagne : essai sur Sartre*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, 222 pages.] *Philosophiques*, 22 (1), 159–163. <https://doi.org/10.7202/027315ar>

C O M P T E S R E N D U S

Philip Knee, *Qui perd gagne : essai sur Sartre*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, 222 pages.

par **Bruce Baugh**

« There's no success like failure, and failure's
no success at all »

— Bob Dylan, *Love Minus Zero (No limits)*

L'étude de Philip Knee examine le thème du « qui perd gagne » dans la philosophie de Sartre, telle qu'on la retrouve dans ses pièces, ses romans, ses études biographiques et ses ouvrages plus spécifiquement philosophiques. Mais en fait, cet essai est beaucoup plus que cela : ce que Philip Knee nous donne, c'est Sartre sans étiquette. Trop d'interprètes de Sartre ont essayé, en le cataloguant comme cartésien, marxiste, subjectiviste, etc., d'évacuer de sa philosophie les tensions et les contradictions qui y sont inhérentes. Refusant cette solution de facilité pourtant répandue, Knee soutient pour sa part que ces tensions et ces contradictions sont la force motrice de la production philosophique et littéraire de Sartre. « La singulière puissance » de l'œuvre de Sartre réside dans la façon dont sa philosophie subvertit ses propres objectifs pour faire émerger, à partir de cet échec même, une sorte de victoire (p. 2). Certains penseurs avaient déjà discuté de l'inévitabilité de l'échec et du « qui perd gagne » dans la philosophie sartrienne (cf. Simone de Beauvoir, Francis Jeanson et Pierre Verstraeten), mais jamais on n'avait accordé à ces thèmes une attention aussi particulière et soutenue.

1. Le thème du « qui perd gagne » constitue la clé, et de l'activité de Sartre comme écrivain, et de la matière et des thèses de sa philosophie. Knee suggère que l'incomplétude bien connue des ouvrages majeurs de Sartre (*L'Être et le Néant*, *Les chemins de la liberté*, *Critique de la raison dialectique*, *L'idiot de la famille*) trouve sa raison d'être dans la philosophie de Sartre elle-même, laquelle est une philosophie de la liberté. Sartre est en mesure de se lancer dans une entreprise parce que le but final de son projet, qu'il ne peut supposément atteindre qu'à la condition de mener ce projet à son terme, est en fait très éloigné et n'est encore défini que vaguement; la liberté, s'élançant au-delà du donné à la poursuite

d'un but, se manifeste ici sous la forme d'un espoir. Mais à mesure que Sartre travaille à réaliser son objectif – qui a toujours été celui d'une éthique –, l'impossibilité de l'accomplir devient de plus en plus évidente. Finalement, s'apercevant que le but est hors de portée (parce que son analyse a suffisamment progressé pour révéler les contradictions inhérentes au but), Sartre prend conscience qu'il a emprunté la mauvaise voie. À ce stade, l'espoir se manifesterà à nouveau et Sartre reprendra son projet du tout début, mais en se promettant de suivre, cette fois, un chemin différent du premier. D'ailleurs, le gros des efforts de Sartre après la guerre consistera à essayer de trouver ce chemin : questions de méthode, dira-t-il.

À première vue, ce processus s'apparente à la « progression dialectique » des formes de la philosophie que Hegel a décrite dans sa *Phénoménologie de l'esprit*. La ressemblance est toutefois trompeuse. Hegel a terminé sa *Phénoménologie*, complétant la progression qu'elle décrit et, ce faisant, il est parvenu à constituer un système. L'incomplétude est au cœur de la philosophie de Sartre, et il n'y remédiera jamais, pas plus dans sa pensée philosophique que dans sa pratique littéraire; les ouvrages de Sartre restent inachevés. Au lieu d'un système, nous sommes confrontés à une série ouverte de négations, puisque la découverte d'un vice dans la méthode (que cette dernière soit phénoménologique, marxiste, existentialiste, ou autre) ne mène pas nécessairement à la découverte de la vraie méthode. Chez Sartre comme chez Hegel, l'atteinte du but amène avec elle la découverte que ce but est contradictoire et qu'il se ruine lui-même (qui gagne perd), mais chez Sartre il n'y a pas d'arrêt définitif où le gagnant remporte la victoire pour de bon (autrement dit, il n'y a pas chez Sartre de connaissance absolue). « L'œuvre de Sartre dessinerait ainsi un mouvement qui ne se donne pas un terme fondant sa rationalité, car ce mouvement ne peut trouver son principe qu'en lui-même, dans son effectuation » (p. 3).

L'astuce de la philosophie de Sartre est cependant de tirer une sorte de victoire de cette défaite perpétuelle et de célébrer l'échec et l'incomplétude comme la preuve et la manifestation les plus sûres de la liberté humaine et de son pouvoir illimité d'aller au-delà. L'absolu de Sartre n'est pas le savoir, mais le non-savoir de l'incomplétude, ou de la liberté. Puisque le but de la liberté, ultimement, est la liberté même et sa poursuite de fins, la liberté poursuivra cette poursuite elle-même, avec laquelle elle ne pourra jamais coïncider (contrairement au savoir qui *peut*, lui, se retourner et se comprendre lui-même, cf. p. 18-19, 24, 37). Pour cette raison, il n'y a pas lieu de chercher à aller au-delà de l'échec vers le succès, mais on doit au contraire, en considérant l'incomplétude de la liberté comme une valeur, vivre l'échec *comme* une réussite. Il est néanmoins possible de subir l'échec de façon inauthentique, en essayant de coïncider avec lui, comme dans la « poésie », qui n'est pas tant, pour Sartre, une question de « vers » qu'une attitude et un programme, celui

qui précisément s'efforce de faire de l'impossibilité et de l'échec un but en lui-même, et qui hypostasie la négativité en l'érigeant en objet (en tant que « contradiction », *cf.* p. 54 *sq.*). Les cibles de Sartre sont ici : la poésie symboliste, le surréalisme, et les « excès » délibérés de Georges Bataille (du moins, selon Sartre, *cf.* p. 65-68); la seule exception est Jean Genet, qui mène son entreprise à sa limite et qui y inclut l'échec sans la moindre *mauvaise foi*¹. On pourrait aussi, au contraire, *utiliser* l'échec au bénéfice de la communication et de l'intersubjectivité, ce qui préserverait l'ouverture de la liberté sans nier les éléments incontournables de l'échec, c'est-à-dire l'ambiguïté et l'incomplétude dans la vie et les actions des hommes (voir les chap. II et VII).

La liberté ne se concrétise jamais une fois pour toutes, elle doit toujours tourner le dos à ses résultats passés pour recommencer de nouveau, dans une sorte de révolution permanente (*cf.* p. 19-22, 94-96). Pire, chaque fois que la liberté tente ce renouvellement, elle se retrouve dans le « double bind » « de l'engagement et du retrait, de l'autonomie et de la dépendance »; elle plonge dans le monde en vue d'agir, mais consciente en même temps (aussi faiblement soit-il) que l'action est une liberté qui s'arrache au monde et qui le transcende. La liberté garde son efficacité au prix de sa limitation et de sa négation, à condition qu'elle se définisse en termes de moyens et d'obstacles; eux-mêmes seront définis par les buts de la liberté, qu'ils auront pour tâche de rendre déterminés et concrets. Cette limitation que se donne la liberté est la condition de son implication dans le monde. Sans cette implication, la liberté est une fuite imaginaire, elle tente de fuir la facticité (voir chap. I et II). La liberté est donc aux prises avec ce dilemme : soit elle se nie (et s'oublie) elle-même dans le but d'agir, et ainsi oublie que les moyens et les obstacles du monde qui déterminent concrètement une fin existent seulement en relation à la fin que la liberté a d'abord établie pour elle-même, soit elle devient purement imaginaire et se lance à la poursuite de fins qui n'ont d'autre rapport à la réalité que celui, purement négatif, d'en être une fuite. Cette « phénoménologie de la liberté » sartrienne constitue aussi le principe moteur de l'œuvre de Sartre : ce dernier ne consentira jamais, pour amener sa philosophie vers une conclusion définitive, à s'oublier lui-même ou à oublier sa liberté, mais, d'un autre côté, il est suffisamment conscient de la nécessité d'une implication dans la réalité pour qu'un retrait solipsiste dans une liberté toute intérieure et mentale (comme dans le stoïcisme) soit pour lui impossible. Sartre n'a donc pas le choix : il lui faut délaissier un projet seulement pour en commencer un autre, mais sans croire (ou ne pas croire) pleinement en ce nouveau projet et dans les valeurs qui le guident : les valeurs qui orientent l'action « existent seulement

1. En français dans le texte (N. d. T.).

pour être contestées, dès le début, par la liberté » (p. 25) qui les crée. Lorsque Sartre tente de résoudre ce conflit en épousant une cause par des engagements fermes et rapides, comme il le fait à plusieurs reprises dans la sphère politique, ces engagements apparaissent forcés et arbitraires; ils peuvent sembler aussi « imaginaires » à leur façon, que n'importe quelle fuite vis-à-vis l'engagement, comme Merleau-Ponty l'a souligné dans ses critiques à l'endroit de Sartre (voir chap. III).

2. Plutôt que de procéder de façon chronologique, la méthode de Knee consiste à examiner le thème du « qui perd gagne » en se penchant sur les « points problématiques » qui parcourent toute l'œuvre de Sartre. Cette approche est sensée et éclairante. Éclairante, parce qu'elle révèle des continuités thématiques parmi des œuvres distinctes, écrites dans des périodes très différentes de la carrière de Sartre. Sensée, parce qu'une approche chronologique donnerait, même sans le vouloir, l'impression d'une *progression* vers un but final, alors que Knee cherche au contraire à démontrer que, loin d'être une progression, la carrière de Sartre consiste en une série de *retours*, répétitions du même thème sur différents registres, à des problèmes irrésolus, mais sans que Sartre leur attribue jamais de solution définitive. Puisque l'ouvrage de Knee examine comment le thème du « qui perd gagne » s'applique à diverses dimensions de la pensée de Sartre (l'éthique, l'esthétique, le théâtre, la politique et la biographie), Knee est en mesure de pouvoir revenir continuellement au début, reflétant ainsi la structure du retour, des répétitions et des réitérations caractéristiques de l'œuvre de Sartre.

En outre, Knee établit un dialogue entre Sartre et d'autres penseurs (Kierkegaard, Rousseau, Merleau-Ponty, Foucault, Freud, Flaubert), dialogue qui révèle des affinités là où on s'y attendrait le moins (Foucault, Freud, Flaubert), qui montre la complémentarité et même l'ambiguïté de certaines oppositions (Merleau-Ponty), et qui considère des rapports rarement étudiés (Rousseau). De ce point de vue, les chapitres III à VII sont les plus originaux et comptent parmi les meilleures analyses sur Sartre que l'on a publiées récemment.

3. Knee ne juge pas Sartre selon les critères d'une quelconque orthodoxie (marxiste, structuraliste, post-structuraliste, ou autre). Il ne condamne pas Sartre pour son échec à satisfaire à ces critères pas plus qu'il ne le félicite pour leur avoir satisfait (il résiste sagement à la tentation de découvrir un Sartre « post-moderne » que l'on aurait jusqu'à présent méconnu). Cela constitue en soi un changement rafraîchissant, qui place Knee et son essai bien au-dessus de quelques récents ouvrages (Aronson, LaCapra, Hollier, Poster, Meszaros). Une partie de la supériorité de Knee sur ces autres études est due au fait que Knee connaît le corpus sartrien non seulement en long et en large, mais aussi en profondeur et en détail; notamment, il maîtrise particulièrement bien le

long et difficile *Idiot de la famille*. Grâce à cette connaissance détaillée, Knee a l'avantage de nous éviter certaines critiques superficielles adressées parfois aux théories sartriennes. D'autre part, Knee est également bien loin de prendre une attitude complaisante à l'endroit de Sartre. Ses critiques de la politique sartrienne sont particulièrement éloquentes (voir les chap. III, IV et V), mais, fait inhabituel chez les autres commentateurs, ces réflexions se fondent sur une lecture raffinée, nuancée, et sympathique des œuvres de Sartre. Bien que d'autres interprètes de Sartre trouveront beaucoup à critiquer dans l'ouvrage de Knee, son livre se fonde sur une érudition solide; c'est le travail accompli d'un esprit mûr.

L'essai de Knee est aussi d'une lecture très agréable et il est intéressant de la première à la dernière page. Ce n'est cependant pas un ouvrage pour les profanes, mais un livre érudit, qui s'adresse aux spécialistes de Sartre, et dans cette optique il atteint magnifiquement son but; même le plus grand spécialiste de Sartre s'enrichira à sa lecture. Qui plus est, cette étude pourra peut-être raviver l'intérêt pour Sartre aux yeux de ceux qui, complaisamment, l'écartent comme désespérément dépassé, comme « humaniste » (Derrida) ou comme « homme du dix-neuvième siècle » (Foucault). Toutes ces appréciations reposent sur une lecture de Sartre très simpliste et étroite, et l'ouvrage de Knee démontre bien qu'une telle lecture est tout à fait injustifiée.

TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR CAROLINE ALLARD ET LOUIS-ANDRÉ DORION

University College of the Cariboo (British Columbia)

**Catherine Collobert. *L'Être de Parménide ou le refus du temps*,
Préface de Marcel Conche, Éditions Kimé, Paris, 1993, 299
pages.**

Philippe Constantineau

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027316ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027316ar>

[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

Constantineau, P. (1995). Compte rendu de [Catherine Collobert. *L'Être de Parménide ou le refus du temps*, Préface de Marcel Conche, Éditions Kimé, Paris, 1993, 299 pages.] *Philosophiques*, 22 (1), 163–165.
<https://doi.org/10.7202/027316ar>

Catherine Collobert, *L'Être de Parménide ou le refus du temps*, Préface de Marcel Conche, Éditions Kimé, Paris, 1993, 299 pages.

par **Philippe Constantineau**

Le titre du livre de C. Collobert fait écho à un article de G. E. L. Owen (« Plato and Parmenides on the Timeless Present », *The Monist* 50, 1966, rééd. dans A. P. D. Mourelatos (éd.), *The Presocratics*, New York 1974, p. 271-292). Cet article reprenait la thèse soutenue jadis par G. Calogero (*Studi sull' eleatismo*, Rome 1932, p. 179), suivant laquelle Parménide, en niant le passé et le futur,

aurait « nié » le temps et fait de l'Être – l'étant (*to eon*) – un intemporel. Déjà L. Tarán (*Parmenides*, Princeton 1965, p. 179), U. Hölscher (*Parmenides. Vom Wesen des Seienden*, Francfort 1969, p. 90) et K. Bormann (*Parmenides*, Hambourg 1971, p. 155), sans oublier H. Fränkel (*Wege und Formen griechischen Denkens*, 3^e éd., Munich 1968, p. 191n.), ont fait valoir contre cette interprétation que ce ne sont pas le passé et le futur qui se trouvent niés chez Parménide, mais que l'étant appartienne au passé ou au futur, impliquant par là qu'il est inengendré et impérissable.

La première partie du discours de la déesse qui, dans le *Poème* de Parménide, reste innommée, met patiemment en place un argument visant à ne faire admettre que l'étant comme objet d'un discours sur la vérité. Quant aux êtres qui seraient soumis au devenir – au temps ? –, ils font l'objet de la deuxième partie de son discours. Le temps ne fait donc pas l'objet du Discours sur la vérité et n'est à vrai dire pas thématiqué dans l'autre discours non plus. Rien dans le *Poème* nous permet donc de dire que le temps fait l'objet d'une négation déterminée chez Parménide. Son statut ontologique reste inéclairci, tout comme l'est d'ailleurs celui de la pensée (*noësis*), pourtant invoquée à maintes reprises pour asseoir l'Être comme seul objet du Discours sur la vérité.

Selon Parménide, l'Être n'est pas soumis au devenir. Peut-on en conclure à un « refus du temps » ? C'est, en tout cas, le parti que l'A. a décidé de prendre. « Ce travail est né de la volonté de comprendre comment, dès son origine, la pensée de l'Être s'est constituée comme refus du temps, comment "être" a cessé de signifier "devenir" », peut-on lire dans l'avant-propos de son livre (p. 3). Un refus, une « décision essentielle » serait donc à l'origine de cette pensée.

Bien que l'A. affirme avoir procédé à une interprétation immanente du *Poème* de Parménide, s'appuyant pour une très bonne part sur les travaux de M. Heidegger, N.-L. Cordero, L. Couloubaritsis et D. O'Brien, elle y mêle un commentaire imprégné de *volontarisme* qui non seulement dessert son propos, mais qui n'est même pas soutenu de manière conséquente dans ce livre. Ainsi, par exemple, après avoir parlé du « refus du temps », d'une « décision essentielle » de rejeter l'étant hors du temps, elle adapte la célèbre formule heideggerienne de l'« oubli de l'Être » pour imputer à Parménide la responsabilité d'un « oubli du temps », et elle conclut en affirmant que « l'étant parménié se pose comme indifférence radicale au temps » (p. 274).

Ce livre ne fait pas la moindre contribution originale aux études parméniennes et n'offre même pas une discussion de la littérature pertinente sur ce qui est annoncé comme son sujet. Résultant de la décoction d'une thèse de doctorat soutenue en Sorbonne, voici un travail qui aurait grandement profité d'une plus longue distillation et de plusieurs années de mûrissement avant d'être servi encore tout fumant au public. Il serait fastidieux d'en énumérer tous les défauts, dont le style, inutilement verbeux,

emprunté, pompeux, alambiqué – *esti* et *ouk esti* sont présentés à maintes reprises comme des « instruments » du « dire-pensant » ! –, n'est pas le moindre. Bref, il s'agit d'un travail étudiantin d'une vacuité navrante, aussi bien d'un point de vue philosophique que philologique, dont on se demande comment il a pu être publié.

Département des sciences sociales
Collège militaire royal de Saint-Jean



Renée Bouveresse, *Leibniz*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Que sais-je ? » n^o 2868), 1994, 127 pages.

François Duchesneau

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027317ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027317ar>

[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

Duchesneau, F. (1995). Compte rendu de [Renée Bouveresse, *Leibniz*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Que sais-je ? » n^o 2868), 1994, 127 pages.] *Philosophiques*, 22 (1), 165–168. <https://doi.org/10.7202/027317ar>

Renée Bouveresse, *Leibniz*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Que sais-je ? » n° 2868), 1994, 127 pages.

par **François Duchesneau**

Cet ouvrage peut fournir une utile introduction à la philosophie de Leibniz et offrir ainsi une autre voie d'accès à cette pensée complexe et originale que celle précédemment offerte par Yvon Belaval dans *Leibniz. Initiation à sa philosophie* (Paris, Vrin, 1962). En langue anglaise, des projets analogues ont vu le jour avec Nicholas Rescher, *Leibniz. An Introduction to His Philosophy* (Oxford, Blackwell, 1979) et G. MacDonald Ross, *Leibniz* (Oxford, Oxford University Press, 1984).

Il est symptomatique que ces introductions à la philosophie leibnizienne, toutes objectives et informatives qu'elles visent à être, reflètent d'abord la vision particulière que ces interprètes se sont donnée de l'œuvre de Leibniz en fonction de leurs préoccupations et de leurs intérêts. L'étude de Renée Bouveresse n'échappe pas à la règle : on y trouve la récurrence des schèmes d'interprétation mis en valeur dans son précédent ouvrage, *Spinoza et Leibniz. L'idée de l'animisme universel* (Paris, Vrin, 1992). Ainsi le petit livre que les Presses universitaires de France viennent de publier développe-t-il plus que tout la thèse d'une monadologie centrale à la pensée leibnizienne dans l'ensemble de ses phases à partir de la première constitution du système, celle qu'inaugurerait le *Discours de métaphysique* (1686). Avec des accents différents suivant les textes et les périodes, c'est une conception panpsychique de la réalité, un « animisme universel », qui aurait articulé ce système jusqu'à son aboutis-

sement ultime dans la *Monadologie* (1714). « Le dynamisme leibnizien, affirme l'auteur, est au fond un panpsychisme ou un animisme universel » (p. 71).

Certes, sous l'éclairage de ce thème, à notre avis problématique, le livre prétend à une couverture large de la pensée leibnizienne dans ses trois chapitres, respectivement intitulés : La vie et l'évolution intellectuelle de Leibniz (p. 9-32); Mathématique, logique, science et théorie de la connaissance (p. 33-57); Le système (p. 59-124) – ce dernier chapitre comportant trois sections : I. Les principes leibniziens, la notion de substance et le royaume des monades (p. 59-93); II. L'infini, les deux labyrinthes et la philosophie morale (p. 93-110); III. Dieu (p. 110-124). De fait, l'auteur s'emploie à caractériser les aspects principaux de la philosophie leibnizienne en fournissant un fil conducteur qui permette de saisir autant que possible la cohérence du projet d'ensemble. Le développement est net, ordonné, et souvent intéressant même pour le spécialiste averti en raison de rapprochements inattendus entre thèses ou entre textes. Certains développements sont à cet égard dignes de mention : c'est le cas par exemple des sections relatives au labyrinthe de la liberté et à la conception de Dieu.

D'autres passages laissent davantage à désirer : si le court exposé sur la mathématique de Leibniz est instructif, ceux qui traitent de la logique et de la science apparaissent quelque peu vides pour peu que l'on prenne en compte le fait que l'œuvre recèle à cet égard d'exceptionnelles richesses. Le développement consacré à la théorie de la connaissance reste, quant à lui, au niveau de grandes généralités, alors qu'il y aurait sans doute eu là matière à contester les schèmes interprétatifs hérités des spiritualistes ou des néocriticistes du XIX^e siècle.

De façon générale, certaines erreurs ou interprétations douteuses doivent être relevées, qui mériteraient correction dans la prochaine édition. Contrairement à ce qui est affirmé p. 10, Leibniz n'a jamais déclaré que c'était sous l'influence de Descartes qu'il avait abandonné les formes substantielles des scolastiques dans ses années de formation; il a plutôt souligné à maintes reprises qu'il avait fréquenté la philosophie cartésienne tardivement, lorsque sa propre pensée avait déjà atteint une certaine maturité. Le titre de l'ouvrage de Mario Nizzoli réédité par Leibniz en 1670 n'est pas *Antibarbarus* (p. 14), mais *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*. Il est inexact (p. 15) que, dans son *Hypothesis physica nova* (1671), Leibniz ait tenté de corriger la doctrine de Descartes sur la conservation de la force. Par ailleurs, Leibniz ne découvrit pas le matérialisme de Gassendi lors de son séjour à Paris (p. 16) : il connaissait le *Syntagma philosophicum* depuis ses années de formation à Leipzig. Il faudrait restituer l'orthographe correcte de *Monatlicher Auszug* et de *Protogæa*. La supposition (p. 24-25) que dans sa physique de 1671, Leibniz aurait adopté un hylozoïsme stoïcien selon lequel il eût fait de Dieu l'âme du monde, est sans

fondement. Ce n'est pas en 1680-1682 que Leibniz est en possession de sa nouvelle dynamique (p. 26) : la découverte du principe de conservation du produit mv^2 et sa substitution au principe de la conservation de la quantité de mouvement symbolisée par le produit mv se situent au début de 1678, comme en témoigne le *De corporum concursu*, analysé et édité par M. Fichant; quant à la mise en forme de la dynamique en tant que système de mécanique, elle est plus tardive, et survient sans doute à l'époque du *Phoronomus* (1689) et de la *Dynamica de potentia* (1689-1690). R. Bouveresse ne distingue pas assez (p. 38), comme Leibniz a toujours su le faire, les lois de séries mathématiques, les lois physiques et les « lois » métaphysiques gouvernant les substances individuelles et leurs rapports harmoniques. Il est impossible de détecter dans la correspondance avec Clarke la moindre discussion relative à l'entropie (p. 47), puisque ce concept ne verra le jour qu'avec l'invention du second principe de la thermodynamique par Clausius au milieu du XIX^e siècle. Il est ambigu d'interpréter le principe *prædicatum inest subjecto* en affirmant que « le prédicat est inclus dans la liste des caractéristiques *comprenant* la définition du sujet » (p. 62) puisque ces caractéristiques sont plutôt *comprises* dans la définition du sujet. La distinction (p. 68) entre « inconscient de perception » et « inconscient d'imitation » ne semble pas figurer chez Leibniz et elle pourrait apparaître sans fondement dans le contexte de sa théorie de la connaissance. Après les mises au point de Jacques Roger, il est pour le moins périlleux de soutenir que « Leibniz entrevoit [...] la doctrine évolutionniste » (p. 81). Il est non leibnizien d'affirmer que « le monde est un gigantesque organisme où la matière est vivante » (p. 82). Leibniz a mené une lutte sans merci aux restaurateurs des natures plastiques et autres principes animiques régissant de façon causale le déroulement des phénomènes physiologiques, car, selon lui, ces phénomènes sont susceptibles d'explication par des raisons suffisantes de type mécanique suivant l'exigence méthodologique propre à toute science des phénomènes (*Omnia fieri mechanice in natura*). On ne peut donc légitimement soutenir que « Leibniz s'inscrit, de même que Stahl, dans la tradition biologique de l'animisme », même en y joignant la réserve qu'il s'agirait dans son cas d'un « animisme inefficace » (p. 83). R. Bouveresse identifie strictement (p. 87-88) la perception-appétition monadique et la force primitive active-passive que Leibniz postulait dans le *Specimen dynamicum* (1695) comme fondement causal de la force dérivative active-passive : ce faisant, elle subvertit les distinctions inhérentes à la dynamique de Leibniz comme théorie physique en les transposant purement et simplement au plan métaphysique; elle ne tient pas compte des rapports de simple analogie que Leibniz avait mis de l'avant entre force (primitive et dérivative) et perception-appétition monadique. En s'inspirant des lumineuses analyses de Martial Gueroult, il conviendrait par ailleurs de revoir des passages aussi embarrassés que celui-ci : « De l'aspect passif des monades, leur matière première, naît dans l'agrégation la matière

seconde, c'est-à-dire la matière de la physique du temps de Leibniz, avec ses traits principaux, en particulier inertie et solidité (impénétrabilité, antitypie). Il y a aussi plusieurs forces actives dérivatives, les "forces" de la physique de ce temps, incluant ce que Leibniz appelle force vive, appelée aujourd'hui énergie cinétique, et le conatus dont le fondement ultime réside dans l'appétition monadique » (p. 83). Il est excessif de soutenir (p. 92-93) que seuls les esprits assurent l'unité et l'individualité des organismes vivants, puisque des entéléchies de degré inférieur, celles des vivants qui nous sont subordonnés dans l'ordre des capacités perceptives, suffisent à rendre raison d'une telle intégration organique. Il est bon de rappeler que contrairement à ce qui est affirmé p. 99, Arnauld n'a pas reçu le texte du *Discours de métaphysique*, mais simplement un résumé des propositions qui y étaient développées. La citation de G IV, 296 provient non d'une lettre à Elisabeth (?), mais d'une lettre à l'Électrice Sophie. Certaines expressions gagneraient à être révisées : par exemple, « La tendance à exister du possible est la volonté antécédente du Créateur » (p. 117) : sans doute veut-on dire ici que la volonté antécédente se règle suivant la tendance des possibles à l'existence. Il semble, de même, peu leibnizien de postuler que « le mécanisme intervient au niveau des phénomènes, la finalité au niveau de l'être véritable » (p. 118), puisque la finalité s'exprime tout aussi bien au niveau des phénomènes et sert à justifier le recours à la téléologie dans la recherche des explications physiques et physiologiques.

En plus des corrections qui s'imposent du point de vue de la justesse des données et des interprétations, l'ouvrage gagnerait à prendre en compte un ensemble plus vaste de travaux récents sur Leibniz, en particulier sur les questions de logique, de philosophie des sciences, d'épistémologie. La bibliographie de l'étude repose trop exclusivement sur certains travaux français, et néglige nombre d'analyses de premier ordre parues depuis les trente dernières années, en particulier en Allemagne, en Grande-Bretagne et aux États-Unis.

Enfin, que penser de la thèse acceptée sans examen selon laquelle Leibniz aurait développé un système ? Il s'agit certes là d'un lieu commun de l'histoire institutionnelle de la philosophie. Mais ne pourrait-on croire Leibniz lui-même lorsqu'il soutient le caractère provisoire et hypothétique de ses analyses intégrées à des textes dont les titres comportent souvent les mentions *essai(s)*, *tentamen*, *specimen* ? Et ne devrait-on pas faire droit à la variabilité diachronique d'une pensée en constante recherche de synthèse et d'intégration de pensées autres ? Le modèle du système est par trop réducteur de la philosophie leibnizienne considérée en son dynamisme propre.

Département de philosophie

Université de Montréal

Jeanne Delhomme, *La pensée interrogative*, Paris, Presses universitaires de France, (collection « Épiméthée »), 1993, 213 pages.

Martin Gagnon

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027318ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027318ar>

[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

Gagnon, M. (1995). Compte rendu de [Jeanne Delhomme, *La pensée interrogative*, Paris, Presses universitaires de France, (collection « Épiméthée »), 1993, 213 pages.] *Philosophiques*, 22 (1), 169–173.
<https://doi.org/10.7202/027318ar>



Jeanne Delhomme, *La pensée interrogative*, Paris, Presses universitaires de France, (collection « Épiméthée »), 1993, 213 pages.

par **Martin Gagnon**

Publié pour la première fois en 1954, ce n'est pas sans une certaine surprise que nous accueillons la réédition tardive de cet essai de Jeanne Delhomme. Quelque peu dissimulée par les grands représentants de la philosophie existentielle des années quarante et cinquante, il est regrettable que la pensée de Delhomme, nonobstant de récents hommages, n'ait pas reçu plus souvent l'attention qu'elle méritait. Il ne faut peut-être pas s'en étonner : cette pensée austère n'était pas faite pour se résorber en quelques philosophèmes susceptibles de frapper l'imagination; son déploiement imprévisible, sa langue propice à l'accueil des moindres paradoxes de l'expérience et de la réflexion, son intention jamais démentie d'accorder l'intuition de la contingence aux ressources ultimes de la raison, tout cela vouait en quelque sorte cette œuvre à un isolement considérable en regard des principales tendances de la philosophie française de l'époque.

Présentée à l'origine à titre de thèse complémentaire, *La pensée interrogative* n'affiche pourtant pas le style académique qui convient aux thèses dignes de ce nom. Le ton adopté dans cet ouvrage est le plus souvent de nature à suggérer qu'à convaincre : les scénarios mobilisés correspondent presque toujours à des mises en situation où la subjectivité de l'auteure apparaît impliquée de façon personnelle; un sens parfois exacerbé du paradoxe favorise la prolifération de chiasmes (absence de la présence et présence de l'absence, expérience de la pensée et pensée de l'expérience, etc.) qui accentuent le caractère résolument essayiste de l'ouvrage. Le lecteur conclura peut-être, considérant ces quelques indices, à une certaine « naïveté » du discours, ce qu'on lui concèdera volontiers dans la mesure où cette sensibilité typiquement existentielle – voire existentialiste – qui perce à travers *La pensée interrogative* ne peut plus être considérée comme allant de soi. Cela dit, il n'en demeure pas moins que l'essai de Delhomme – et c'est là le point essentiel – manifeste un souci rigoureux de dégager les infrastructures interrogatives qui président à l'élaboration du discours philosophique comme tel. De ce point de vue, il ne fait pas de doute que le premier grand livre de J. Delhomme anticipe plus ou moins directement les efforts que certains de nos contemporains ont pu déployer en vue de cerner

les enjeux fondamentaux du questionnement aussi bien sur le terrain de l'herméneutique (Gadamer) que sur celui de l'épistémologie (M. Meyer).

Dès la première page, le lecteur est immédiatement reconduit au cercle interrogatif qui constitue en quelque sorte l'intuition inaugurale et centrale de cet essai : « [L]a présence réciproque du monde à moi et de moi au monde est une présence d'un type particulier, une présence interrogative; plantée là au milieu de cette merveilleuse incertitude, j'interroge et je suis interrogée » (p. 1). Remarquons tout d'abord que la pensée qui se déploie au sein de cette présence interrogative n'apparaît pas d'emblée comme une pensée qui, de sa propre initiative, se projetterait en direction d'un monde soumis d'avance à ses visées questionnantes; interrogative, la pensée ne le devient radicalement qu'à condition de se ressaisir dans le champ de cette présence, et par le fait même en deçà du préjugé moderne voulant que toute interrogation se déploie suivant le style d'un interrogatoire où la subjectivité se retrouve seule à poser les questions et où le monde, d'ores et déjà réduit à la figure de l'objectivité, se voit « appelé à la barre » et sommé de répondre.

Pour Delhomme, il importe par conséquent de souligner que nous sommes au monde bien avant de le dominer objectivement et de le soumettre à l'interrogatoire. Ce qui signifie que l'interrogation vient de partout : non pas seulement de la subjectivité, mais d'autrui et des choses tout aussi bien. Le rapport de l'interrogation au monde n'est donc plus, comme chez les modernes, conçu de façon unilatérale; la subjectivité ne se pose plus comme étant la seule dépositaire de l'interrogation, car aussi profondément que porte la question que le « moi » adresse inlassablement au monde, ce dernier n'échappe jamais à la « question » que le monde lui adresse en retour et de façon tout aussi permanente : « [T]out exister est double : interroger et être interrogé, être soi-même en question dans la question qu'on pose » (p. 30).

À ce titre, le discours de *La pensée interrogative* manifeste une certaine tension entre l'exposition du moment de l'interroger et celui du fait d'être interrogé. Car s'il s'agit bien, d'une part, de faire valoir la coïncidence inéluctable de ces deux moments sur le plan de l'existence et de prendre ainsi une distance critique à l'endroit de l'interprétation moderne de l'interrogation, on perçoit en revanche une certaine hésitation chez Delhomme à sacrifier le retour réflexif sur soi qu'opère la pensée pour autant que celle-ci tente de ressaisir les modalités de son inscription originaires au sein de ce cercle interrogatif. Toute la question devient alors de savoir si le schéma de réflexivité que Delhomme hérite de la modernité s'ajuste adéquatement à la description de cette présence interrogative au monde où l'interroger et le fait d'être interrogé se trouvent dans une relation de détermination réciproque, ou si au contraire ce schéma ne finit pas par « avoir raison » du cercle interrogatif en accordant à la pensée

proprement dite un privilège discutable en regard de l'intuition centrale de l'ouvrage.

La tension que nous venons d'évoquer de façon purement formelle se laissera sans doute mieux ressaisir si nous l'exposons de manière à dégager l'ancrage de ses moments respectifs. Pour ce qui regarde le premier moment de l'analyse, c'est surtout sur le plan de la passion qu'apparaît le mieux la coïncidence de l'interroger et du fait d'être interrogé : « Qu'est-ce donc qu'aimer, en effet, sinon s'élançant dans une interrogation passionnée vers l'irréductible d'une individualité, et comment être aimé sinon en répondant à l'interrogation par une interrogation plus pressante [...] le repos est interdit à ceux qui s'aiment, ils ne peuvent que s'interroger sans cesse ou mourir... » (p. 22). Ce n'est sans doute pas un hasard si Delhomme emprunte à l'ordre de l'intersubjectivité les scénarios les plus susceptibles d'illustrer le cercle interrogatif : la présence en chair et en os de l'autre favorise la reconnaissance de ces situations où la question que pose mon existence à une autre présence se ressaisit dans le prolongement de la question que cette présence adresse d'ores et déjà à mon existence. Sans doute, ce qui est vrai ici de la présence d'autrui l'est tout autant de ces « altérités » remarquables que constituent la mort ou le silence, mais celles-ci n'évoquent jamais de façon aussi sensible ce bouleversement de l'intentionnalité interrogative que lorsqu'elles apparaissent dans le sillage de la présence-absence de l'aimé. C'est ce qui explique le statut privilégié de la figure d'autrui en regard de cette interrogation qui n'est pas du ressort de la subjectivité : « Sa présence (sc. celle d'autrui) est présence de ce qui est absent, il ne se dévoile que comme non dévoilable, ou plutôt comme ce non-dévoilement particulier qu'il est, c'est-à-dire comme la question individuelle qu'il me pose » (p. 20).

Par conséquent, que ce soit sous les modalités interrogatives de la joie ou de l'inquiétude, la passion apparaît dans tous les cas comme une expérience paradigmatique en ce qu'elle permet à Delhomme de dégager la source foncièrement intersubjective de l'interrogation. Celle-ci n'est plus la propriété exclusive d'un sujet surplombant le monde, mais elle est bien plutôt le fait d'un renvoi interminable entre la subjectivité et son autre ; l'interrogation surgit ici au sein d'un processus dont la réversibilité ne permet pas (du moins, pas d'emblée) d'assigner à la vie interrogative un commencement ponctuel en regard de l'un ou l'autre des termes de la relation. C'est à partir de là que la question devient de savoir comment la pensée philosophique, entendue comme interrogation de ce cercle interrogatif, peut se déployer de façon à ce que l'initiative qui lui revient de droit en tant qu'interrogation radicale ne se trouve pas masquer son exposition primordiale à l'interrogation qui vient de l'autre. Cette question nous introduit au second moment de l'analyse de Delhomme, c'est-à-dire à la possibilité pour la pensée de ressaisir sans la

dissiper la coïncidence entre la dimension de l'interroger et celle du fait d'être interrogé.

Comme nous l'avions suggéré au départ, nous avons peut-être des raisons de penser que Delhomme ne parvient à ménager un terrain à la réflexion qu'en introduisant un certain déséquilibre entre les pôles du cercle interrogatif. Ce déséquilibre apparaît très clairement au niveau de l'hésitation qui entre dans la définition même du statut de la pensée. De fait, lorsqu'il s'agit de maintenir dans sa pureté l'intuition du cercle interrogatif, la pensée, d'ores et déjà exposée à une interrogation autre dont elle ne contrôle pas le processus, ne peut se définir qu'à partir de son déploiement sur le fond de cette passivité irréductible : « Toute pensée, même la plus radicale et la plus extrême, la plus poussée ou la plus exigeante par rapport à son principe, trouve un toujours déjà-présent pour fonder ce fondement, l'être fini dont la racine et le principe tirent leur invincible précarité... » (p. 110-111). La finitude, qui se traduit ici par la préséance non temporelle du fait d'être interrogé sur l'interroger lui-même, semble introduire au sein même de l'exercice de la pensée une affection qu'elle ne peut éluder. Le paradoxe réside en ceci que la pensée, incapable de réfléchir ensemble les deux pôles du cercle interrogatif, ne peut préserver la coïncidence de l'interroger et du fait d'être interrogé qu'en accordant à ce dernier une certaine priorité de fait par rapport à laquelle le déploiement de la pensée, conçue comme interrogation radicale, s'apparaît à lui-même comme dérivé et second.

Cette concession « méthodologique » peut toujours se défendre jusqu'à un certain point, là n'est pas le véritable problème. Celui-ci apparaît au moment où, cherchant à accomplir le vœu de radicalité propre au modèle de réflexivité qu'elle hérite de la modernité, Delhomme « oublie » son intuition fondamentale au profit d'une autonomisation injustifiable de la pensée et de son pouvoir de réflexion : « Penser, c'est donc interroger, toujours incertain de la pensée, toujours inquiet de la certitude apparemment la plus certaine, de l'évidence la plus évidente; c'est pourquoi la pensée ne peut avoir de principes et de termes – au double sens de limites et de buts – de nature, ni de structure; elle ne peut, enfin, avoir de foi » (p. 50). Le contraste avec le passage cité plus haut, où Delhomme souligne l'attache indéfectible de la pensée au déjà-là de l'être fini, est on ne peut plus remarquable : comment, en effet, concevoir que la pensée « trouve un toujours déjà présent » dans la finitude même de l'existant, et qu'en même temps « rien ne la porte et rien ne l'attire » ? (p. 52)

Qu'on nous comprenne bien : il ne s'agit pas de critiquer Delhomme sur le plan de la cohésion interne des deux démarches, mais bien de souligner ce qu'elles ont d'incompatible : la première choisit de penser la coïncidence en accordant au fait d'être interrogé un primat sur l'interroger, la seconde ne parvient à penser cette même coïncidence qu'en renversant le rapport et en

accordant à l'interroger un primat sur l'être-interrogé. A ce titre, *La pensée interrogative* se voit entachée d'une sérieuse ambiguïté méthodologique que les ouvrages ultérieurs de Delhomme ne lèveront pas mais éviteront bien plutôt. En fait, l'accent sera toujours davantage mis sur l'exigence d'autonomie de la pensée au détriment de son affectation par l'autre, comme l'atteste d'ailleurs la réduction progressive de l'interrogatif à l'ordre du négatif dans les derniers ouvrages. Toutefois, et en dépit de l'indécision méthodologique qui affecte son premier grand livre, on peut sans contredit accorder à J. Delhomme le mérite d'avoir posé les termes du problème et d'avoir, bien avant d'autres, marqué la difficulté qu'il y a pour la pensée à saisir le rapport de l'interrogation à l'étonnement.

Département de philosophie
Université de Montréal

Amartya Sen, *Éthique et économique (et autres essais)*; traduit de l'anglais par Sophie Marnat, Paris, Presses universitaires de France (collection « Philosophie morale »), 1993, 364 pages.

J. Nicolas Kaufmann

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027319ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027319ar>

[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. (1995). Compte rendu de [Amartya Sen, *Éthique et économique (et autres essais)*; traduit de l'anglais par Sophie Marnat, Paris, Presses universitaires de France (collection « Philosophie morale »), 1993, 364 pages.] *Philosophiques*, 22 (1), 173–176. <https://doi.org/10.7202/027319ar>

Amartya Sen, *Éthique et économie (et autres essais)*;
traduit de l'anglais par Sophie Marnat, Paris, Presses
universitaires de France (collection « Philosophie
morale »), 1993, 364 pages.

par J. Nicolas Kaufmann

Le corpus du livre est formé d'une version révisée des trois conférences que Sen a prononcées en 1986 à l'Université de Californie dans le cadre des « Royer Lectures ». Sept autres essais qui ont été publiés entre 1981 et 1991 s'y trouvent ajoutés pour constituer un ensemble de textes qui se complètent mutuellement et constituent un tout très cohérent, une série de réflexions sur l'interfécondation de l'éthique et de l'économie.

Rappelant ce qui fut au cœur de l'éthique d'Aristote concernant « la vie bonne » – agir en vertu de ce que nous percevons comme restrictions impartiales à imposer à la poursuite des intérêts égoïstes dans le but d'accomplir les fins de la communauté, projet auquel se subordonnerait l'économie –, Sen déplore le fait que l'économie moderne se soit éloignée de ce projet éthique pour uniquement se soucier, dans une perspective instrumentale, des moyens à mettre en œuvre pour réaliser des fins données par ailleurs. Cette séparation de plus en plus marquée entre l'éthique et l'économie constituerait une perte

non seulement pour l'économie, mais serait faite également au détriment de l'éthique. Sen consacre les trois conférences à l'examen de la portée de cette perte. Dans le premier essai (« Comportement économique et sentiments moraux »), il situe clairement l'enjeu de sa critique qui concerne le rétrécissement que devait subir l'analyse économique à partir du moment où, aussi bien la théorie du choix du consommateur (d'Adam Smith à Garry Becker) que les différentes théories économiques du bien-être (de Pareto, Pigou à Phelps-Brown), trouvaient leurs assises dans une donnée ultime qui, dans la tradition de Hobbes, constituait la seule motivation importante de l'agir humain en général et des choix économiques en particulier : les intérêts égoïstes. Sen s'applique à démontrer que l'usage qui est ainsi fait de la notion (utilitariste) d'utilité est conceptuellement défectueux, descriptivement inadéquat et normativement insoutenable (comme Smith, d'ailleurs, l'avait déjà entrevu). Il s'agit d'une conception trop étroite qui ne pouvait conduire qu'à des doctrines simplistes.

Sen prolonge sur le terrain de l'économie du bien-être la critique esquissée, en indiquant dans la seconde conférence (essai 2 : « Jugements sur l'économie et philosophie morale ») que le critère de Pareto-optimalité constituait d'un point de vue éthique un critère extrêmement étroit pour évaluer les réalisations sociales du fait que ce critère était limité aux utilités individuelles et ne pouvait inclure les utilités associées à des distributions mêmes des utilités personnelles. Il remarque, avec pertinence, que la littérature welfariste était grevée du problème d'interprétation de la notion (technique) d'utilité assimilée à « avantage », « bonheur », « bien-être », « satisfaction de besoin ou de désir » et à d'autres notions apparentées. Il identifie deux autres limites du welfarisme : absence de différenciation entre bien-être et accomplissement dans l'action, absence d'utilité pour la liberté. C'est dans la troisième conférence (essai 3 : « Liberté et conséquences ») que Sen propose plus constructivement de repousser ces limites tout en poursuivant sa critique de la conception utilitariste de la personne. En introduisant plusieurs distinctions concernant le concept de bien-être, en termes d'accomplissement, de liberté (champ de possibles) et de qualité d'agent (combinaison d'accomplissement et de liberté), il montre clairement que les quatre sortes d'information requises pour caractériser le bien-être d'une personne ne se laissent pas homogénéiser par la notion étroite d'utilité. Il trace ainsi la voie, à partir de la perspective éthique, pour l'enrichissement de l'analyse économique du bien-être. Cependant, Sen devait constater et prouver à ce sujet un théorème en théorie du choix social, l'incompatibilité entre les conditions de Pareto-optimalité (P), de non-restriction du domaine de choix (U) et de liberté (L) qui exige qu'au moins dans un secteur les préférences individuelles priment sur toutes les autres (cf. essai 6 : 1983, « Liberté et choix social »). Le recours à la liberté permet également à Sen de faire une lecture critique de la théorie de la

justice de Rawls en matière de choix social. A cet effet, Sen argumente (dans l'essai 8 : 1990, « L'évaluation de la justice doit-elle se fonder sur les moyens ou sur les libertés ? ») en faveur d'une double base pour asseoir notre jugement en matière de justice : les moyens dont peuvent disposer les individus, d'une part, et les variations qui existent entre des individus dans la capacité de convertir ces moyens en liberté d'accomplir des actions, d'autre part.

Le caractère descriptivement inadéquat de l'*homo œconomicus* agissant uniquement en fonction de ses préférences égoïstes avait depuis longtemps été mis en évidence par Sen, notamment dans son célèbre texte de l'essai 4 (1983, « Des idiots rationnels »). Sen y met en évidence deux formes de comportement, la compassion (« penser au sous-développement me rend malade ») et l'engagement (« penser au sous-développement me dispose à faire quelque chose ») dont le dernier a de multiples implications économiques, principalement dans le domaine de la consommation des biens publics (voir le paradoxe d'Olson). L'analyse de ces comportements permet à Sen de conclure que la structure de la théorie traditionnelle basée sur les préférences (individuelles) égoïstes est trop rudimentaire, qu'à côté des préférences naturelles il faudrait faire place à des méta-préférences (voir la conférence séminale de Bristol, 1974) pouvant être interprétées en termes de « préférences morales », « priorités sociales », « intérêts de classe », etc.

Sen étend sa critique des lacunes de l'utilitarisme classique en comparant deux conceptions du droit (essai 5 : 1982, « Les droits et la question de l'agent »), une conception utilitariste développée dans la perspective conséquentialiste issue de la théorie du bien-être (Hart, Parfit, Hare) et fondée sur le critère de la somme totale des utilités individuelles, et une conception déontologique fondée sur des contraintes qui ont une importance intrinsèque et qui ne doivent pas être violées même si cela améliorerait la situation en termes d'utilité. Sen illustre les lacunes respectives de ces doctrines par l'examen d'un exemple des interdépendances entre agents multiples du genre : la seule façon d'éviter que A soit violé par B pourrait être que C arrive sur les lieux dans une voiture dérobée à D. La discussion instructive de Sen permet de dépasser ces lacunes par le recours à un système des droits-but conçu comme un système moral « dans lequel le respect et la violation des droits sont compris parmi les buts, intégrés à l'évaluation des situations puis appliqués aux choix des actions par des liens de conséquences » (130). Sen reconnaît donc la supériorité du point de vue utilitariste conséquentialiste, à condition qu'il soit élargi en prenant en considération les pouvoirs d'agir qui fondent un système de droits à des capacités, notion que dépasse celle des droits se rapportant aux libertés dites positives et celle des droits liés aux libertés négatives.

Un dernier volet de la critique des fondements de l'utilitarisme comme doctrine morale appliquée à l'économie du bien-être est déployé par Sen dans

l'essai 7 (1982, « Quelle égalité ? ») en comparant différentes notions d'égalité (et de justice comme équité) : égalité utilitariste, égalité d'utilité totale (leximin), égalité selon Rawls (principe de différence et maximin). C'est par une argumentation serrée concernant les implications qu'ont les trois variantes pour le cas des handicapés que Sen met en évidence les limites préoccupantes de ces doctrines et plaide en faveur de sa propre conception basée sur les capacités (voir les essais 2 et 5). C'est la possibilité d'exercer les capacités d'agent, et non l'utilité marginale individuelle, le total des utilités individuelles ou les biens sociaux premiers, qui doit être prise pour la mesure de base pour établir des inégalités et apprécier les mesures correctives. Ce point de vue est illustré à l'aide d'une analyse de deux situations concrètes, la discrimination sexuelle (essai 9 : 1990, « La distinction entre les sexes et les conflits de coopération »), la répartition du revenu (essai 10, 1981, « Problèmes éthiques dans la répartition du revenu »).

La discussion que Sen entretient à travers les essais publiés dans ce livre est toujours extrêmement bien informée et documentée par des références à une littérature abondante (47 pages d'entrées bibliographiques) qu'il suppose connue. Quant aux rapports entre économie (du bien-être) et éthique, fil conducteur des textes colligés, Sen nous laisse, bien malgré lui, l'impression d'un déséquilibre : l'économie du bien-être est l'équivalent économique d'un « trou noir » ; beaucoup de choses peuvent y entrer, mais rien n'en ressort.

La traduction des textes est très soignée, comme l'illustre le glossaire (357-360) que le directeur de la collection a bien voulu incorporer au volume.

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

Michel Rosier, *L'État expérimentateur*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, 267 pages.

André Lacroix

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027320ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027320ar>

[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

Lacroix, A. (1995). Compte rendu de [Michel Rosier, *L'État expérimentateur*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, 267 pages.] *Philosophiques*, 22 (1), 176–182. <https://doi.org/10.7202/027320ar>

Michel Rosier, *L'État expérimentateur*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, 267 pages.

par André Lacroix

Mode oblige, les textes démontrant le nécessaire désengagement de l'État sont légion en cette fin de siècle, et le retentissant échec qu'ont connu la plupart des régimes marxistes et socialistes les affuble d'une légitimité certaine. Une des principales conséquences de cet engouement est de voir

s'amenuiser comme peau de chagrin la liste des textes démontrant la nécessité de faire place à l'État dans l'économie. Dans son dernier livre, *L'État expérimentateur*, Michel Rosier remet pourtant cette dernière thèse à l'honneur en osant affirmer ce que l'on n'entend plus : l'économie politique est une science qui doit compter sur l'État pour appliquer ses théories. Ergo, l'État doit occuper une place prédominante dans la vie économique de nos sociétés.

Une telle prétention, qui a des allures de pavé dans la mare, amène Rosier à discuter de la nécessité d'un État expérimentateur se chargeant non seulement de gérer l'économie, mais aussi d'appliquer et d'expérimenter pleinement les théories économiques. Selon l'auteur, sans de tels appareils étatiques, il ne saurait être question de conférer un caractère scientifique à l'économie politique puisque nous ne pourrions prétendre défendre adéquatement la mise en application de ses théories. D'où l'intérêt aussi de démontrer, à la suite des Schmoller, Menger, Simiand, Rueff, Neurath, Popper et Myrdal, que les règles de la communauté scientifique s'appliquent dans les disciplines sociales – et tout particulièrement à l'économie politique –, et que l'idée d'un État expérimentateur est loin d'être aussi cauchemardesque que Hayek voulait bien le laisser croire. L'argumentation imaginée par Rosier l'oblige par conséquent à s'avancer sur deux terrains fort distincts – ceux des fondements épistémologiques de l'économie et du rôle attribué à l'État – tout en prétendant y trouver matière à défendre un seul et même point de vue : le besoin de favoriser l'interventionnisme étatique. Évidemment, l'amalgame est important et appelle des mises au point.

Rosier s'y emploie dès les premières pages de son ouvrage en brandissant bien haut l'œuvre d'Adam Smith. Selon l'auteur, dans ses principaux écrits que sont *The Wealth of Nations* et *The Theory of Moral Sentiments*, Smith n'aurait fait que d'elliptiques allusions à la présence d'une main invisible en économie, pour insister davantage sur le rôle de l'État. Bien qu'une telle thèse aille à l'encontre de toute l'exégèse smithienne commise à ce jour, Rosier ne s'en laisse pas pour autant impressionner et expose succinctement ce qui lui servira de prétexte à asseoir le reste de son argumentation. Adam Smith, ce père de l'économie, aurait ainsi fixé deux objectifs à celle-ci : « le premier, de procurer au peuple un revenu ou une subsistance abondante, ou pour mieux dire, de le mettre en état de se procurer lui-même ce revenu ou cette subsistance abondante; et le second, de fournir à l'État ou à la communauté un revenu suffisant pour le service public » (p. 2). Voilà donc le véritable objet d'étude de l'économie : la répartition et la gestion de la richesse dans nos sociétés plutôt que la seule découverte des lois scientifiques prévalant à la production, la distribution et la consommation des richesses – biens matériels et services – comme on l'entend généralement. Fort de ce constat, Rosier y voit un double motif de réflexion : sur les fondements mêmes de la pensée économique et sur la mise en application de ses théories.

À partir de cette première partie de l'argumentation visant à donner une légitimité historique à sa thèse, Rosier souligne que la principale difficulté de l'économie tient justement dans la confrontation de ses théories aux faits, dans sa difficulté à définir les conditions nécessaires à l'élaboration du « moment empirique ». En d'autres termes, si le bien-fondé des théories économiques ne fait pas réellement problème aux yeux de Rosier, leur application lui en pose un sérieux pour autant qu'il se refuse à reconnaître un caractère naturaliste au marché, réfutant toute idée de régulation par une mystérieuse main invisible. Il entend par conséquent discuter de la place de l'État en tâchant de répondre aux deux questions suivantes : pouvons-nous identifier ou fabriquer des dispositifs empiriques ayant pour objet l'analyse des êtres humains ? Si oui, serait-il alors cauchemardesque « d'imaginer un État tentant de façonner la société, selon les instructions que lui dictent les théories économiques, à seule fin de pouvoir en apprécier la validité empirique » (p. xiii) ?

Pour répondre à cette double interrogation, Rosier divise le reste de son ouvrage en trois grandes parties qui touchent respectivement l'histoire de la *Methodenstreit*, la question du jugement scientifique en économie politique, et celle du jugement éthique qui lui serait aussi applicable. Par la *Methodenstreit*, l'auteur veut illustrer la première difficulté de l'économie politique : la validité et la solidité de ses fondements. Cela lui fournit prétexte à discuter des thèses avancées par Popper et Hayek, et de la définition de Robbins autour de laquelle s'articule la réflexion des économistes sur les fondements de leur discipline. À partir de cette fameuse querelle des méthodes, Rosier étaye en fait l'idée « que le questionnement éthique ni ne troublait ni n'était contraire au jugement scientifique » (p. xv), voire qu'il était nécessaire à son bon déroulement. Ce qui amène Rosier à soulever des questions d'ordre éthique et de mise en application des théories économiques par le biais d'un appareil étatique. De la sorte, tout comme Van Parijs y fait allusion dans son récent livre *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, la question épistémologique se voit déplacée vers une problématique juridique, éthique et politique : comment l'État peut-il assurer la mise en application de ces théories économiques ? Toutefois, pour pouvoir poser une telle question, encore faut-il que l'État puisse prétendre pouvoir assumer le rôle d'expérimentateur.

C'est là qu'intervient le caractère innovateur de la lecture de la *Methodenstreit* que nous offre Rosier. En effet, la discussion de cette querelle est abordée par l'analyse et la confrontation des écrits de Weber et von Mises, lesquels se seraient mis d'accord contre Schmoller pour prétendre qu'il fallait prémunir l'activité scientifique en sciences sociales contre toute intrusion de jugements éthiques. Pour Weber et von Mises, les sciences de la nature sont explicatives, tandis que les sciences sociales sont compréhensives. Selon eux,

les théoriciens des sciences sociales devaient comprendre leurs objets d'étude parce qu'ils pouvaient y voir des êtres semblables à eux.

Sans véritablement départager les vainqueurs des vaincus, Rosier utilise tout de même les thèses avancées de part et d'autre pour insister sur la nécessaire neutralité de l'économie politique, au même titre que toutes les autres sciences. Cette neutralité, il la traduit dans les faits par l'obligation de circonscrire les thèses « éthiques » utilisées en économie politique comme dans toute autre discipline au moment de l'élaboration et de la définition de son objet d'étude. Fort de cette démonstration, Rosier distingue ensuite de la *Methodenstreit*, universellement discutée, une autre controverse méthodologique qui y puiserait directement sa source et qui aurait opposé les tenants de l'économie positive aux tenants de l'économie rationnelle. A nouveau, les opposants se faisant face dans cette querelle discutaient de l'approche inductive et de l'approche déductive. Mais l'enjeu était cette fois-ci tout autre et opposait principalement F. Simiand, porte-drapeau de l'économie positive, à J. Rueff, défenseur de l'économie rationnelle. Ces deux penseurs prétendaient que l'économie politique était une science au même titre que les sciences naturelles. Tous deux concevaient également l'économie politique comme un art qui, pour être rationnel, devait appliquer les résultats des théories économiques. Ils ne se séparaient qu'à propos des protocoles à suivre pour tester les théories économiques, et qu'à propos des implications que pouvaient avoir ces protocoles au plan de l'élaboration théorique elle-même. En fait, la discussion de ces deux moments de la querelle des méthodes permet à Rosier de situer les deux questions auxquelles il souhaite répondre : la première, qu'il avait formulée en relation avec le rôle attribué à l'agent dans les sciences humaines, porte désormais sur la nature des jugements scientifiques en économie politique; et la seconde, qui portait sur le nécessaire recours à l'État pour expérimenter les théories économiques, se traduit désormais par la présence de jugements éthiques en économie politique. Il ne lui reste plus alors qu'à poursuivre sa démonstration en insistant sur l'originalité de l'économie qui ne dérogerait cependant pas pour autant aux requisits de la communauté scientifique.

Pour mener à terme cette deuxième partie de sa démonstration, Rosier utilise d'abord les travaux de Karl Popper et Otto Neurath pour démontrer que la science économique n'est d'aucune manière différente des autres sciences, y compris des sciences naturelles. Sur la base de cette affirmation qu'il prend évidemment bien soin d'étayer, Rosier recourt aux travaux de Friedrich von Hayek et de Günar Myrdal pour discuter de ce qui s'avère être à ses yeux le principal problème de l'économie politique, soit la difficulté de relier entre elles les réflexions éthique et économique. Pour Rosier, ces problèmes ne deviendraient incontournables que lorsque l'on adopte une attitude pseudorationaliste comme Friedrich von Hayek, laquelle viserait à chercher de la

rationalité là où il n'y a que l'État, l'expérimentateur par excellence de l'économie politique.

Toute l'entreprise de Rosier prend alors véritablement forme et il ne serait sans doute pas exagéré de dire que son livre représente une véritable critique de la pensée poppérienne en sciences sociales, et par voix interposée, de celle de Hayek. L'auteur utilise en effet abondamment l'œuvre de ce dernier pour repousser l'idée d'un marché s'auto-régulant naturellement. Cela l'amène à soutenir, dans son dernier chapitre consacré à la discussion de la présence des jugements éthiques dans l'application des théories économiques, que Popper a injustement rejeté la possibilité de développer des sciences sociales indépendamment des sciences physiques, signifiant ainsi involontairement l'impossibilité de réfuter les énoncés formulés par l'économie positive. Rosier rappelle en effet que s'il est possible de fonder la science économique et de réfuter ses énoncés, tout comme on le fait en sciences pures, il est en revanche beaucoup plus difficile de justifier le bien-fondé des recommandations formulées par les économistes. Ces dernières seraient en effet trop souvent tenues pour être « éthiquement biaisées ».

Voilà pourquoi il faut, selon Rosier, non pas refuser d'admettre la présence de ces jugements de valeur, mais plutôt les accepter en insistant pour dire qu'ils sont également présents dans les sciences naturelles. C'est là que l'on gagnerait à tirer des leçons données par Gunnar Myrdal : l'épistémologie des sciences pures aurait tout autant à retirer de celle des sciences sociales que ces dernières en ont à apprendre des sciences pures. Dès lors, il n'y aurait pas plus de difficulté à appliquer les théories économiques que les théories physiques, les deux devant faire appel à des considérations éthiques pour la mise en forme du « moment empirique ». Et ce moment se traduirait par le recours à l'État pour la mise en application des théories économiques. L'État expérimentateur serait ainsi légitimé, et les thèses de Hayek, battues en brèche.

La conclusion est sans appel. « Toutes ces considérations sur les relations inter-disciplinaires seront venues au renfort de l'affirmation de la nécessité de jugements éthiques pour dissoudre les derniers soupçons de cauchemar à la A. Huxley qui pouvaient encore subsister dans l'esprit de notre lecteur. D'un côté, la participation obligée de nombreuses disciplines aux applications de l'économie politique lui aura ôté des yeux l'image d'une poignée d'économistes qui, dans l'étroitesse de leur cabinet, se croiraient capables de modeler la société. D'un autre côté, les obstacles rencontrés par la tentative physicaliste pour constituer une science totale lui auront fait comprendre que cette menace n'était pas illusoire, quand bien même aux économistes s'associerait toute la gent scientifique. Ainsi pourra-t-il admettre plus volontiers que l'État est l'expérimentateur de l'économie politique, parce que celle-ci est l'une des

branches de la science des législateurs et des hommes d'État, comme le disait A. Smith » (p. 262).

Toute intéressante que soit la démonstration de Rosier, elle fait malheureusement l'économie de nombreux débats, dont celui de la nature des énoncés fondationnels de toute discipline par exemple, débat qui fut celui de Hume en d'autres temps. Mais par delà ces oublis, ou encore ces raisonnements en ellipses – pour lesquels Rosier s'excuse d'ailleurs en début d'ouvrage – il reste une critique qui nous apparaît fondamentale et qui doit être adressée à l'entreprise de Rosier : l'auteur ne distingue pas suffisamment entre jugement de valeur méthodologique et jugement de valeur éthique ou, pour parler comme Rosier, entre les jugements scientifiques et les jugements éthiques. Certes, ces deux types de jugements constituent à eux seuls toute l'architecture du livre, mais leur analyse menée à travers celle des textes de Popper, Hayek et Myrdal n'est pas toujours exempte de raccourcis et de mésinterprétations qui viennent en bout de ligne amoindrir l'impact de ses conclusions. Cela l'amène à critiquer injustement Hayek et à réhabiliter le rôle interventionniste attribué à l'État pour les mauvaises raisons. Davantage de précisions auraient en effet forcé Rosier à mieux expliquer la nature des jugements scientifiques et à fouiller davantage la véritable nature du falsificationnisme de Popper, ce qui lui aurait sans doute fait voir que les jugements scientifiques qui prévalent à la fondation de toute réflexion scientifique ont beaucoup à voir avec des choix méthodologiques et très peu à voir avec des « choix éthiques » au sens où on l'entend généralement. Ces derniers touchent en effet davantage l'application de ces théories et la nécessaire modification de leur objet pour les sciences sociales qu'à leur choix intrinsèque.

Enfin, un second reproche pourrait également être adressé à Rosier : le lien existant – ou devant exister – entre le rôle de l'État et la possibilité de recourir à des jugements éthiques en économie politique. Ce lien n'est pas toujours évident pour le lecteur. Certes, on comprend que l'intervention de l'État revêt un caractère résolument éthique. Mais on ne voit cependant pas très bien en quoi celui qui conclurait en la nécessité de refuser ce rôle à l'État attribuerait plus de scientificité à l'économie. En fait, l'amalgame que Rosier applique à la présence des jugements éthiques dans l'économie politique et au rôle de l'État est problématique, ce qui entache de nouveau sérieusement la validité de sa conclusion.

En fait, la première faiblesse du raisonnement de Rosier nous semble être la même que Blaug a faite à une autre occasion en amalgamant les jugements de valeur méthodologique et les jugements de valeur purs au chapitre V de son célèbre livre *The methodology of economics* Tout comme Blaug, Rosier insiste en effet pour dire que les jugements éthiques qui interviennent dans le choix d'un

objet d'étude n'affectent en rien la validité des résultats escomptés, tout comme la présence de jugements de valeur dans l'application de ces résultats ne disqualifie en rien les solutions que nous permettent d'envisager ces résultats. En fait, il semble bien que l'économie soit pour le moment condamnée à demeurer une simple discipline fêvue de raisonnements mathématiques sans véritables jugements de valeur quant à leur application.

Malgré ces deux importantes critiques, l'ouvrage de Rosier n'en demeure pas moins fort intéressant pour les nombreux rapprochements faits entre les différentes disciplines, pour les rappels, mais aussi pour les explications entourant divers débats. Surtout, l'auteur risque une interprétation fort originale de l'œuvre de Smith, et il jette un éclairage tout aussi rafraichissant sur des débats tels que ceux de la *Methodenstreit*, que plusieurs persistent à croire épuisés. Si en refermant le livre de Rosier le lecteur peut avoir le goût d'en contester certaines thèses, il n'en reste pas moins que la façon dont l'auteur les présente demeure stimulante à bien des égards.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal



Thomas de Koninck et Guy Planty-Bonjour (sous la direction de), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, 430 pages. « Travaux du Centre de recherche et de documentation sur Hegel et sur Marx de l'Université de Poitiers ». En collaboration avec la Faculté de Philosophie de l'Université Laval (Québec).

Georges Leroux

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027321ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027321ar>

[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. (1995). Compte rendu de [Thomas de Koninck et Guy Planty-Bonjour (sous la direction de), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, 430 pages. « Travaux du Centre de recherche et de documentation sur Hegel et sur Marx de l'Université de Poitiers ». En collaboration avec la Faculté de Philosophie de l'Université Laval (Québec).] *Philosophiques*, 22 (1), 182–185. <https://doi.org/10.7202/027321ar>

Thomas de Koninck et Guy Planty-Bonjour (sous la direction de), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, 430 pages. « Travaux du Centre de recherche et de documentation sur Hegel et sur Marx de l'Université de Poitiers ». En collaboration avec la Faculté de Philosophie de l'Université Laval (Québec).

par Georges Leroux

Dans la tradition de l'histoire de la philosophie, la polarité qui unit Platon et Hegel paraît souvent plus significative que celle qui rapproche Hegel d'Aristote. Sur le terrain de l'éthique notamment, Aristote sera plutôt placé dans un ensemble dont l'œuvre de Kant, à plusieurs égards, semble l'aboutissement. C'est ce que donne à penser le développement contemporain de la philosophie pratique. Dans le présent recueil, consacré à l'onto-théologie

d'Aristote et de Hegel, on voit tout ce qu'a de fructueux un rapprochement plus rare et moins analysé. Constitué de onze contributions, résultant vraisemblablement d'un colloque – bien qu'aucune introduction ne permette de l'affirmer, et encore moins de préciser la perspective des deux responsables de la publication –, ce livre gravite autour de la question spéculative de Dieu. Non pas tant les démonstrations attachées à la théologie naturelle, ni même le lien chez Hegel ou Aristote avec la théologie positive, mais bien la question de l'essence de la divinité. A cet égard, la contribution de Pierre Aubenque peut servir d'amorce. L'interrogation sur la nature ontologique ou théologique de la métaphysique peut en effet progresser par le moyen d'une comparaison des pensées d'Aristote et de Hegel sur la notion d'onto-théologie. Dans un essai qui retrace l'histoire de cette notion et de son application à l'interprétation d'Aristote, Pierre Aubenque montre, en référant au travail de Rémi Brague, l'importance de distinguer entre un discours ontologique du sens de l'être de l'étant et un discours onto-protologique – suivant le passage de *Metaph.* E 1, 1026a31 qui qualifie la théologie d'universelle parce que première –, discours de la fondation immanente. Le lien étroit de cette pensée avec celle de Hegel n'apparaît jamais plus évident que dans l'interprétation heideggerienne de l'onto-théologie : Dieu s'identifie à l'être, et l'être à Dieu « à travers leur élément commun qui est la pensée ». Pour cette raison, souligne justement Aubenque, le soupçon de Heidegger peut être vérifié : l'onto-théologie, chez Hegel, abolit la différence dans l'élément de la pensabilité, mais elle ne permet pas de « considérer le principe de la pensabilité, Dieu, comme étant plus ou mieux que la Pensée de soi-même. » Pourquoi cette structure ne peut-elle rendre compte également de la pensée d'Aristote ? Pour des raisons qui ont à voir avec la sémantique de la métaphysique d'Aristote, et en particulier avec la non-homogénéité de l'être. Pour Aristote, l'être ne se ramène pas à l'élément du pensable. On peut sans doute s'accorder avec cet argument d'Aubenque : quand il écrit qu'on ne peut trouver chez Aristote « le schéma d'un Dieu qui penserait le monde en se pensant lui-même », la question de la différence est en effet laissée entièrement ouverte.

Cette question est reprise avec beaucoup de subtilité et d'érudition dans la remarquable contribution de Thomas de Koninck sur le prédicat de la pensée de la pensée. Il s'agit de l'essai le plus substantiel de l'ouvrage. L'A. y propose une synthèse très riche des principaux enjeux de l'interprétation des passages de *Metaph.* Lambda sur l'essence divine. Il en retrace l'histoire de l'Antiquité jusqu'à la période contemporaine. La critique de Plotin concernant les paradoxes de la réflexivité permet de structurer rapidement l'interrogation : cette réflexivité est-elle vide ou en se pensant lui-même, Dieu connaît-il toutes choses ? Cette question ne peut être résolue que par l'interprétation de la causalité : Dieu possède la connaissance de toutes choses par les causes premières, de sorte que le Premier Moteur est à la fois forme, fin et agent. L'A.

suit en cela les conclusions de Klaus Brinkmann. La question la plus difficile est sans doute le passage de cette caractérisation métaphysique à la notion théologique de vie divine. De Koninck traite ce problème à compter des textes centraux de l'éthique, où la vie et la conscience de la vie (l'éveil) sont prédiqués de Dieu en amont d'un argument par analogie (EN VII 15, 1154b24-28). Le lien de ce texte à celui de *Metaph.* Λ 1072b18-26 est cependant déjà très problématique, comme on le voit en EN X 8, 1178b27 : entre l'activité humaine et l'activité divine, il n'y a qu'une certaine ressemblance. De même, le rapport avec l'équation de la vie et de l'acte de l'intellect (*De Anima* II 4, 415b13). Il est par conséquent difficile d'évaluer la proposition aristotélicienne sans tenir compte de sa portée. Dans son essai, Thomas de Koninck paraît plus soucieux de protéger la position d'Aristote des critiques de Plotin relatives au défaut de simplicité que de justifier les anthropomorphismes constitutifs de la théologie. Dans des travaux importants (1970), W. Pötscher avait parlé de « quasi-Personbereich Denken » : cette notion mériterait d'être reprise pour prolonger la réflexion sur l'essence de la vie divine. Elle permettrait notamment d'éviter les difficultés liées aux solutions de H.-J. Krämer que, sur ce point, de Koninck me semble critiquer justement. La vie divine demeure en effet irréductible, et néanmoins son essence à la fois noétique et éthique est impensable sans la médiation de l'analogie. Par exemple dans l'argument de *De Anima*, 431b29, commenté ici avec beaucoup de finesse.

Plusieurs autres contributions de ce recueil mériteraient certes d'être présentées. Rémi Brague propose une histoire de ce thème de la « Pensée de la Pensée », des origines au début du Moyen Age. Cet exposé se concentre sur la tradition antérieure aux grands commentaires médiévaux d'Aristote. Les commentateurs grecs occupent une place importante dans cette tradition, notamment Jean Philopon. Rémi Brague s'attache également aux commentateurs arabes, en particulier Farabi. Vianney Décarie éclaire avec beaucoup de justesse la question des enjeux théologiques de l'éthique aristotélicienne. Sa réflexion sur le bonheur divin et sur l'amitié permet de compléter par l'examen des textes de l'*Ethique à Nicomaque* l'analyse de la vie divine dans le *De Anima* et la *Métaphysique*. À cet égard, les aspects plus proprement métaphysiques de EN VI, et en particulier les thèmes de la science et de la sagesse, paraissent moins déterminants que les aspects spécifiquement éthiques. Lionel Ponton, excellent exégète de Hegel, propose une analyse du divin comme préoccupation politique chez Aristote et chez Hegel. Prenant appui sur les analyses de Leo Strauss, il examine les tensions qui subsistent entre un souci du divin motivé par l'utilité politique et un souci sapientiel, ordonné à la connaissance philosophique. Cette étude intéressera les lecteurs de Leo Strauss. Plusieurs contributions s'attachent à la question de Dieu chez Hegel. Bernard Bourgeois, en étudiant les rapports du concept et de la création, revient sur le thème difficile du rapport de la philosophie au christianisme. Léo Lugarini et Josef

Simon montrent les difficultés de l'interprétation de l'absolu. Guy Planty-Bonjour étudie la dialectisation des preuves de l'existence de Dieu. Henri-Paul Cunningham propose une réflexion sur Téléologie, nature et esprit, qui semble un peu éloignée du propos central du recueil. André Léonard s'intéresse à l'interprétation de Claude Bruaire relative au droit de l'Absolu. Jean-François Courtine, enfin, dans un bel essai sur Schelling, aborde sa critique de l'ontothéologie. Cette critique porte sur plusieurs aspects de la pensée de Hegel, notamment sur l'idée d'événement éternel. Courtine montre comment cette critique à l'endroit du Dieu de Hegel acheminait Schelling vers la métaphysique d'Aristote. Dans l'ensemble, ce recueil présente l'intérêt d'une étude comparative : la tradition, très riche, de la question onto-théologique prend dans cette comparaison beaucoup de relief. Les synthèses proposées sur Aristote et Hegel constituent des instruments de travail tout à fait utiles. L'insistance sur les aspects éthiques et politiques fournit par ailleurs un complément essentiel.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*



François Terré (sous la direction de), *Le suicide*, Paris, Presses universitaires de France, (collection « Droit, éthique, société »), 1994, 230 pages.

Bjarne Melkevik

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027322ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027322ar>

[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

Melkevik, B. (1995). Compte rendu de [François Terré (sous la direction de), *Le suicide*, Paris, Presses universitaires de France, (collection « Droit, éthique, société »), 1994, 230 pages.] *Philosophiques*, 22 (1), 185–187.
<https://doi.org/10.7202/027322ar>

François Terré (sous la direction de) *Le suicide*, Paris, Presses universitaires de France, (collection « Droit, éthique, société »), 1994, 230 pages.

par Bjarne Melkevik

Partant du contexte canadien et québécois où toute réflexion sur le suicide semble osciller entre le droit à l'aide médicale au suicide et l'effroi que provoquent les pactes de suicides chez les jeunes, le livre *Le suicide* que vient d'éditer François Terré a le caractère d'une bouffée d'air frais. Il s'agit des actes d'un colloque multidisciplinaire rassemblant aussi bien des juristes que des théologiens, des philosophes, des démographes, des sociologues, des psychologues, des médecins, qui s'est déroulé en janvier 1989. Précisons qu'aussi bien le titre que la problématique font implicitement référence au livre fondateur d'Emile Durkheim publié en 1897. Mais ce livre veut aller au delà des barrières scientifiques et à la rencontre de la détresse individuelle et sociale qui pousse des personnes à choisir ce chemin de vie écourté. En fait, à l'opposé de

la gêne des chercheurs durkheimiens et des familles en deuil, unies dans le déni et le silence, ce livre se propose de lever le voile et de réfléchir sur le suicide comme expression radicale de la détresse humaine.

C'est dans la perspective d'un droit au secours des suicidaires que s'inscrit ce livre. Le rédacteur, le philosophe du droit F. Terré, nous en parle dans sa préface presque programmatique où l'insistance est mise sur le suicide à la lumière de la solidarité humaine. Il s'agit de penser le suicide sur l'horizon d'un droit au secours des suicidaires.

Toutes les contributions n'intéressent peut-être pas également le philosophe. Même si toute réflexion sérieuse sur ce sujet aurait tout intérêt à se nourrir des articles sur le suicide écrits par des démographes, des sociologues, des juristes, des médecins, des psychiatres et psychanalystes, nous prenons le parti de nous pencher plus spécifiquement sur les contributions travaillant sur l'horizon du sens du suicide, à savoir les contributions d'ordre théologique et philosophique.

Chez les théologiens, à savoir le grand rabbin Sitruk, le père De Dinechin et le doyen Abel, c'est la non-disponibilité de la vie qui représente le point de mire de la réflexion. La vie est « sacrée » parce qu'elle renvoie l'homme à la non-disponibilité que représente la vie humaine. Ce qui veut dire que l'homme découvre sa non-disponibilité en tant qu'être humain, ce qui l'oblige à vivre comme l'homme dans le visage d'Autrui. Pour les religions monothéistes, comme ici le judaïsme et le christianisme, Autrui nous renvoie à l'obligation que nous avons envers nous-mêmes, envers notre vie et envers autrui. D'où la non-compétence de disposer de la vie, aussi bien la nôtre que celle des autres, qui les caractérise.

En fait, la philosophe Janine Chanteur ne nous dit pas autre chose, même si son langage est bien différent. Car, en dehors de la preuve factuelle que les hommes et les femmes se suicident, le problème est, pour le philosophe comme pour le théologien, de réfléchir sur la question de la justification. Pour Chanteur, la justification se trouve aussi du côté de la vie, comme devoir de vivre, comme affirmation de notre condition humaine. D'abord sur le plan du sujet où l'homme se confirme comme un être signifiant qui se définit en relation avec d'autres hommes, et ensuite sur le plan de la raison où le spécifique de l'homme est le dépassement constant de ses attachements et de ses déceptions. Chanteur se réfère en fait constamment à Kant en associant le suicide à la liberté pour le mal. Il est facile de voir son intervention comme un rejet du thème contemporain consistant à voir dans le suicide l'ultime affirmation de la liberté de choisir. Chanteur nous présente le suicide comme le rejet de la liberté et donc le rejet de ce qui distingue l'homme.

Nous sommes frappé par le fait qu'au-delà des différences de références symboliques et de langages, les trois théologiens et la philosophe travaillent

dans la même direction. Le suicide, comme la mort, ne représente pour l'homme qu'une épreuve factuelle inéluctable. Le propre de l'homme c'est de vivre comme l'homme, de se définir avec Autrui face à la question de vie. En fait, l'indisponibilité de l'homme de disposer de sa propre vie (et de la vie des autres) qu'enseignent les théologiens et le devoir de vivre de la philosophie se rejoignent dans le refus d'insérer l'homme dans une pensée instrumentale où la factualité de la mort remplace toute question sur le sens.

Faculté de droit
Université Laval

80

**Hannah Arendt, Juger. *Sur la philosophie politique de Kant*,
(suivi de deux essais interprétatifs par Ronald Beiner et
Myriam Revault d'Allonnes), Paris, Seuil, 1991, 244 pages.**

Lukas K. Sosoe

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027323ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027323ar>

[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

Sosoe, L. K. (1995). Compte rendu de [Hannah Arendt, Juger. *Sur la philosophie politique de Kant*, (suivi de deux essais interprétatifs par Ronald Beiner et Myriam Revault d'Allonnes), Paris, Seuil, 1991, 244 pages.] *Philosophiques*, 22 (1), 187–190. <https://doi.org/10.7202/027323ar>

Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, (suivi de deux essais interprétatifs par Ronald Beiner et Myriam Revault d'Allonnes), Paris, Seuil, 1991, 244 pages.

par **Lukas K. Sosoe**

Le présent ouvrage est la première traduction française du livre de Hannah Arendt paru, en anglais, sous le titre *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago University Press, 1982). Le livre, on le sait, représente la troisième partie de *La vie de l'esprit*. Il était censé, avec *La Pensée* et *Vouloir*, constituer une trilogie. Tout porte à croire que Hannah Arendt l'a laissé inachevé. D'où la difficulté qu'il y a à lui donner une interprétation à la fois précise et cohérente. Tout comme la version anglaise, la traduction française est suivie d'un *Essai interprétatif* (129-216) et se complète par un autre essai, interprétatif lui aussi, écrit par la traductrice de l'ouvrage : Myriam Revault d'Allonnes (217-239), à laquelle nous devons une traduction réussie. Une réussite qui nous décharge de nous attarder sur les mérites de cette édition qui, tout en parlant pour elle-même et ses qualités, offre au public francophone l'accès à cet ouvrage dont nous aimerions plutôt souligner l'actualité. Celle-ci ne se perçoit dans son entier qu'à travers les thèmes centraux que Hannah Arendt y a développés et qui résultent, il faut à tout prix le souligner, d'une étonnante intuition interprétative.

Quelle que soit la lecture qu'on puisse en faire, *Juger* de Hannah Arendt est un livre quelque peu énigmatique. Ce n'est pas tant la forme qui, comme nous

le soulignons, est restée à l'ébauche ou en forme de notes de cours que les éditeurs ont tenté de reconstituer, que la question philosophique qu'il pose : reconstruire une catégorie importante de l'esthétique kantienne, plus précisément de la *Critique de la faculté de juger* en soulignant sa fécondité pour une philosophie de l'espace public. Fécondité pour une philosophie politique qui fait dire à Arendt qu'il existe, chez Kant, deux philosophies politiques, celle des écrits politiques proprement dits de Kant et celle que développe, bien entendu indirectement, la troisième Critique. Aussi écrit-elle que Kant :

Expose deux philosophies politiques, sensiblement différentes l'une de l'autre : la première est celle qui est communément reçue comme telle dans la *Critique de la raison pratique* et l'autre est contenue dans la *Critique de la faculté de juger* (CFJ). Que la première partie de la *Critique de la faculté de juger*, constitue, en réalité, une philosophie politique est un fait que les travaux sur Kant mentionnent rarement; en revanche, il ressort, selon moi, de tous ses écrits politiques que Kant accorde au thème du "jugement" beaucoup plus de poids qu'à celui de la "raison pratique" (*Freedom and Politics*, p. 207).

Étonnante thèse qu'Arendt défendra pourtant. Pour Kant, le jugement crée, entre les hommes, la communication. En effet, en jugeant du beau, j'élève une prétention à la validité pour tous, sans universalité fondée objectivement (CFJ § 6). Cette prétention, souligne Kant, est paradoxalement une prétention subjective à l'universalité, dans la mesure où ce qui est beau l'est pour moi. Encore faut-il, pour que cette prétention puisse être prise en compte par les autres et que je puisse en attendre une adhésion de leur part, que mon jugement soit communicable. Les autres doivent pouvoir comprendre mon jugement et l'apprécier. Toutefois les autres ne représentent pas ici les spécialistes, mais la communauté de tous ceux qui peuvent comprendre mon jugement et prendre position. Or, à l'exemple de toutes les connaissances, nos jugements doivent être communicables. Ceci présuppose, en faveur des autres, la capacité de comprendre. Seulement cette capacité doit être universelle, dans la mesure où tous doivent pouvoir comprendre mon jugement pour qu'un accord ou même un désaccord soit possible. Kant est explicite sur ce point : « comme cet accord lui-même doit pouvoir se communiquer universellement, et donc aussi par conséquent le sentiment de cet accord [...], et comme la communicabilité universelle d'un sentiment présuppose à son tour un sentiment commun, c'est donc avec raison qu'on pourra admettre l'existence de ce dernier ». Nous avons là réunis les ingrédients qui ont permis à Hannah Arendt de transposer le jugement de goût sur un plan politique et de développer, à partir de celui-ci, une théorie de l'espace public qui, bien entendu, ne s'est pas contentée d'une répétition de Kant.

L'espace public, pour Hannah Arendt, est nécessairement un espace de communication sans laquelle le monde n'a pas de sens, tout comme sans l'homme, il n'aurait pas de sens. C'est en cela que le jugement de goût est commun à tout être humain « et nous révèle la nature du monde » qui est

essentiellement politique (68). L'auteur va plus loin : la pensée critique implique communicabilité, donc faculté de juger dont l'exercice nous accorde un mode de pensée élargi. Nous nous mettons à la place des autres et les autres à notre place. Chaque prétention se trouve alors soumise à l'examen d'où résultera la compréhension. Même la réflexion solitaire présuppose l'existence des autres sans lesquels aucune pensée ne sera possible. Pour Arendt, Kant n'a pas rendu au concept de sens commun toute sa portée politique, dans le sens tout à fait aristotélicien du terme.

Espace public et réflexion, deux concepts déterminants, qui donneront à la théorie arendtienne du jugement deux différentes orientations : une orientation contemplative et une orientation politique. Toutes deux se fondent sur Kant. Alors que la première reprend l'idée de Kant développée dans le *Conflit des Facultés* au sujet de la Révolution française sur le sentiment d'enthousiasme dont est saisi l'observateur de la Révolution, la seconde se veut plus active. Ce n'est plus le jugement de celui qui se met à distance de l'événement et contemple son cours ainsi que les acteurs qui y sont impliqués, mais celui du citoyen qui participe à l'espace public et qui, par ses jugements, donne sens à la vie politique, donc humaine. C'est cette dernière conception politique, active, du jugement, qui dominera la pensée d'Hannah Arendt au point de la rapprocher d'une position quasi aristotélicienne. La communication entre les hommes devient alors essentiellement une communication politique. Comme le remarque à juste titre Beiner, « Arendt avait introduit la notion de jugement pour fonder plus solidement sa conception de l'action politique entendue comme l'action concertée d'une pluralité d'acteurs dans un espace public. Les êtres humains peuvent agir en tant qu'êtres politiques parce qu'ils sont susceptibles d'entrer dans des points de vue potentiels des autres; ils partagent le monde avec d'autres en jugeant ce qu'ils ont en commun et l'objet de leurs jugements en qualité d'êtres politiques, ce sont les paroles et les actes qui illuminent l'espace d'apparence » (134).

On comprend dès lors pourquoi nous devons supposer le sens commun à tout le monde. Si personne ne doit être exclu de l'espace public, c'est que tous nous disposons d'une faculté de juger, une faculté qui ne s'apprend pas, mais comme dit Kant, s'exerce. On comprend également pourquoi Arendt privilégie la prudence et trouve, à partir de cette conception du jugement, son inspiration critique des effets destructeurs de la modernité, des sociétés contemporaines notamment, qui à travers leurs structures bureaucratiques, technocratiques et leur haute spécialisation, empêchent les hommes de discerner et les conduisent à la dépolitisation. Toutefois Arendt ne s'installe pas dans le pessimisme total, dans la critique pure et simple des sociétés contemporaines au profit des traditions et des valeurs qu'elles ont rendues caduques. L'appel au jugement nous est lancé pour recréer un espace public qui, pour nous inspirer encore une fois de Beiner, se fonde désormais sur « l'accord de nos jugements »

au sein d'une communauté jugeante idéale, car le danger est de s'abstenir de juger – la banalité du mal –, de rester passif et de laisser la volonté capituler devant les forces du mal plutôt que d'exercer un jugement autonome (161).

Hier c'était des régimes totalitaires qu'Hannah Arendt parlait et qu'elle concevait comme une des terribles conséquences de l'avènement de la modernité. Aujourd'hui la menace semble être la dégradation complète des conditions d'une pensée pratique autonome qui, inexorablement, confie de plus en plus à des technocrates et à d'autres spécialistes – qu'ils s'appellent bio-éthiciens ou éthiciens tout court, cela ne change rien – l'exigence de l'effort d'accorder nos jugements. Le jugement pratique qui est le propre de tout homme se trouve ainsi, à l'ère de l'éthique et du droit, pris en charge par des personnes spécialisées. Aussi les chances de créer un espace public, tel qu'Hannah Arendt le concevait, s'érodent-elles lentement, imperceptiblement. Il semble que lire aujourd'hui Hannah Arendt, et à travers elle, redécouvrir l'idéal d'une pensée qui redonne à l'être sa compétence critique, soit devenu aujourd'hui le passage obligé d'un véritable programme éthique et politique dans le sens large du terme, bref de la raison pratique reconstruite. Raison pratique qui, si l'on accepte la thèse arendtienne des deux philosophies politiques et les critiques du sujet pratique kantien, reste pure pratique, close sur elle-même et ne laisse pour toute possibilité de penser l'action que le jugement et la discussion.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

Jocelyne Couture (sous la direction de), *Éthique et rationalité*,
Liège, Pierre Mardaga Éditeur, 1992.

Daniel M. Weinstock

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027324ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027324ar>

[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

Weinstock, D. M. (1995). Compte rendu de [Jocelyne Couture (sous la direction de), *Éthique et rationalité*, Liège, Pierre Mardaga Éditeur, 1992.] *Philosophiques*, 22 (1), 190–194. <https://doi.org/10.7202/027324ar>

Jocelyne Couture (sous la direction de), *Éthique et rationalité*, Liège, Pierre Mardaga Éditeur, 1992.

par Daniel M. Weinstock

Ce petit recueil regroupe quatre textes, en plus d'une introduction générale signée par Jocelyne Couture, qui cherchent tous à répondre à la question : « est-il rationnel d'être moral ? ». Jocelyne Couture constate en effet au tout début de son introduction à cet ouvrage collectif que la philosophie morale traditionnelle s'est pour l'essentiel occupée à spécifier et à défendre le contenu de principes moraux en vertu de leurs pedigrees épistémiques, et a

trop souvent ignoré le problème tout aussi épineux qui consiste à identifier les *raisons* que pourraient avoir des agents rationnels de s'y conformer. Les textes de ce recueil cherchent donc tous à découvrir ce qui pourrait amener un être rationnel motivé principalement par la poursuite de son propre bien-être individuel à accepter les contraintes à cette poursuite que représentent les normes morales; il s'agit de voir si on ne pourrait pas faire *découler* ces normes de cette même rationalité instrumentale qui, à première vue, semble si hostile à de telles contraintes.

La stratégie des penseurs qui s'inscrivent dans ce renouveau de la problématique hobbesienne consiste à reconstruire les délibérations et les négociations qui pourraient amener un ensemble d'agents rationnels (mais contraints par les circonstances à l'interaction) à établir un consensus autour d'un certain nombre de normes morales, ayant trait surtout à l'éthique sociale. Dans la philosophie contemporaine, deux projets semblent de prime abord répondre à cette description : il s'agit bien sûr des œuvres capitales de John Rawls et de David Gauthier.

Dans son introduction, Jocelyne Couture relève clairement les objections qui pourraient être adressées au projet de Rawls par un théoricien qui cherche à reconstruire l'origine rationnelle de normes morales de manière non-circulaire, c'est-à-dire en ne présupposant aucune prémisse morale ni attitude proto-morale de la part des contractants. Pour accepter que leurs interactions soient gouvernées par les normes issues de la « position originelle » qui est au centre de la *Théorie de la justice*, il faut que R. conçoive les agents réels comme ayant déjà une certaine motivation morale à n'agir, dans leurs relations avec autrui, qu'en fonction de principes qu'ils pourraient accepter d'un point de vue parfaitement impartial.

Si Rawls se croit autorisé à faire appel d'entrée de jeu à un tel sentiment moral sans pour autant que la dérivation de ses principes de la justice ne devienne circulaire, c'est qu'il croit pouvoir déceler un tel sentiment moral, ainsi qu'un certain nombre de jugements et de convictions qui s'y rattachent, parmi les « convictions bien pesées » des citoyens de démocraties libérales, c'est-à-dire parmi les convictions arrêtées dans des conditions épistémiques idéalement propices au jugement. Il espère pouvoir élaborer autour de ces convictions un ensemble théorique cohérent, qu'il nomme « équilibre réfléchi », qui inclurait les principes de la justice sociale qu'il préconise, lesquels, par hypothèse, seraient au centre d'un large consensus.

Kai Nielsen défend dans son texte la méthode cohérentiste de Rawls, telle qu'elle est systématisée par Norman Daniels dans une importante série d'articles; il cherche cependant à y intégrer une perspective critique qui, selon lui, manquait aux formulations de l'équilibre réfléchi de Daniels. À l'instar de Rawls, Daniels avait distingué entre équilibres réfléchis « étroits » et « larges »;

ce dernier type ne fait pas que rendre cohérentes entre elles des croyances morales diverses, mais il fait également intervenir, au sein de cet ensemble cohérent de croyances, des théories philosophiques ainsi que des théories issues des sciences sociales et humaines. La fonction de ces théories dans l'entreprise de justification est de vérifier la « faisabilité » des principes d'éthique sociale dérivés de la position originelle. Or, constate à juste titre Nielsen, les théories des sciences sociales ne sont souvent pas aussi idéologiquement innocentes que le prétendent les praticiens de ces disciplines; ils ne font souvent que refléter les intérêts des classes dominantes du moment. Il faudrait donc, selon Nielsen, que l'« arrière-plan » théorique d'un équilibre réfléchi véritablement émancipateur soit constitué par une « théorie critique », qui se donne justement comme fonction de différencier, parmi les différentes manières de concevoir l'organisation sociale, celles qui relèvent de l'illusion idéologique et celles qui relèvent d'une perspective plus objective. Cette théorie critique serait construite autour de croyances qui peuvent être légitimées dans des circonstances contrefactuelles de discours, comme celles élaborées par Jürgen Habermas.

Une tension, que je ne ferai que relever ici, parcourt l'entreprise de Nielsen. En effet, ce dernier reprend à son compte la stratégie rawlsienne qui consiste à établir l'élaboration de la position de choix social à partir des convictions « bien pesées » des citoyens (ce qu'il appelle lui-même une certaine *Sittlichkeit*). Or, il est certain que les croyances et convictions morales en question refléteront en grande partie les mœurs de la communauté, et qu'elles seront, de ce fait, imprégnées de ses hiérarchies sociales et de ses rapports de force. Comme Nielsen le signale en parlant des croyances sur l'avortement des tenants d'une « version quelque peu désuète de la moralité judéo-chrétienne » (p. 61), cette infection idéologique des croyances *sittlich* ne l'inquiète pas, puisqu'elle sera rapidement neutralisée par l'intermédiaire de l'équilibre réfléchi, tel qu'il est revu et corrigé par l'apport de la théorie critique. Mais alors, la question se pose : étant donné le primat accordé par Nielsen aux croyances des agents engagés dans le type de discours rationnel que décrit Habermas, quel rôle peut-il encore y avoir pour ces convictions « bien pesées » dont l'origine *sittlich* assure qu'elles seront marquées par le type de distorsion idéologique que la théorie critique se donne pour tâche d'enrayer ? La modification critique apportée par Nielsen à la théorie de l'équilibre réfléchi ne rend-elle pas superflu le passage par les convictions des agents, toutes « bien pesées » soient-elles ?

La seconde approche cherchant à expliquer l'emprise conative des principes moraux sur les agents rationnels est celle de David Gauthier. Dans un premier texte, Gauthier part d'un point d'accord et d'un point de désaccord avec Rawls : il reprend à son compte l'idée que les principes de justice qui régissent une société conçue comme une entreprise de coopération en vue de l'avantage

mutuel doivent être vus comme reposant sur un accord conclu entre les membres de la société en question; mais il rejette la manière dont Rawls conçoit la négociation menant à cet accord. Le voile d'ignorance ôte aux contractants rawlsiens toutes différences qui auraient pu donner lieu entre eux à une réelle négociation, de telle sorte que le processus de délibération qui mène, selon Rawls, à ses principes de la justice sociale pourrait aussi bien être l'affaire d'un individu unique.

Gauthier veut davantage respecter ce qu'il voit comme la réelle diversité des membres de la société; les seules idéalizations qu'il introduit ont simplement comme fonction d'éviter que quiconque puisse bénéficier ou pâtir de capacités de persuasion et de dissimulation inégalement distribuées. Dans de telles circonstances, les contractants qui cherchent à établir un consensus autour d'un certain nombre de normes morales s'efforcent de minimiser la concession que l'entrée en société exigera d'eux par rapport à ce qu'ils auraient pu espérer obtenir par leurs propres efforts dans l'état de nature. Un point d'équilibre sera atteint, selon Gauthier, au moment où aucun participant ne pourra chercher à minimiser davantage sa concession sans que cesse d'être justifiable l'accord aux yeux de l'un ou l'autre des participants. Les deux pressions qui s'exercent sur les contractants sont donc, d'une part, la nécessité de conclure un accord et, d'autre part, la volonté qui anime chacun des contractants de minimiser le « coût » que représente pour lui la coopération (par rapport à ce qu'il aurait pu obtenir par ses propres efforts dans l'état de nature). Gauthier mobilise les ressources de la théorie des jeux pour montrer comment les contractants mus par ces deux pressions seront conduits, par la considération rationnelle de leur intérêt propre, à conclure un accord.

Dans son deuxième article, Gauthier cherche à résoudre une des questions que laisse malgré tout en suspens cette solution du problème de l'origine rationnelle des normes morales. En effet, l'argument que je viens d'évoquer montre qu'il est rationnel pour tout agent de conclure un accord sur des contraintes morales avec ceux avec qui il est appelé à interagir. Mais il ne montre pas qu'il est rationnel pour tout agent de respecter les engagements conclus dans un tel accord; en effet, il est optimalement profitable pour tout agent de pouvoir profiter des fruits de la coopération d'autrui tout en continuant à chercher à maximiser son propre bien-être de manière directe, et non sous la contrainte de normes morales. L'argument que développe Gauthier pour répondre à ce problème, déjà anticipé par Hobbes, est complexe et assez technique, mais il revient à dire la chose suivante : au terme d'interactions répétées et fréquentes, la probabilité qu'un resquilleur pourra continuer à faire penser aux autres qu'il coopère (condition nécessaire pour que les autres ne l'excluent pas des fruits de leur interaction) est moindre que la probabilité qu'ils le démasqueront, ce qui entraînera pour lui une conséquence désastreuse, à savoir l'exclusion complète des avantages de la coopération. Le resquilleur invétéré a donc plus de chances d'obtenir le résultat le plus

défavorable du point de vue de ses intérêts que le résultat le plus favorable. Selon Gauthier, il est donc rationnel de respecter les engagements contractés avec les autres au terme de la négociation, et de ne pas adopter la stratégie du rusé.

Le projet de Gauthier est d'une très grande richesse, et semble, mieux que celui de John Rawls, répondre au desideratum annoncé par Couture dans son introduction, de lier moralité et motivation. De nombreuses questions s'imposent cependant, que j'évoque brièvement ici : la représentation qui dote l'agent d'une rationalité instrumentale maximisante ne résulte-t-elle pas d'une idéalisation et d'une ignorance de la diversité humaine tout aussi problématique que la représentation rawlsienne ? L'approche de Gauthier ne peut-elle alors, au mieux, que rendre compte d'une infime minorité de nos normes morales, essentiellement de celles qui ont trait aux problèmes de redistribution sociale ? La stratégie de l'avantage mutuel n'a-t-elle pas pour conséquence que les plus forts dans une société seront naturellement amenés à exclure les plus faibles, avec lesquels ils n'ont aucune raison purement égoïste de vouloir coopérer, et avec lesquels il ne sera donc pas nécessaire qu'ils concluent un accord ? Ne rend-elle pas la moralité otage des rapports de force contingents entre individus et groupes ? L'analyse contractuelle des normes morales a-t-elle, aux yeux de Gauthier, un statut descriptif ou normatif ?

Cet ouvrage introduit le lecteur francophone à l'un des débats les plus importants de l'heure en philosophie morale et politique. Je n'ai pas pu ici en rendre compte de manière adéquate. J'ai en particulier laissé de côté le texte de Jan Narveson, qui constitue en quelque sorte des prolégomènes aux textes de Gauthier; il nous donne des raisons de douter qu'une approche purement anthropologique suffise à fonder les normes morales. Il évoque ensuite un certain nombre de considérations qui nous permettent de douter de la plausibilité des tentatives de fondements, qu'ils soient relativistes, intuitionnistes ou naturalistes (c'est-à-dire faisant appel à une conception de la nature humaine). Je tiens par ailleurs à saluer la qualité des traductions effectuées par Jocelyne Couture; en effet, elles rendent avec élégance un langage parfois aride et technique (comme c'est le cas, en particulier, pour les textes de Gauthier). Je souligne également la clarté et l'utilité de son introduction, qui décrit avec précision la problématique dans laquelle s'inscrivent les textes recueillis dans ce volume.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

Livres reçus

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027325ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027325ar>

[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

(1995). Livres reçus. *Philosophiques*, 22 (1), 195–196.

<https://doi.org/10.7202/027325ar>

L I V R E S R E Ç U S

- ADAM, E.**, *Utopie II*, Montréal, Les Presses d'Amérique, 1994, ISBN 2-921378-42-6, 176 pages.
- AESCHLIMANN, Jean-Christophe (dir.)**, *Éthique et responsabilité : Paul Ricœur*, Neuchâtel, à la Baconnière (collection « Langages »), 1994, ISBN 2-8252-0216-9, 195 pages.
- BEAUD, Olivier**, *La puissance de l'État*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Léviathan »), 1994, ISBN 2-13-046373-8, 512 pages.
- BIRNBACHER, Dieter**, *La responsabilité envers les générations futures*, (traduit de l'allemand par Olivier Mannoni), Paris, Presses universitaires de France (collection « Philosophie morale »), 1994, ISBN 2-13-046258-8, VI-290 pages.
- CARRIVE, Paulette**, *La pensée politique anglaise. Passions, pouvoirs et libertés de Hooker à Hume*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Fondements de la politique »), 1994, ISBN 2-13-046473-4, XIX-402 pages.
- D'HOLBACH, Paul-Henry Thiry**, *Système social*, texte revu et présenté par J. Boulad-Ayoub, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1994, 569 p.
- EUCLIDE**, *Les Éléments*, volume 2 : Livres V à IX, (traduit du grec ancien par Bernard Vitrac), Paris, Presses universitaires de France (collection « Bibliothèque d'histoire des sciences »), 1994, ISBN 2-13-045568-9, 572 pages.
- FOLLON, J. & McEVOY, J. (dir.)**, *Actualité de la pensée médiévale*, Louvain-la-Neuve – Paris, Éd. de l'Institut supérieur de philosophie – Éd. Peeters, 1994, ISBN 2-87723-137-2, VI-360 pages.
- GREISH, Jean**, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Épiméthée »), 1994, ISBN 2-13-046427-0, VI-522 pages.
- HOLMES, Stephen**, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Léviathan »), 1994, ISBN 2-13-045742-8, 373 pages.
- LAFRANCE, Yvon**, *Pour interpréter Platon. La Ligne en République VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*, Montréal, Bellarmin, (collection « Noësis »), 1994, ISBN 2-89007-757-8, 460 pages.
- LAMONDE, Yvan**, *Louis-Antoine Dessaulles (1818-1895), un seigneur libéral et anticlérical*, Montréal, Fides, 1994, ISBN 2-7621-1736-4, 369 pages.
- NABERT, Jean**, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, (préface de Paul Ricoeur), Paris, Presses universitaires de France (collection « Philosophie morale »), ISBN 2-13-046036-4, XXVIII-445 pages.

- MÜNSTER, Arno (dir.)**, *La pensée de Franz Rosenzweig*. Actes du Colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, Paris, Presses universitaires de France (collection « Philosophie d'aujourd'hui »), 1994, ISBN 2-13-046-379-7, 236 pages.
- NEHAMAS, Alexandre**, *Nietzsche: la vie comme littérature*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Philosophie d'aujourd'hui »), 1994, ISBN 2-13-046-205-7, 301 pages.
- NIETZSCHE, Friedrich**, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, (traduit de l'allemand par Marc Crépon), Paris, Presses universitaires de France (collection « Épiméthée »), 1994, ISBN 2-13-046432-7, 234 pages.
- SCHELLING, F. W. J.**, *Philosophie de la révélation*, Deuxième partie : *Livre III* (traduction collective sous la direction de J. F. Marquet et J. F. Courtine), Paris, Presses universitaires de France (collection « Épiméthée »), 1994, 2-13-045722-3, 381 pages.
- STRAUSS, Leo & CROUSEY, Joseph**, *Histoire de la philosophie politique*, (traduit de l'américain par Olivier Sedeyn), Paris, Presses universitaires de France (collection « Léviathan »), 1994, ISBN 2-13-046083-6, X-1076 pages.
- VEILLARD-BARON, Jean-Louis (dir.)**, *De Saint-Thomas à Hegel*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, ISBN 2-13-046376-2, 151 pages.
- WILLIAMS, Bernard**, *La fortune morale. Moralité et autres essais* (traduit de l'anglais par Jean Lelaidier), Paris, Presses universitaires de France (collection « Philosophie morale »), 1994, ISBN 2-13-046269-3, X-358 pages.
- Le dépassement de soi dans la pensée philosophique*, (Actes du colloque des 19 et 20 octobre 1990 pour les soixante-dix ans de Fernand Brunner), Neuchâtel, A la Baconnière, 1994, ISBN 2-8252-0217-7, 164 pages.

Les personnes désireuses de faire un compte rendu de l'un ou l'autre des ouvrages qui apparaissent dans cette liste sont priées de s'adresser à :

Louis-André Dorion
Université de Montréal
Département de philosophie
C.P. 6128 Succ. Centre-ville
Montréal, Qc., H3C 3J7

tél : (514) 343-6020
 fax : (514) 343-7899
 E-mail : dorionl@ere.umontreal.ca

In memoriam — Louise Marcil

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027326ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027326ar>

[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

(1995). In memoriam — Louise Marcil. *Philosophiques*, 22 (1).
<https://doi.org/10.7202/027326ar>

IN MEMORIAM



Louise Marcil

La communauté philosophique canadienne est en deuil ! Au moment de mettre sous presse, la bouleversante nouvelle du décès de notre collègue et amie Louise Marcil nous laisse atterrés. A sa famille, à ses collègues d'ici et de l'étranger, *Philosophiques* présente ses condoléances les plus émues.

Index volume XXI — 1994

Volume 22, numéro 1, printemps 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027327ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027327ar>

[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

(1995). Index volume XXI — 1994. *Philosophiques*, 22 (1), I–III.

<https://doi.org/10.7202/027327ar>

INDEX

VOLUME XXI — 1994

NUMÉRO RÉGULIER (PRINTEMPS) :	1-295
AVEC UN SUPPLÉMENT	I-LXII
NUMÉRO THÉMATIQUE (AUTOMNE) : LES FEMMES ET LA SOCIÉTÉ NOUVELLE SOUS LA DIRECTION DE GUY BOUCHARD.....	299-644

ARTICLES

LOUKY BERSIANIK : L'UTOPIE DE LA GYNILITÉ, UN NON-LIEU PROVISOIRE ..	459
GUY BOUCHARD : LES MODÈLES FÉMINISTES DE SOCIÉTÉ NOUVELLE	483
GUY BOUCHARD ET MARIA DE KONINCK : INTRODUCTION.....	299
NICOLE BROSSARD : ÉCRIRE LA SOCIÉTÉ : D'UNE DÉRIVE À LA LIMITE DU RÉEL ET DU FICTIF	303
YVAN CLOUTIER : PAR-DELÀ LE FÉMINISME : POUR UNE ÉTHIQUE SARTRIENNE DE LA PLURALITÉ DES POINTS DE VUE	333
JEAN-GUY CÔTÉ : APPORT FÉMININ ET CHAMP DE LA PSYCHANALYSE	405
ARIANE MICHELLE DJOSSOU : FEMMES, HOMMES ET FÉMINISTES À LA BARRE	343
KLAUS-DIETER ERTLER : LA THÉORIE DES SYSTÈMES LUHMANIENNE : UN NOUVEAU PARADIGME EN SCIENCES SOCIALES ?	3
CAROLLE GAGNON : NOUVELLES SOCIÉTÉS, NOUVEAUX MYTHES ?.....	471
JOHN GALLUP : L'AMITIÉ, LA SOCIÉTÉ ET LA FEMME.....	417
DIANE LAMOUREUX : VIVONS-NOUS DANS UN MONDE POST-FÉMINISTE ?	321
MICHEL LAVOIE : LE PSEUDO-FÉMINISME DU NÉO-CONSERVATISME FÉMININ	357
LAURENT-PAUL LUC : LE JEUNE HEGEL ET LA RAISON EN LIBERTÉ : LA POSITIVITÉ DE LA RELIGION CHRÉTIENNE.....	19
MARIE-JOSÉE MORIN : LA PENSÉE ÉCOFÉMINISTE : LE FÉMINISME DEVANT LE DÉFI GLOBAL DE L'ÈRE TECHNO-SCIENTIFIQUE.....	365
YVAN MORIN : UNE DOUBLE APERCEPTION AFFECTIVE ET RATIONNELLE DE L'HOMME SYMBOLISANT	77
ROBERT NADEAU : LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES APRÈS KUHN.....	159

DAPENE PATAI : LE REGARD D'AILLEURS :	
LES CONSTRUCTIONS UTOPIQUES DE LA « DIFFÉRENCE ».....	525
ESTHER ROCHON : EN HOMMAGE AUX ARAIGNÉES ... ET AUX FEMMES	441
MARIE-ANDRÉE ROY : LES REVENDICATIONS FÉMINISTES	
DANS LE CHAMP RELIGIEUX QUÉBÉCOIS : BILAN ET PROSPECTIVE	433
FRANCINE SAILLANT : FEMMES ET SOINS DANS LA SOCIÉTÉ POST-MODERNE.....	381
MICHÈLE SAJOUS D'ORLA : VOLTAIRE ET L'AFFAIRE CALAS AU THÉÂTRE :	
UNE VRAIE CAUSE AU SERVICE DES MYTHOLOGIES RÉVOLUTIONNAIRES	107
DENIS SAUVÉ : WITTGENSTEIN, KRIPKE ET LE PARADOXE DES RÈGLES (II).....	137
CHANTAL THÉRY, SYLVIE MASSÉ, STEVEN MORIN, BERNARD OUELLET	
ET HÉLÈNE TURCOTTE : LES AUTOBIOGRAPHIES FŒTALES MASCULINES	
OU JONAS DANS LA VENTRE DE LA BALEINE.....	503
PATRICK THIERRY : LE SOCRATE MALSAIN DE L'ASSEMBLÉE NATIONALE :	
BURKE ET ROUSSEAU	125
RAYNALD VALOIS : C .G. JUNG ET LE FÉMININ	393
ELISABETH VONARBURG : LA SCIENCE-FICTION ET	
LES HÉROÏNES DE LA MODERNITÉ	453

INTERVENTIONS

PATRICK DREVET : LE DÉSIR DE DIRE	549
FRANÇOIS DUCHESNEAU : DISCOURS PRONONCÉ À L'OCCASION	
DE LA REMISE DU PRIX ANDRÉ LAURENDEAU 1992	191
LAZARE MARCELIN POAMÉ : REGARD SUR LA PHILOSOPHIE	
DE LA TECHNIQUE EN ALLEMAGNE.....	197

ÉTUDES CRITIQUES

FRANÇOIS BLAIS : LA PHILOSOPHIE DU DROIT A-T-ELLE BESOIN	
D'UNE PHILOSOPHIE DES DROITS ?.....	241
FRANÇOIS BLAIS : PHILOSOPHIE DU DROIT ET PHILOSOPHIE DES DROITS.	
UNE RÉPLIQUE À LA RÉPONSE DE RENAUT ET SOSOE	607
ELISABETH KARGER : SÉMANTIQUE ET NOMINALISME	563
MATHIEU MARION : « DE LA LOGIQUE INTERNE ».....	213
CYRILLE MICHON : <i>Occam Redivivus</i>	577
CLAUDE PANACCIO : GUILLAUME D'OCCAM ET LA SÉMANTIQUE	
DES CONCEPTS. RÉPONSE À ELISABETH KARGER ET CYRILLE MICHON.....	599
ALAIN RENAUT ET LUKAS K. SOSOE : LA PHILOSOPHIE DU DROIT,	
... RÉPONSE À FRANÇOIS BLAIS	253

COMPTES RENDUS

- D. ANDLER (DIR.)** : *Introduction aux sciences cognitives* (LUC FAUCHER)262
- GUY BOURGEOULT** : *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales* (LUKAS K. SOSOE).....282
- LOUIS DUMONT** : *Homo Æqualis II : L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour* (DANIEL DUMOUCHEL)259
- JEAN GRONDIN** : *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (MARC IMBEAULT)272
- SOPHIE DE GROUCHY** : *Lettres sur la sympathie, suivies de Lettres d'amour à Mailla Garat* (VÉRONIQUE PAGEAU)279
- ÉLLANE GUBIN ET YVAN LAMONDE** : *Un Canadien français en Belgique au XIX^e siècle. Correspondance d'exil de L.-A. Dessaulles 1875-1878* (ROBERT HÉBERT).....271
- GILBERT HOTTOIS** : *Penser la logique. Une introduction technique, théorique et philosophique à la logique formelle* (FRANÇOIS TOURNIER)631
- JEAN LARGEAULT** : *L'intuitionnisme* (YVON GAUTHIER)267
- CATHERINE LARRÈRE** : *L'invention de l'économie au XVII^e siècle* (MARIE GUERTIN)268
- LOUISE MARCIL (DIR.)** : *La philosophie pour enfants. L'expérience de Lipman* (JEAN LABERGE)274
- ALFREDO FERRARIN** : *Hegel interprete di Aristotele* (MYLÈNE DUFOUR)617
- JACQUES G. RUELLAND** : *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de K.R Popper* (FRANÇOIS TOURNIER)636
- CHRISTIAN SAINT-GERMAIN** : *Écrire sur la nuit blanche : l'éthique du livre chez Emmanuel Lévinas et Edmond Jabès* (PASCALE QUIVIGER)627
- JEAN-MARIE SCHAEFFER** : *L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVII^e siècle à nos jours* (DANIEL DUMOUCHEL)620
- JEAN TERRASSE** : *De mentor à Orphée. Essais sur les écrits pédagogiques de Rousseau* (PHILIP KNEE).....624

NÉCROLOGIE — Maurice Cranston

291

SUPPLÉMENT

I

- SOMMAIRES ET COMITÉS DE RÉDACTION (1974 -1994).....I-LXII
- JOSSIANE BOULAD-AYOUB, *Philosophiques A VINGT ANS!* I