

Un nouveau paradigme : le corps sportif (suite)

Léo-Paul Bordeleau

Volume 12, numéro 2, automne 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203288ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203288ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bordeleau, L.-P. (1985). Un nouveau paradigme : le corps sportif (suite). *Philosophiques*, 12 (2), 247–279. <https://doi.org/10.7202/203288ar>

ARTICLES

UN NOUVEAU PARADIGME : LE CORPS SPORTIF (suite)

par Léo-Paul Bordeleau

B. UNE SPORTIVISATION DU CORPS

Le corps humain nous est apparu comme une réalité plurielle dont chaque élément ne saurait épuiser le mot même qui coiffe chacun d'eux. Selon notre interprétation qui, faut-il le mentionner, interroge une longue histoire du dualisme corps-âme, le corps n'est plus réductible au physique ; il traduit plutôt un ensemble organisé de structures qui, lorsqu'elles se rapportent à l'individu humain en tant que tel, sont des structures anatomo-physiologique, libidinale et fantasmée, sociale et mythique¹.

Or, il nous apparaît que, depuis l'avènement de la société industrielle, c'est-à-dire le moment où le corps réprimé fut remis dans l'ordre des choses par une fragmentation de ses potentialités selon une logique plus discrète ou plus rusée du pouvoir de la raison, c'est en tant que réalité plurielle que le corps a mieux servi les objectifs de la raison. Toutefois, comme pour mieux conjurer ou exorciser ce qui, de la corporéité, contribue encore à brouiller sa transparence et sa jouissance, la raison s'est engagée sur une voie nouvelle de contrôle par un usage, légitime cette fois, du corps ; autrement dit, plutôt que de l'oublier ou le mépriser au bénéfice de la contemplation, ou encore de l'abrutir par et dans le travail, elle l'exalte en s'aventurant elle-même

1. Nous avons développé ces idées dans la première partie (A) de cet article, publiée dans *Philosophiques*, avril 1985, pages 33-52.

dans un lieu où le corps est en tous points privilégié, c'est-à-dire le sport. Elle se fait ainsi sportive. Telle est, nous semble-t-il, la plus récente intervention d'une raison qui prétend dompter et récupérer le plus rebelle de ses obstacles. Or, nous prétendons que cette tentative de conjuration et de possession d'un corps humain vécu comme foyer de puissance et de pouvoir, de désirs et de plaisirs, d'agressivité et de violence, s'effectue en fabriquant et en lui substituant une doublure paradigmatique que nous appelons « le corps sportif ». C'est cette nouvelle démarche astucieuse de la raison que nous voulons retracer et démonter. C'est le processus de sportivisation du corps humain qui retiendra notre attention.

1. Le sport comme système

Le système sportif se présente aujourd'hui, dans la plupart des sociétés techno-industrielles, comme la forme dominante d'éducation du corps. Mais, au fait, pourquoi parle-t-on de système sportif ? En quoi le sport est-il un système ? Répondre à cette question suppose, d'abord, une prise de conscience du fait que le sport moderne est devenu un phénomène socio-culturel massif dont la prégnance et le poids d'évidence n'étonnent guère² ; c'est aussi faire appel à une explication de la dimension institutionnelle et systématique du sport ; plus précisément encore, c'est tenter de montrer la manière dont le sport (la raison sportive) récupère, condense et contrôle la puissance physique, la charge de désir et d'agressivité, la teneur sociale et mythique du corps humain. Nous limitons notre étude à ces deux derniers points.

À vrai dire, désigner le sport comme institution et comme système reste une détermination *à priori*, dans la mesure où on

2. Cette dimension du phénomène sportif fait l'objet de quelques sciences sociales. Pourtant ce phénomène omniprésent, aux manifestations éclatantes, reste encore bien occulté aux yeux du chercheur socio-culturel. Si l'on dispose de données quantitatives considérables (enquêtes, statistiques, observations directes, entretiens, etc.) et si les études de pédagogie sportive ou de psychologie du sport sont relativement abondantes, on remarque par contre une très grande pénurie d'études critiques sur la signification et la valeur existentielle de ce phénomène, ainsi que sur les effets réels de masse, notamment les effets du spectacle sportif et de l'idéologie véhiculée par eux sur la conscience politique du spectateur, l'effet de catharsis de l'effort sportif sur les adolescents, l'effet de coexistence pacifique sportive sur la vie quotidienne des citoyens, l'effet de la violence spectacularisée, etc..

ne dévoile pas la postulation d'un modèle institutionnel et d'un système référentiel. Il importe donc de préciser les conditions de possibilité de l'institution et du système proprement dits, pour voir ensuite si et en quel sens la réalité sportive les reproduit.

Plutôt que de nous interroger sur la genèse et le développement des concepts d'institution et de système, nous préférons nous laisser inspirer par l'enseignement étymologique et l'analyse socio-culturelle, et ainsi tenter de dire ce que ces concepts réalisés sont pour nous. Les termes « institution » et « système » traduisent l'idée d'organisation, de stabilisation et d'enchaînement. Dans le domaine psycho-social, celui qui nous intéresse ici, il s'agit d'organisation de besoins, de désirs, d'initiatives, d'actes, de représentations, etc.. On constate en effet que les individus humains, consciemment ou non, construisent des normes et des formes de comportement, pour s'y référer et s'y soumettre, soit par souci de sécurité et d'efficacité, soit en vue d'une économie d'efforts dans leurs manières d'agir et de penser, soit pour faciliter la communication entre eux, ou encore en vue d'une meilleure prévision du comportement de l'autre. Si l'on pousse encore plus loin l'observation, on remarque que des groupes concrets, sans aucun lien intime les uns avec les autres, construisent et suivent également des modèles communs, qui varient d'une société à l'autre, mais qui, au sein d'une société donnée, s'imposent à tous ces groupes occupés à des fonctions semblables. Ainsi, l'institution est à la fois un modèle, une norme et une forme sociale. Elle naît d'un besoin et d'une volonté d'organiser et de structurer un ensemble d'éléments ou de fonctions, caractérisé par le souci d'une certaine permanence dans la durée, dans le but de réaliser des objectifs communs précis. Dès lors, institutionnaliser correspond à une manière formaliste de fonctionner, commandée par un souci de sécurité, de stabilité et d'efficacité ; cette manière est ordinairement constituée de règles, de lois, de codes, de statuts, de procédures, d'une certaine bureaucratie des rapports humains, de contrats et de rites. C'est donc dire que les dispositions psychologiques individuelles produisent les institutions ; mais en retour, le fait d'être rassemblé en institutions crée des conditionnements qui influencent le comportement de l'individu. Le processus d'institutionnalisa-

tion est donc ambivalent : d'une part, il assure une stabilité suffisante, il donne une sécurité réelle aux rapports humains et il rend plus efficaces les échanges, y compris les tensions et les conflits qu'ils impliquent ; d'autre part, ce processus est essentiellement dynamique puisque les actions humaines et leurs règles ne sont ni comprises ni appliquées de la même façon à des moments successifs, alors même que les formules qui les expriment peuvent rester littéralement les mêmes.

En outre, les actions sociales et leurs règles ont été représentées avec un souci d'intégration logique plus serré encore. C'est ainsi que, pour plus de stabilité, de contrôle et d'efficacité, on va chercher à inscrire les actions sociales, incluant leurs auteurs et leurs règles, à les ordonner même et à les hiérarchiser comme éléments fonctionnels dans un ensemble rationalisé et pourvu d'une logique propre : tel est le processus de systématisation ; de là les systèmes social, économique, politique, culturel et sportif. Du fait qu'il forme un ensemble organique, le système implique que ses éléments constitutifs aient des propriétés communes plutôt qu'uniques et qu'ils reçoivent un statut fonctionnel : tout système se caractérise par l'ordre entre ses éléments ; tout processus de systématisation contraint effectivement chaque élément du système à exercer une fonction logistique, donc à perdre sa valeur propre au profit d'une valeur fonctionnelle et d'une valeur de cohérence du système proprement dit. En somme, la notion de système ne renvoie pas tant à une chose qu'à un ordre de choses entre des phénomènes, des variables ou des parties, réduits au statut de l'« être-pour-l'ensemble ».

Dès lors, on peut dire qu'une réalité psycho-sociale devient institution et système dans la mesure où, pour des raisons de stabilité, de sécurité, d'efficacité et de contrôle, ses éléments constitutifs entretiennent entre eux des rapports d'interdépendance et de fonctionnalité, dans la mesure aussi où la totalité formée par l'ensemble des éléments est irréductible à leur somme, et où les rapports d'interdépendance entre les éléments et la totalité sont régis par une logique systémique.

La réalité sportive moderne répond-elle à ces exigences ? On a déjà constaté que le sport moderne est un phénomène socio-culturel prégnant et complexe. En effet, si on veut bien y regar-

der de plus près, on s'aperçoit que la réalité sportive aujourd'hui couvre et intègre une pluralité de comportements plus ou moins codifiés et ritualisés, de représentations et de valeurs diversement inscrites dans des schèmes techniques et des formes culturelles variés. Ainsi, par exemple, grâce à des mécanismes de compensation et d'ajustement qu'il offre à l'effort physique et mental du travailleur, grâce à la croyance qu'il suscite en une autonomie et en un épanouissement individuels, grâce aussi à l'optimisme idéologique qui en résulte, le sport moderne, tant dans sa forme récréative que dans sa forme scolaire, est devenu à la fois un renforcement et une sorte de contrepartie du travail manuel et intellectuel. Il y a plus cependant. La mise en œuvre d'une organisation technocratique et bureaucratique de la réalité sportive dans ses formes économiques, industrielles, commerciales et financières, sa mise en forme spectaculaire avec, comme conséquences, sa valeur marchande et son utilisation culturelle et politique comme cérémonial et fête, la mobilisation des énergies de la masse spectatrice, ainsi que l'exacerbation et la canalisation de l'agressivité, ont fait du sport moderne un univers microscopique imposant qui étend ses tentacules partout où sont impliqués enjeux et agressivité, efficacité et performance, mesures et records.

Dès lors, la réalité sportive moderne se présente bien comme un ensemble structuré et organique, dynamique et historique, capable de produire et de transformer ses orientations et ses catégories de fonctionnement. Avec ses structures propres, sa hiérarchie, sa réglementation spécifique, ses techniques et ses installations, son personnel qualifié, sa lutte de classes pour le contrôle de son historicité, ses orientations culturelles, politiques et économiques, le sport moderne fonctionne comme une institution. En d'autres termes, le sport moderne est devenu une institution à partir du moment où le complexe de valeurs et de normes, de règles codifiées et garanties par un personnel officiel, de rôles et de rituels, de techniques et de technologie, de connaissances transmises, s'est organisé d'une façon spécifiquement sportive, par souci de stabilité, de sécurité, d'efficacité, et avec une certaine constance dans le temps³.

3. Le statut institutionnel du sport est relativement récent. C'est au cours de la première moitié du XIX^e siècle, en Angleterre, que le sport a reçu la physionomie propre que nous lui reconnaissons aujourd'hui. En fait, le sport moderne est né de et dans l'institution

L'envergure du sport moderne et sa vaste pénétration dans tous les domaines de la société font qu'on doit le considérer comme une institution sociale à part entière. C'est particulièrement vrai dans la mesure où il influence aussi bien le monde des affaires que la mode et la publicité, le prestige social et le culte du héros. C'est en tant qu'institution que le sport moderne indique à ses adeptes (acteurs, spectateurs et imitateurs) comment ils doivent agir, se comporter, percevoir le monde qui les entoure et croire en des valeurs. En outre, dans la mesure où cette pratique et cette vision sportivisées du monde sont précises et stables, dans la mesure aussi où elles combinent structure sociale et structure culturelle, elles sont susceptibles d'être utilisées comme modèle d'organisation et d'efficacité. En ce sens, le sport moderne fait plus que refléter la société dans laquelle il existe ; il en est le référent.

Le sport moderne est aussi un système puisqu'il en réalise toutes les conditions d'existence. En effet, le sport moderne commande et ordonne les activités et les fantasmes du sportif (acteurs, spectateurs et imitateurs) selon des structures, un processus et une logique propres au groupe d'individus impliqués d'une manière ou d'une autre dans le sport. Autrement dit, dans la mesure où la stabilité, le contrôle et l'efficacité nécessitent la présence d'éléments ayant entre eux des rapports d'interdépendance (ici, action des corps, activités ludiques, luttes compétitives, règles et techniques, spectacle et complexe de mythes), dans la mesure où ces déterminations supposent un arrangement rationnel, ordonné et fonctionnel de tous ces éléments en une totalité visible mais différente de ses parties constitutives et des autres organisations collectives, le sport moderne tend non seulement à reproduire le système social qui l'a engendré, il devient lui-même un système. Dans la mesure où le sport moderne est un cadre standardisé à l'intérieur duquel les individus doivent s'adapter aux formes de travail qu'exigent la performance sportive et la compétition, dans la mesure aussi où il est une orga-

scolaire, à titre de moyen disciplinaire des corps et des volontés : il est alors une activité physique caractérisée par une compétition plus ou moins ludique dans le but de procurer une formation morale par une formation corporelle. L'avènement de l'industrialisme, avec ses principes de standardisation et de spécialisation, de synchronisation et de concentration, de maximalisation et de centralisation, a contribué à faire du sport moderne l'un des sous-systèmes les plus puissants de l'ère techno-industrielle.

nisation méthodique et efficace des activités sportives, avec son réseau administratif structuré visant ainsi à la meilleure intégration fonctionnelle des individus, on peut parler de système sportif. Dès lors, par sa logique spécifique, qui est une logique de l'effort rationnel et performatif des corps et par voie de conséquence, une logique uniformisatrice des consciences, pour plus de puissance, de succès, de prestige et de plaisir, le système sportif parvient à condenser et à concentrer tout ce qu'on retrouve dans le système social global.

L'avantage qu'il y a à considérer le sport moderne comme système est précieux ; il permet de percevoir les composantes du sport moderne comme des éléments fonctionnels, par conséquent, de les classer selon le rôle de chacun, de mesurer leur performance par rapport à la logique et aux exigences de l'ensemble. C'est ainsi que, dans le système sportif, il y a, par exemple, des producteurs et des consommateurs : les producteurs sont les joueurs, les capitaines d'équipes, les entraîneurs, les administrateurs et autres membres du personnel responsable de l'organisation des manifestations sportives ; les consommateurs sont les spectateurs, les téléspectateurs, les auditeurs de la radio, les lecteurs de journaux, ou tout simplement les gens qui parlent de sport entre eux.

Cette représentation du sport comme système ne doit pas cependant nous tromper et nous laisser croire en son indépendance par rapport aux autres systèmes, comme le suggèrent multiples définitions proposées. Le sport a une histoire et il est dans l'histoire. En tant que réalité socio-culturelle, il ne peut exister que par son action sur lui-même, conjuguée à celle des autres organisations sociales : il est ce qu'en font les agents sportifs en inter-relation avec les agents sociaux en général. Ainsi, il n'y a pas de système sportif définissable indépendamment des acteurs sociaux multiples et de leurs orientations particulières. On ne saurait, par conséquent, concevoir le sport moderne à la manière d'un système clos sur lui-même, comme bien des puristes le voudraient ; c'est en réalité un système en constantes interrelations fonctionnelles avec d'autres systèmes socio-culturels, mais véhiculant à sa manière des objectifs similaires et les pénétrant tous de son dynamisme et de son esprit.

Or, c'est en tant qu'institution et système qu'à notre avis le sport moderne se présente comme une forme dominante d'éducation des corps. C'est une raison d'institution et de système, devenue sportive, qui s'emploie à la fabrication même du corps sportif, ce nouveau modèle de perception et d'action des corps et partant des individus eux-mêmes. Telle est l'idée que nous voulons développer en centrant notre analyse sur quatre points :

- le sport comme processus de rationalisation des corps et des individus, dans la mesure où le corps est perçu comme une structure anatomo-physiologique et utilisé sous un mode machinique ;
- le sport comme systématisation de l'instinct agonal, dans la mesure où le corps est représenté comme matière désirante et foyer privilégié d'agressivité ;
- le sport comme hiérarchisation des corps et des individus, en fonction de leurs aptitudes performatives ;
- le sport comme système de mythes, dans la mesure où il mobilise et exploite, par son spectacle, l'imaginaire individuel et collectif.

2. Le sport comme processus de rationalisation des corps

Le sport moderne se développe comme le plus rigoureux des processus de rationalisation du geste naturel et des corps, et ceci pour au moins deux raisons : d'une part, parce que la rationalité technologique constitue la base même du progrès sportif et fournit le modèle d'esprit et de comportement pour toutes sortes de réalisations productives de cet ordre ; d'autre part, parce que le corps humain a été représenté d'une façon privilégiée comme une structure anatomo-physiologique, et par là même soumis quasi exclusivement aux lois de la mécanique, à une parcellisation de ses tâches pour plus de contrôle et d'efficacité, donc perçu et utilisé sous un mode machinique.

Nous avons déjà souligné que, dans notre système socio-économique, le concept de production acquiert une détermination nouvelle, en ce sens que la production vise essentiellement l'échange. Or, il ne fait plus de doute que, dans l'actuelle civilisation, le développement croissant de cette production est lié à celui du machinisme techno-industriel, dont la mécanisation,

la division et l'organisation des tâches de production ont contribué à créer un temps chronométrique du travail devenu le cadre de toute activité rentable. Toute la production industrialiste est ainsi devenue une course au rendement par l'amélioration de la technique.

On retrouve ce dynamisme intégralement ancré dans le sport moderne, dans la mesure où celui-ci fait partie intégrante de notre civilisation technicienne : les rapports entre le progrès technique et l'accroissement du sport moderne sont réels et obviés. C'est pourquoi la recherche et le progrès des performances sportives ont amené les théoriciens et les producteurs du sport moderne à tayloriser la force sportive, tant physique que psychique : pour être rentables, le geste et le mouvement sportifs doivent être économiques, par conséquent rationnellement déterminés.

Or, cette technicisation du geste et du mouvement n'est possible que dans la mesure où le corps biologique est perçu et utilisé comme une machine. La représentation machinique du corps est particulièrement favorisée par le discours imposant de l'anatomie et de la physiologie. Ainsi, par exemple, A. LEROY et J. VIVES conçoivent le corps comme une machine humaine qu'ils étudient sous les rapports de la mécanique et de la physiologie :

Nous considérons le corps humain à la fois : — comme un corps quelconque, soumis par conséquent aux lois générales de la physique et jouissant des propriétés communes aux corps (compressibilité, élasticité, mobilité, pesanteur, inertie, etc.) ; — comme une machine, c'est-à-dire comme un système de corps, d'organes (. . .) destinés à transmettre l'action des forces, à faire agir une puissance sur une résistance et capables d'engendrer un mouvement et de provoquer le déplacement de tout ou partie du système. Le corps humain est ainsi ramené à un corps quelconque ou à un système de corps⁴.

On sait que la mécanique biologique est devenue la manière privilégiée de se représenter le corps sportif, c'est-à-dire un corps circonscrit par l'abstraction du regard scientifique comme structure morphologique, osseuse, organique et musculaire. Cette

4. A. LEROY et J. VIVES, *Pédagogie sportive et athlétisme*, Paris, Éditions Bourrelier, 1949, p. 65.

représentation du corps a des visées bien déterminées : par exemple, solliciter et améliorer les grandes fonctions corporelles (circulation, respiration, élimination), pallier les insuffisances morphologiques et fonctionnelles, acquérir plus de souplesse articulaire et un meilleur rendement musculaire. Cette conception est reprise et accentuée par A. Lapière :

L'être humain, du point de vue mécanique, peut être envisagé sous la forme d'un ensemble complexe de leviers osseux, reliés par des charnières articulaires variées et mus par la contraction musculaire. Ce complexe mécanique obéit aux lois communes des leviers, il repose sur le sol par des appuis variables et est soumis à l'action de la pesanteur et aux lois de l'équilibre. Les mouvements sont eux-mêmes des actions mécaniques déterminées⁵.

Enfin, on trouve dans un manuel de physiologie humaine fréquemment utilisé par nos étudiants universitaires, l'affirmation suivante : "Man, then, is a machine, an enormously complex machine, but a machine, nevertheless"⁶.

En réalité, toutes ces opérations du corps humain débordent leur stricte dimension physiologique parce qu'elles sont humaines, et dans la mesure où elles sont ordonnées à l'apprentissage de la santé, à l'accoutumance à l'effort, au dépassement de soi-même et à l'ajustement du corps au monde extérieur ; elles reçoivent ainsi une résonance psychologique, morale et sociale. En fait, cet ensemble d'interventions sur le corps connote des normes essentiellement culturelles, plus particulièrement techniques. En effet, ce corps biologique, à la fois anatomique et physiologique, renvoie à un corps-instrument au service d'une recherche exacerbée de rendement. Et lorsque la technique sportive prend en charge le corps biologique, c'est pour le construire d'abord au moyen d'un entraînement physique rationnel, axé sur des objectifs de rendement musculaire, sur la pratique d'un travail généralisé de tout le corps, sur le rôle capital de la coordination motrice générale, ainsi que du développement et de la maîtrise de certains réflexes. Elle fait ainsi apparaître un corps instrumentalisé de part en part.

5. A. LAPIÈRE, *La rééducation physique*, T.I., Paris, J.B. Ballière et Fils éditeurs, 1968, p. 79.

6. A.J. VANDER, J.H. SHERMAN, D.S. LUCIANO, *Human Physiology. The mechanisms of body function*, Introduction, University of Michigan, 1975, p. 1.

Cependant, l'obtention d'un tel rendement n'est pas le fruit du hasard. Au contraire, la nécessité d'une efficience maximale du corps implique une individualité minimale. En d'autres termes, le système sportif fonctionne d'autant plus efficacement et le corps sportif est d'autant plus productif que, d'une façon générale, les individus sont réduits à des unités purement quantifiables, et, en particulier, leur corps est fractionné en blocs d'organes, de muscles, d'énergies, de gestes fonctionnels. Cette parcellisation permet de mieux envahir le corps, désormais éclaté comme un terrain ouvert, favorisant ainsi sa meilleure technicisation et permettant de prévenir le geste maladroit ou inutile : le geste construit techniquement acquiert une promptitude, une précision et une efficacité mécaniques ; il est soustrait à la lenteur et à l'incertitude de la réflexion. En effet, et c'est là une autre manière de façonner le corps, pour qu'un geste atteigne une certaine infailibilité, il doit échapper le plus possible à l'emprise de la subjectivité. On se convainc que l'individu, livré à sa seule volonté ou à sa seule intelligence, est limité dans son action ; dès lors, sa pleine efficacité devra passer par l'utilisation de techniques de motivation et de concentration, ainsi que par l'autorité de l'entraîneur-éducateur professionnel, afin de plier cette volonté et cette intelligence aux exigences du système sportif et de rendre plus obéissant ce corps instrumentalisé. Il est particulièrement remarquable que dans le système sportif, l'entraîneur incarne l'unité fonctionnelle : n'est-il pas au cœur de la pratique sportive ! C'est lui qui médiatise et unit dialectiquement l'administration des choses et le gouvernement des individus : par son savoir technique, il incarne et transmet l'autorité de la technique ; il véhicule aussi les valeurs de discipline, d'ordre, de pouvoir, de maîtrise, de sécurité, de dépassement de soi, d'esprit d'équipe, toutes propres à l'idéologie productiviste : en ce sens, il est un idéologue inavoué.

Ainsi, grâce à une technicisation sportive prégnante du corps, on assiste à une exploitation systématique et rationnelle des aptitudes psychomotrices de chaque individu, suivant le schéma du processus de production industrialiste : compétition, rendement, mesure, record, avec ses exigences de division et de spécialisation des tâches. La fabrication du corps passe donc par le contrôle technique de l'énergie physique de l'individu dans un

temps et un espace planifiés et programmés ; elle s'associe aussi les techniques d'apprentissage de la résistance à la fatigue, de l'accoutumance à l'effort, de la concentration et du dépassement de soi. Cette technicisation des énergies vitales de l'individu n'a pas d'autre but que la recherche de l'efficacité, une efficacité bien ambiguë cependant puisque derrière des finalités humanistes de maîtrise du corps, d'amélioration des qualités psychologiques et des rapports aux autres, s'impose la finalité du productivisme. C'est ainsi que les gestes et les mouvements du corps, leur perception et leur rationalisation, tendent à être unifiés et intégrés dans une même finalité du rendement technique ; il n'y a pas ou peu de place pour l'improvisation, pour la spontanéité, pour la liberté physique et ludique. Le corps devient alors une mosaïque d'énergies fonctionnelles soumises à une totalité de techniques additionnées et concordantes ; il est réduit à une puissance étrangère à l'individu ; il est l'objectivation de sa puissance abstraite de produire des efforts réglés et efficaces.

Certes, ce processus de technicisation du corps, et partant de tout l'individu, atteint d'abord et surtout une élite sportive. Cependant, il ne s'y confine pas. L'immense domaine des activités physiques et sportives de loisir destinées à la masse, celles qui sont promues et développées pour des fins éducatives, ainsi que l'ensemble des activités humaines liées à un enjeu quelconque n'échappent pas à l'influence de la technique sportive : celle-ci pénètre plus ou moins profondément ces mondes par la force d'un conditionnement psychomoteur et sociologique, grâce, d'une part, à la propagande officielle qui consacre la réussite de l'athlète et le prestige du champion national comme fleurons de l'intervention de la technique de pointe, et, d'autre part, grâce à la publicité et à l'organisation commerciale des activités physiques et des loisirs, promettant ainsi une restauration efficace, parce que cautionnée par la technique, des énergies vitales de l'individu en vue d'assurer son équilibre psycho-physique et sa meilleure intégration dans le système social.

En somme, par une objectivation, une standardisation et une atomisation des mouvements du corps, dans l'optique d'un modèle techniciste d'un corps-instrument, le sport moderne est devenu la science expérimentale du rendement corporel, selon le principe de fonctionnement de la production industrialiste et

de la rationalisation par le calcul systématique. Par ailleurs, que cette technicisation du corps séduise l'homme moderne et plus particulièrement le sportif, cela s'explique par le fait que la technique est devenue l'instrument privilégié du désir : en effet, par la technique, l'homme cherche à imposer sa puissance, à se rendre maître des cadres de son existence et de l'humain lui-même, à vivre une sorte d'extase qui puisse l'arracher à lui-même et lui permettre de se faire démiurge. D'où un glissement subreptice vers une autre modélisation du corps qui renvoie à ses énergies libidinales et agonales.

3. Le sport comme systématisation de l'instinct agonal

Cette modélisation sportive du corps n'est pas exclusive au plan anatomo-physiologique. Elle entraîne et structure aussi toutes les forces agonales d'un corps chargé d'agressivité. Pour mieux saisir le processus de systématisation des pulsions agonales de l'individu humain par le sport, nous croyons pertinent de rappeler ce qui, à notre avis, caractérise l'actuelle civilisation occidentale.

Tout indique que nous vivons à l'époque d'une société acquisitive, c'est-à-dire une société fondée sur la propriété privée⁷, le profit et la puissance. Dès lors, acquérir, posséder et réaliser des gains sont devenus graduellement des besoins impératifs et, à la limite, des droits inaliénables de l'individu humain vivant en sociétés techno-industrielles axées sur la production et la consommation systématiques. Or, dans ce mode acquisitif d'existence, chacun est comme mis en demeure de tirer sa satisfaction et son bonheur non seulement de l'affirmation de soi, mais aussi et surtout de sa supériorité sur les autres et de sa propre puissance par voie compétitive. Suivant la logique de la propriété privée, c'est-à-dire des diverses formes de possession ou d'incorporation physique, symbolique et magique, et du profit qui en découle, chaque individu est de plus en plus profondément imprégné de ce mode d'existence compétitif, presque toujours à son insu, alors même que les moyens matériels d'y accéder peuvent être

7. La réalisation de la vie humaine a besoin de la propriété privée. Le plus virulent critique de la propriété privée, Karl Marx, n'a jamais contesté ce fait : il y a une nécessaire propriété privée, au sens d'appropriation des biens légitimée par le travail ; ce que Marx fustigea, c'est la propriété des moyens de production non acquise par le travail.

pratiquement inexistants pour un bon nombre de consommateurs. Mais qu'à cela ne tienne, puisque, comme nous venons de le suggérer, l'acte consommatoire n'est pas qu'un processus d'appropriation et d'absorption matérielles de biens et de services visant à satisfaire des besoins ; il est davantage « une activité de manipulation systématique de signes »⁸. Autrement dit, par delà la matérialité des objets, c'est leur fonctionnalité qui est possédée et consommée. Or, cette façon d'entrer en rapport avec les choses peut difficilement être refusée à quiconque, dans la mesure où la dynamique de son acte d'appropriation et de consommation est celle d'un acte investi par le désir et l'imaginaire. En ce sens, nul n'échappe au mode avoir d'existence et, par conséquent, à son principe énergétique qu'est la compétition. En effet, dans nos sociétés techno-industrielles, axées sur la production et la consommation systématiques, dominées par le principe du rendement, il est considéré comme normal et important d'avoir l'esprit de compétition pour exister, assurer sa carrière, obtenir du succès, du prestige et du statut. Dès lors, la compétitivité est posée comme structure structurante des rapports humains ; d'ailleurs, la complexité et la richesse même de son contenu nous invitent à la percevoir ainsi.

C'est du moins ce que nous indiquent les nombreuses analyses de la structure de la compétition, qui enseignent que la compétitivité peut être fonction de la conjugaison d'une triple série de facteurs : les caractéristiques génétiques de l'individu, le cadre environnemental dans lequel il vit et les aspects situationnels de son environnement actuel⁹. Dans cette perspective, un comportement de compétition est initialement engendré par des pulsions primaires qui s'intègrent à la structure de la personnalité, elle-même travaillée par l'environnement socio-culturel dynamisé par des pulsions secondaires de prestige, d'admiration, de statut et de gain. Phénomène et comportement à la fois biologiques, psychologiques et sociaux, marqués par un rapport de lutte entre deux ou plusieurs individus, sous l'effet d'un

8. Jean BAUDRILLARD, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968, p. 233.

9. Parmi les nombreuses études du comportement compétitif nous signalons les suivantes : Konrad LORENZ, *L'agression, une histoire naturelle du mal*, 1969 ; A. MONTAGU, *The humanization of man*, 1960 ; R. ARDREY, *The territorial imperative*, 1966 ; J. DOLLARD et N.E. MILLER, *Frustration and aggression*, 1939 ; C.L. HULL, *Principles of behaviour*, 1943.

renforcement lié à la performance relative de chacun pour atteindre un objectif commun ou obtenir un résultat donné, la compétition constitue le nerf vital du mode avoir d'existence en général, et, plus particulièrement, de tout rapport humain marqué au coin d'un enjeu. On comprend que, dans un contexte sociétal acquisitif, l'individu soit contraint de faire ses preuves et de s'imposer aux autres s'il veut réussir, qu'il lui arrive même de souffrir d'un besoin névrotique de comparaison quantitative et qualitative pour savoir ce qu'il est et ce qu'il vaut.

Il fallait évoquer cette caractéristique déterminante de notre civilisation occidentale pour éclairer la dimension compétitive du sport, puisqu'il en porte la marque profondément. À notre avis, de toutes les formes d'activités humaines parvenues au statut d'institution et de système, le sport moderne est devenu celle qui présente actuellement le plus de force et de cohésion des pulsions humaines de compétitivité : n'est-il pas la théorie et la pratique des pulsions agoniales de l'individu humain ?

D'une part, le sport moderne constitue la systématisation la plus rigoureuse et la plus efficace de ce qu'il y a d'agressivité, de performativité et de lutte pour l'accession à la supériorité et au prestige suprême chez l'individu humain. En effet, si la compétition peut être définie comme une lutte entre individus ayant des prétentions rivales sur le même enjeu, c'est dans la mesure où elle contribue à mobiliser des énergies vitales spécifiques, c'est-à-dire des énergies agressives. L'agressivité peut être représentée comme un complexe de pulsions instinctivo-volontaires qui s'expriment dans des situations de lutte, c'est-à-dire des situations exigeant un déploiement constant d'efforts d'affrontement ou de confrontation. Nous donnons au terme « lutte » son sens le plus général, c'est-à-dire celui d'une tension énergétique fondamentale propre à toute existence concrète. Chez l'humain, cette tension énergétique prend les formes les plus diverses, tant physiques que psychologiques ; ainsi, l'individu humain n'existe que dans la mesure où il se maintient dans l'existence par ses forces physico-biologiques et par le dynamisme de ses choix volontaires. Dans cette optique, l'agressivité peut être perçue comme un moyen de franchir ou encore de supprimer les obstacles qui s'opposent à la satisfaction du besoin humain d'exister.

La question d'origine exogène ou endogène de l'agressivité n'intéresse pas notre étude. Il importe, par ailleurs, de signaler que le concept d'agressivité oscille entre l'esprit d'initiative et de recherche, d'aventure et de victoire sur les difficultés opposées par le milieu ou la vie, et la volonté sadique de détruire : c'est Éric FROMM qui nous a appris à distinguer une agressivité défensive que l'homme partage avec l'animal et qui assure sa survie, et une agressivité maligne qui incite l'homme à tuer sans but social ni nécessité biologique et qui est spécifiquement humaine¹⁰. En principe, il faut exclure du sport la destructivité, cette forme maligne de l'agressivité, pour n'y reconnaître que l'agressivité qui fait référence à un comportement axé sur la récompense (réussite, prestige, victoire), dont le but est d'atteindre un certain objectif et dans lequel le dommage causé à autrui n'intervient que parce que c'est le moyen le plus efficace de parvenir à l'objectif recherché. La pratique n'est pas toujours aussi condescendante ! À tout le moins, le sport fait essentiellement appel à ce complexe de pulsions instinctivo-volontaires, à une agressivité positive et instrumentale, nécessaire à la performance du sportif : c'est une agressivité que des règles codifiées viennent canaliser et rendre légitime. Dans le sport, on lutte physiquement et volontairement, tant contre soi-même et sa nature, sa pesanteur matérielle et son hésitation ou sa peur, que contre son adversaire et la volonté d'autrui ; mais cette lutte, prix de la victoire, est codifiée, limitée, consentie. C'est en cela d'ailleurs que l'agonistique sportive sert de référent aux autres activités humaines.

D'autre part, et plus fondamentalement encore, le sport moderne s'est graduellement imposé comme agent de formation de l'individu humain pris dans sa totalité. Le processus de sportivisation s'est approprié l'individu total, tant dans son corps et son esprit que dans ses activités singulières et collectives. Toutefois, ce procès de la sportivisation est d'abord et avant tout celui du corps ; s'il atteint la conscience de l'individu, c'est parce qu'il traverse d'abord un corps-machine, un corps foyer d'agressivité, de désirs et de fantasmes. Ainsi que nous y avons fait allusion plus haut, deux raisons expliquent cet intérêt pour le

10. Éric FROMM, *La passion de détruire*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1975.

corps. D'une part, le corps aujourd'hui, au lieu de constituer une instance vivante et contradictoire, a tout simplement pris le relais de l'âme comme instance mythique et comme objet de salut, héritant ainsi de sa fonction idéologique, devenant par là même le support privilégié de l'objectivation et d'un système productiviste évolué. D'autre part, le corps, structure anatomo-physiologique, est aussi représenté comme un système d'énergies agonales et libidinales : tel est, nous l'avons déjà souligné, l'enseignement de la psychanalyse. Or, pour devenir une force productive efficace, cette mosaïque d'énergies physiques, agonales et libidinales doit être conjurée, domptée et réappropriée selon une contrainte d'instrumentalité indexée sur les normes d'une société de production et de consommation systématiques : corps/fétiche qu'il faut investir narcissiquement, non pas pour le connaître en profondeur et pour en jouir, mais pour le constituer comme objet plus lisse et plus fonctionnel, c'est-à-dire comme corps/capital. Or, dans la mesure où le sport moderne est une mobilisation rationalisée des divers processus énergétiques du corps, il se présente comme l'organisation la plus rigoureuse et la plus efficace pour dompter et gérer ces énergies, contribuant ainsi à aménager le corps comme un patrimoine et à le manipuler comme un des multiples signifiants de statut social ; la sportivisation du corps devient la manière privilégiée de censurer le corps dans sa vérité subversive de l'agressivité et du désir. Dès lors, le sport moderne n'est pas vraiment la négation du corps ; au contraire, il est sa réhabilitation, mais une réhabilitation orchestrée moins selon les finalités autonomes du sujet que selon une contrainte d'instrumentalité et un principe normatif de rentabilité. C'est ce corps ainsi sportivisé, donc objectivé, qui tend à devenir le grand médiateur de notre civilisation.

Si donc le sport moderne fonctionne comme mobilisateur systématique des énergies agressives et libidinales de l'individu, s'il est une rencontre agonistique de soi avec soi et de soi avec l'autre, tant physique que volontaire, on peut difficilement lui attribuer une simple fonction de reflet et de reproduction du système social global. Il en fait partie intégrante, certes ; mais en tant que partie, ou mieux en tant que sous-système, il exerce aussi et surtout une fonction productrice et constructive massive ; il agit comme modèle diffus de rationalisation des énergies

corporelles et psychiques, partout où celles-ci sont mises à contribution pour l'obtention d'une performance. C'est pourquoi, après avoir été généré par le système social global, le sport en est arrivé à puiser dans ce même système les éléments et la logique nécessaires à sa propre systématisation, au point d'en devenir un référent. Ainsi, le sport moderne est devenu le fer de lance du système social, en imprimant à toute la conscience de l'homme contemporain, sa structure, ses valeurs et son idéologie : quel que soit le secteur, partout où la comparaison quantitative, la performance mesurée, le rendement calculé, l'agressivité, les règles et les stratégies de l'action agissent, ce sont en tant que valeurs marquées de sportivisation. Le sport devient la nouvelle logique du comportement agressif, performatif et compétitif. Il s'impose comme le schéma directeur ou le modèle formel de tous les cas possibles de compétition à instaurer entre les humains.

Par ailleurs, et suivant l'optique que nous tentons d'explicitier, s'il est vrai que la compétition constitue un caractère fondamental et le dynamisme de l'activité sportive, elle ne la définit pas d'une façon spécifique. Il y a une polysémie du sport qui nous empêche de le réduire à l'une ou l'autre de ses caractéristiques, que ce soit le jeu organisé, l'effort physique intense, l'enjeu, les règles, la compétition, etc.. À notre avis, la compétition est d'abord et avant tout l'essence des rapports humains, dans la mesure où ceux-ci conjuguent des éléments de coopération et d'opposition, un avec et un contre¹¹. C'est ce fond originel que l'activité sportive prend en charge ; ces forces agonistiques, elle les condense, pour ainsi dire, dans l'univers des corps et des volontés, et les rationalise dans son système de règles pour les rendre plus efficaces et éthiquement acceptables. En somme, l'ordre sportif s'impose à l'ordre social parce qu'il réalise avec plus d'efficacité et de cohésion les exigences et les objectifs même du système social global, en travaillant avec succès sur tous les registres du symbole de la réalité socio-politique qu'est le corps humain, plus spécifiquement en imposant un nouveau corps sain et agressif, dompté et obéissant, efficace et exemplaire : le corps sportif.

11. Michel BOUET, *Signification du sport*, Paris, Éditions universitaires, 1968, p. 52.

4. Le sport comme hiérarchisation des corps

Un autre trait marquant contribue à poser le sport moderne comme repère central : c'est le fait qu'il évolue dans un esprit profondément élitiste. C'était là d'ailleurs un des objectifs majeurs du restaurateur des jeux olympiques modernes, le baron Pierre de Coubertin, pour qui un peuple fort ne peut naître sans une population aguerrie par les exercices physiques et les sports : « C'est toujours l'élite que l'on a en vue, car une phalange supérieure et peu nombreuse rend infiniment plus que la médiocrité très répandue »¹². Le sport moderne s'est ainsi élaboré selon une structure hiérarchisée, prenant la forme d'une pyramide, où les individus sont évalués en fonction de leurs aptitudes performatives mesurées.

Le système sportif n'a certes pas inventé cette façon de catégoriser les individus et leurs rôles. Tout corps social repose sur la hiérarchie des individus en fonction de leurs rôles, de leur statut, de leur pouvoir et de leurs aptitudes. Les sociétés les plus démocratiques ou les plus égalitaires n'échappent pas à ce processus. La raison fondamentale réside sans doute dans le fait même des inégalités naturelles et produites entre les individus. Or, cette discrimination naturelle et sociale crée normalement des différenciations fonctionnelles, notamment des fonctions d'autorité et d'exécution. En outre, ce processus de hiérarchisation s'établit en raison de l'importance que les individus attachent aux distinctions de rang et de pouvoir ; il est particulièrement inscrit dans les symboles d'une société : ainsi, tout objet approprié peut devenir un signe indiquant le statut qu'on occupe, le pouvoir qu'on exerce, le prestige dont on jouit. En somme, il n'y a pas de système social sans différences, c'est-à-dire sans fonctions et sans mise en relation des éléments différenciés et fonctionnels qui le constituent. La fonctionnalité des éléments du système est particulièrement importante pour que cette mise en relation s'exerce de manière efficace et assure un ordre sys-

12. Pierre de COUBERTIN, « L'éducation anglaise », in *La réforme scolaire*, 1887, p. 649. Dans l'esprit de Coubertin, l'olympisme suppose une aristocratie des athlètes qui composent une élite démocratiquement basée sur l'égalité des chances au départ : « Pour que cent se livrent à la culture physique, écrit-il, il faut que cinquante fassent du sport ; pour que cinquante fassent du sport, il faut que vingt se spécialisent ; pour que vingt se spécialisent, il faut que cinq soient capables de prouesses étonnantes. Impossible de sortir de là. Tout se tient et s'enchaîne. » (*Pédagogie sportive*, Vrin, 1972, p. 55).

témique ; c'est pourquoi les éléments ne sauraient être traités comme autonomes, mais plutôt d'une manière ordonnée et hiérarchisée : l'existence même du système et l'ordre proprement dit en dépendent.

L'instauration d'une hiérarchie dans le sport a pris naissance dans le système social global ; elle est devenue par la suite un modèle. En effet, d'une part, le sport moderne consacre l'échelonnement des individus dans une pyramide sociale en fonction de leurs aptitudes et de leurs performances mesurées à partir des critères du système sportif : il doit y avoir un champion et le meilleur doit être manifesté. Cette hiérarchisation, qui procède par classement et sélection à l'intérieur de règlements bien définis à l'avance, est particulièrement importante. Elle permet d'identifier le vainqueur, ce symbole d'efficacité et d'excellence, qui exercera sur la foule des consommateurs sportifs une influence magique et mystificatrice. En outre, elle est nécessaire si l'on veut assurer le contrôle des énergies agonales qui alimentent le système sportif et l'ordre des rapports entre les individus concernés : elle met chacun à sa place, au nom même de l'efficacité du système. D'autre part, la hiérarchie sportive apparaît comme un modèle d'ordre et d'efficacité : elle en est le positivisme. Dans le sport, les hiérarchies sont précises, rigoureuses, évidentes ; plus qu'ailleurs, la raison satisfait son besoin d'ordre et d'efficacité, sans doute parce qu'elle peut, mieux qu'ailleurs, machiner le corps transformé en outil polyvalent et ainsi chercher à le neutraliser en tant que substance désirante et agressive. Suivant cette logique de la raison sportive, le sportif doit prouver ses aptitudes en passant des examens de toute sorte ; il est alors soigneusement classé par sa valeur sportive, mais une valeur fonctionnelle puisque entièrement axée sur le système. Ainsi soumis au moule formel des activités proposées, souvent imposées, le sportif peut gravir les échelons de la hiérarchie jusqu'à faire partie de cette aristocratie auréolée de prestige qu'est le groupe de champions.

Le sport moderne devient alors la consécration objective de l'effort constant et patient, des valeurs physiques et psychologiques, de la soumission à une logique systématique ; le système sportif apparaît comme l'art et la science de créer une nouvelle société d'individus : il y a ceux qui incarnent la raison sportive

et les fonctions d'organisation et de pouvoir qu'elle assure ; il y a ceux qui mettent leur volonté sportive au service de cette raison pour en exécuter les ordres ; il y a ceux qui intègrent psychiquement les idées directrices de cette raison et se laissent séduire par les exploits de cette volonté ; à l'horizon de cette triade, il y a ce personnage indubitable, ultime création du système sportif : le champion. Celui-ci est particulièrement important puisqu'il symbolise l'efficacité et l'excellence ; il en est la preuve incontestable ; il est un idéal concret de courage, de ténacité et de puissance. En outre, le champion fascine dans la mesure où, produit d'un long processus d'entraînement forcené et spécialisé, il est le résultat d'une quantophrénie, pour reprendre le mot de P. Sorokin, c'est-à-dire d'un besoin névrotique d'objectivité mesurée ou du prestige du quantitatif ; en effet, ce qui est de l'ordre du quantitatif se saisit immédiatement, facilement, puisqu'il s'agit de quelque chose qui est en dehors de toute subjectivité et qui vaut universellement. Dès lors, le champion est l'aboutissement normal de la magie du chiffre, lui-même symbole achevé des œuvres d'un esprit de géométrie.

En ce sens, le système sportif fait plus que refléter la hiérarchie sociale et le processus d'objectivation du travail qui en résulte. Il est un modèle de hiérarchisation efficace et d'organisation rigoureuse des activités humaines vouées à la performance par l'utilisation systématique de la mesure et du résultat : l'individu vaut ce que valent sa performance et son résultat, en référence à un temps rationnel, mécanique et linéaire.

5. Le sport comme repère de mythes

La modélisation sportive du corps humain comme structure anatomo-physiologique et comme matière désirante et agressive en un corps transparent et dressé de part en part, camoufle cependant une dimension complexe et confuse : celle d'un corps comme « symbolique générale du monde »¹³. Le corps humain, tel que nous avons tenté de le circonscrire, récapitule en toutes ses parties les significations des choses et des êtres qu'il perçoit

13. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 274.

et sur lesquels il agit ; plus profondément encore, il est à l'origine de tous les autres symboles, leur référent permanent. C'est pourquoi on a pu parler d'un double symbolisme corporel : l'un qui est tourné vers l'expérience libidinale du corps, l'autre qui renvoie à la situation sociale qui lui donne sa signification. C'est pourquoi aussi on ne peut dire et atteindre le corps humain qu'à travers la diversité des discours symboliques historiques, c'est-à-dire à travers une multitude de mythes forgés par les cultures¹⁴.

Or, cette mythologie diversifiée a trouvé dans le sport moderne une expression nouvelle, dont le corps sportif constitue la dernière forme. Comment le sport moderne est-il devenu un système solidement structuré et cohérent de mythes et, partant, une source privilégiée et l'exutoire de l'imaginaire individuel et collectif ? La question est vaste et complexe ; elle appelle une réponse que nous ne pouvons pas établir ici. Nous tenterons plutôt d'expliciter en quoi le système sportif se renforce par une production constante de mythes. Nous ne chercherons pas cependant à répertorier toute cette production ; l'entreprise nous semble d'ailleurs impossible dans la mesure où cette production est l'acte incessant d'une conscience imageante sans limites assignables. Notre contribution vise à prolonger les analyses déjà proposées de quelques-uns de ces mythes sportifs¹⁵.

D'une part, les thèmes essentiels de la mythologie du sport (neutralité du sport, sa pérennité, son idéologie du progrès et du record, la participation sportive de masse, le champion, le héros, le spectacle sportif, etc.) expriment, reflètent et sauvegardent la logique et les propriétés du système sportif où les contradictions, les déchirures et les antagonismes nécessitent une réponse imaginaire. Là comme ailleurs, de nombreuses pratiques et opinions sont soumises à la souveraineté du mythe. À tel point que de nombreuses pratiques sportives sont connues de

14. Michel BERNARD, *Le corps*, Paris, Éditions universitaires, 1972, p. 129-237 ; W. PASINI, *Éros et changement*, Paris, Payot, 1981, p. 33-36.

15. Quelques auteurs se sont intéressés à la mythologie sportive, par exemple : J.M. BROHM, *Le mythe olympique*, Paris, C. Bourgeois éditeur, 1981 ; en collaboration, *Des mythes sportifs*, coll. Les Dossiers Beaux-Jeux, Montréal, Bellarmin, 1978. C'est ainsi qu'on a fait état des mythes de l'origine primitive du sport, de la pérennité du sport à travers les âges, de la neutralité du sport, de l'idéologie du progrès et du record, de l'information sportive, de la gratuité, de la participation sportive de masse, du champion du spectacle sportif, etc..

l'opinion publique plus par l'image que le mythe en reflète que par une étude objective et directe des structures du sport et des rapports sportifs. Le mythe, c'est-à-dire ce discours de l'esprit imaginant et, à la limite, cette façon illusoire d'appréhender une réalité historique et de la vivre, devient alors la source d'un savoir sportif, une sorte de modèle auquel les producteurs et les consommateurs sportifs se réfèrent pour maintenir l'ordre des choses et pour nourrir leur monde imaginaire. Cette mythification comporte une part d'idéologie, dans la mesure où elle exerce une fonction justificatrice dont a besoin la mentalité collective et qu'utilisent bien les gardiens de l'ordre et de l'autorité. Sous cet aspect, les mythes sportifs contribuent à camoufler derrière leur écran imaginaire les réalités historiques concrètes du système, la prégnance du politique sur les activités sportives et sur les activités humaines en général, les conflits qui tissent les rapports humains de cet ordre. Davantage, ils trahissent ces faits en les amplifiant et en les déformant pour en faire des normes de jugement et de conduite collectivement recevables. Telle est d'ailleurs la double nature du mythe. Ce faisant, la mythologie sportive produit une adhésion acritique des individus à ce qu'elle représente comme l'inverse du politique, c'est-à-dire le sport. Cette mythologie est donc porteuse d'une insignifiance politique des choses et des actions humaines. Telle nous semble être la portée des mythes de la trêve des jeux olympiques, de la pureté du sport et de l'information sportive : mythes sécurisants de la réconciliation, de la suppression de la lutte des classes sociales, de l'abolition des conflits raciaux et nationaux, de la normalisation de l'événement, du sport neutre, innocent et vierge, qui aurait été perverti par ses mauvaises utilisations socio-politiques.

D'autre part, le sport moderne apparaît comme la plus habile confirmation dans la croyance au progrès, mais à un progrès essentiellement quantifiable et linéaire, constant et sans limites assignables. L'idée de progrès est devenue une croyance fondamentale du monde occidental, alors même que sa naissance et sa première élaboration ne datent que du XVIII^{ème} siècle. D'abord liée à l'idée d'une révolution par la raison et la science pour plus de liberté, d'égalité et de justice, la notion de progrès a été pensée par la suite sous les catégories de puissance et de pouvoir d'une raison techno-industrielle et économique. Nous

obtenons, en conséquence, une version productiviste et unidimensionnelle du progrès, puisqu'elle soumet les objectifs humains au calcul rationnel dont l'instrument le plus fiable est le chiffre.

Or, cette suprématie du « plus » a été réappropriée et amplifiée par le sport moderne. Dans le sport moderne, le progrès psycho-physique humain est objectivé par celui des performances sportives, elles-mêmes mesurées par l'extension de la pratique compétitive et du nombre de pratiquants dont l'étalon suprême est le record : c'est un monde soumis à la fascination du chiffre. Or, le chiffre fascine parce qu'il nous campe d'emblée dans l'ordre de la représentation, c'est-à-dire dans le monde même de la raison imaginante. En tant que représentation, le chiffre avise un objet réel concret, mais la matière du chiffre est totalement indifférente à l'objet signifié : à la limite, il importe peu que telle distance ait été franchie par tel athlète, puisque celui-ci est devenu une sorte de fantôme quantitatif, en incarnant abstraitement un chiffre, un record ; il est devenu une image mathématique derrière laquelle se dissimule un individu vivant avec des qualités vivantes sans signifiante. Ce qui fascine dans le chiffre, c'est son aspect immatériel, symbolique, manipulable : le chiffre est le symbole de la puissance rationnelle sur les corps.

Ce caractère fantasmagorique du chiffre pose au corps humain une question centrale : celle de la limite biologique de l'individu humain. Il est vrai que l'homme est le seul être de la nature à s'imposer une progression de ses forces corporelles, à se poser la question de l'infini et de l'absolu de son corps. Une loi de la valeur symbolique l'habite et lui dicte que l'essentiel est toujours au-delà de l'indispensable : l'individu humain ne vit et ne pense que pour ce qui n'est pas encore ; l'infini est indispensable au fini, il en est son dynamisme universel. Il existe cependant une disproportion, une dichotomie, entre l'objet du désir et le besoin d'infini, si bien que le désir d'infinitude peut constituer une sorte de point aveugle, dans la mesure où il occulte une prise de conscience réaliste des limites du corps.

Or, le sport moderne reprend à son compte ce désir d'infinitude et soumet par là même tout le corps humain à une progression infinie. Par le biais du sport, non seulement l'homme exprime sa puissance sur la nature et sa domination d'autrui,

mais il affirme aussi l'idée du dépassement de soi et l'idée d'immortalité : grâce au dépassement qui appelle de toutes ses forces un corps investi par le désir et travaillé par la technique, elle-même instrument du désir, l'individu humain est séduit par l'idée d'immortalité¹⁶. En réalité, le sport reste le vécu d'une dialectique de l'infinitude et de la finitude humaines. Davantage, il est une dramatisation révélée par une violence codifiée et consentie, par l'incertitude du résultat et surtout par le jeu symbolique de la mort. Mais cette dramatisation est faussée par une raison sportive productiviste qui l'institue en dépositaire d'une célébration de la performance quantitative dans le rituel compétitif. Le sport est alors posé comme ascension fantastique de l'homme à la condition de surhomme biologique ou d'homme bionique. Tel est le mythe du progrès sportif.

Ce mythe en génère un autre : celui du champion. Celui-ci est la conséquence logique de l'affirmation du dépassement de soi et du désir d'immortalité : grâce à l'idée d'immortalité créée par une conscience imageante et inscrite par une technique fantastique dans le corps, l'individu sportif dépasse le commun des mortels et se place sur la voie de l'élite, du champion, du héros. Le champion devient un mythe dans la mesure où il est constitué en modèle de rationalité sportive et en schéma d'action possible. Il résume et réalise une triple adéquation de l'homme avec lui-même : d'une part, il est perçu comme celui qui a parfaitement réussi à maîtriser la mécanique de son corps et la force anarchique de ses impulsions et à en connaître les possibilités ; d'autre part, il révèle la conformité possible entre les objectifs visés et les moyens de les atteindre ; enfin, il crée son propre modèle puisqu'il n'imité rien et ne se projette sur personne : il est identique à soi. Cette sorte de demi-dieu, création d'une pensée imaginative qui, tout en prenant appui sur des faits, les amplifie et les plie à ses exigences, contribuera à colmater les conflits psychologiques ou socio-culturels de l'individu humain¹⁷. En ce sens, on peut dire que l'histoire sportive devient la fétichisation idéaliste des champions.

16. Le vocabulaire sportif traduit bien cette idée et l'activité sportive porte les stigmates d'une déification de l'homme.

17. La production du champion est une sorte d'acte magique — celui de la technique —, une incantation destinée à faire apparaître l'objet qu'on désire, de façon qu'on puisse en prendre possession ; il y a cependant dans cet acte toujours quelque chose d'impérieux et d'enfantin, un refus de tenir compte de la réalité conflictuelle.

Par ailleurs, le sport ne se présente pas seulement comme action : il est aussi spectacle. Cette dimension du sport constitue, à notre avis, une des sources privilégiées et l'exutoire par excellence de l'imaginaire individuel et collectif. Qu'est-ce qui fait que le sport est devenu objet de spectacle, qu'est-ce qui constitue le dynamisme du spectacle sportif ?

Une certaine critique du sport moderne, marxisante le plus souvent, s'emploie à en dévoiler les mécanismes idéologiques. C'est ainsi que le spectacle sportif est interprété comme la consécration visible du sport qui se vend, qu'on loge le dynamisme du spectacle sportif dans la valeur marchande, que celui-ci est réduit au statut de consommation culturelle qui correspond strictement aux besoins de la production culturelle de masse du système socio-économique. Cette critique dénonciatrice va encore plus loin : elle soutient, par exemple, que le spectacle sportif est devenu un facteur de stabilisation de l'ordre social existant et de l'enrégimentement des foules, le rituel obsessionnel de masse d'une société répressive, une sorte d'opium du peuple au double sens du terme : « d'une part, obscurcissement des facultés critiques (évasion, fuite, extase) et d'autre part, compensation, substitution pour les malheurs réels »¹⁸.

Ces analyses ne manquent pas de pertinence. Il est possible cependant d'élargir leur grille et d'élaborer une interprétation du spectacle sportif axée sur la signification de ces deux instances : le spectacle lui-même et le regard. Nous proposons, pour l'instant, une réflexion embryonnaire sur l'une et l'autre de ces réalités¹⁹.

Le spectacle est de l'ordre de la représentation, non de l'action proprement dite : il est une composition de la conscience perceptive et de la conscience imageante. En effet, le spectacle n'est tel que parce que l'événement qui se déroule dans un espace-temps déterminé est vu. C'est l'acte perceptif et imageant de la conscience qui transforme un événement en spectacle. Cepen-

18. Pierre LAGUILLAUMIE, « Pour une critique fondamentale du sport », in *Sport, culture et répression*, Paris, Maspero, 1972, p. 54. Les analyses virulentes de J.M. BROHM vont dans le même sens.

19. Une phénoménologie du spectacle sportif et du sport comme objet de regard reste à faire. L'étude de Guy DEBORD, *La société du spectacle*, Paris, Buchet/Chastel, 1967 et les analyses sartriennes du regard nous paraissent constituer des références pertinentes.

nant, percevoir et imaginer ne sont pas deux types de consciences identiques par lesquelles un même objet peut nous être donné. Dans la perception, nous observons l'objet, nous rencontrons son existence; mais l'objet ne nous est alors donné que d'un point de vue à la fois. Le propre de la perception, c'est que l'objet n'y paraît jamais que dans une série de profils; il n'est donc vu que d'une certaine façon qui appelle et exclut à la fois une infinité d'autres points de vue. Dans ce cas, on doit apprendre les objets, c'est-à-dire en faire le tour et multiplier sur eux les coups de sonde possibles. Dès lors, cette unité synthétique d'une multiplicité d'apparences qu'est la perception, n'épuise jamais l'objet; celui-ci déborde la conscience. En outre, dans la perception, l'élément proprement représentatif correspond à une certaine passivité de la conscience²⁰. Il en est autrement de la conscience imageante. L'image est une certaine façon qu'a la conscience de se donner un objet et non un simulacre de l'objet dans la conscience ; elle n'est rien d'autre qu'un rapport de la conscience avec l'objet. Cependant, différemment de la perception, la conscience imageante est un acte synthétique qui livre tout l'objet, parce que cette conscience est spontanée et créatrice : dans l'image, l'élément proprement représentatif est le produit d'une activité consciente. Il s'ensuit nécessairement que l'objet en image n'est jamais rien de plus que la conscience qu'on en a ; en ce sens, la conscience imageante ne rencontre rien et n'apprend rien que ce qu'elle y a déjà mis. Voilà pourquoi, dans la conscience imageante, il y a une espèce de manque ontique, d'une part, et, d'autre part, le rapport de cette conscience à l'objet est un rapport de certitude.

Ainsi donc, dans le spectacle, l'acte de la conscience perceptive nous fait rencontrer un aspect de l'événement, tandis que celui de la conscience imageante va chercher son objet sur le terrain de la perception et ne livre que ce que la conscience y met : dans le premier cas, l'événement est affecté du caractère de réalité et peut avoir un sens riche et profond ; dans le second cas, l'événement est constitué en objet irréel pour mieux le voir

20. Cette passivité doit être comprise au sens d'une active réceptivité ; être passif, pour l'être humain, ce n'est pas demeurer totalement inerte : c'est ne pouvoir prendre l'initiative d'une action.

et le posséder, mais souffre, pour ainsi dire, d'une pauvreté essentielle.

En outre, le spectacle est une vision du monde qui sollicite d'abord et avant tout le regard. Dans l'histoire occidentale de l'esprit humain, les époques où le rapport humain au monde semble avoir trouvé ses plus forts élans de rigueur ont été précisément celles où le regard avait reçu un rôle privilégié ; cette hégémonie du sens visuel, des Grecs jusqu'à nous, nous livre un monde objectivé comme une chose, où l'expérience des autres sens n'est que postérieurement inscrite, en quelque sorte, dans cette image optique. Pourquoi cet intérêt exclusif accordé au regard ? Le regard est le sens de la distanciation et de l'objectivation, mais aussi de l'appropriation sans la confusion du contact. Par le regard se révèlent à moi un lieu où je ne suis pas et un objet que je ne suis pas. Par le regard, j'accède à ce qui m'échappe et je prétends à ce qui n'est pas moi, sans compromission de tout mon être. En se projetant sur cet événement, le regard m'instruit de la séparation et de la différence entre moi et cet objet, devenant ainsi le signe de ma maîtrise de cet événement : celui-ci est ma visée, mon intention, mon projet, mon désir ; les choses n'ont d'autre rôle que d'obéir à la quête ou au projet de quête du regard.

En réalité, cette suprématie du regard est trompeuse. En effet, si le regard me donne lieu à l'objectivité, il m'écarte par contre du contact intime des corps que le désir exige : il n'est que l'image visible du désir. En outre, la mass-médiatisation audio-visuelle contribue à déformer ce rapport optique avec l'événement : celui-ci n'est plus ma visée et mon projet, mais le résultat du procès technologique des communications de masse qui me dit qui regarder et où regarder ; toute la matière de l'événement est normalisée et substituée à un univers multiple de signes. La mass-médiatisation audio-visuelle ne donne ni à voir ni à comprendre l'événement dans sa spécificité historique, sociale et culturelle, mais le livre plutôt selon un code homogène, qui est tout à la fois une structure technique et une structure idéologique.

Ces développements trop sommaires peuvent cependant éclairer notre compréhension du spectacle sportif et les effets de

celui-ci sur le spectateur. Si le spectacle sportif correspond à l'événement qui s'éloigne dans une représentation parce que le contenu événementiel est tout concentré dans le regard et la conscience optique, il devient alors une sorte d'inversion de la vie concrète. Dès lors, le rapport social entre les individus humains est un rapport médiatisé par des images. Certes, pour le spectateur du stade, la conscience perceptive qui fait rencontrer réellement l'événement sportif, ou plutôt un aspect à la fois de cet événement ; sa conscience imageante s'emploiera à créer une symbolique de l'événement. Dans le cas du spectateur télévisuel, la conscience perceptive ne rencontre pas l'événement sportif directement, mais son médium : par l'image télévisuelle, le spectateur sportif passe ainsi de l'événement signifié à la consommation de cette image en tant que telle ; sa conscience perceptive ne saisit qu'une caricature d'événement et sa conscience imageante est contrainte à créer une symbolique dérivée. Dès lors, on peut comprendre que le rapport du spectateur à l'événement sportif est un rapport abstrait et mystifiable : c'est un rapport étranger à la rencontre et au dialogue ; en fait, ce rapport est ambivalent : il éclaire autant qu'il occulte.

Par la disponibilité de la conscience perceptive et la puissance créatrice de la conscience imageante, ainsi que par la surdétermination et la manipulation techniques du contenu événementiel, le sport devient objet de spectacle d'une façon directement proportionnelle à l'exaltation de la prouesse, de l'effort et de la discipline, à l'exhibition du mouvement géométrique des formes et des couleurs, à la manifestation de l'agressivité et de la violence exorcisées, à la mise en scène de la mort jouée. Dès lors, le spectacle sportif séduit par son évidence et sa transparence, par son esthétique chorégraphique, morale et rationnelle, par son tragique consenti et symbolisé. Par contre, le spectacle sportif est une occultation de l'événement sportif comme tel : d'une part, parce que seul le regard constitue le canal de réception et d'expression agissant sur le reste du corps qui, lui, réagit plutôt que d'agir, et, d'autre part, parce qu'à ce regard se substitue souvent l'œil multiple de la télévision qui normalise l'événement sportif et le systématise à travers son essence technique. Voilà pourquoi le spectateur sportif est amené à se projeter non pas dans la réalité, comme il le croit ou comme on le lui

fait croire, mais dans l'image que lui offre le spectacle sportif ; il est ainsi invité à vivre par procuration un complexe de passions, de sentiments et d'idées. Dès lors, une certaine aliénation plus ou moins consentie du spectateur s'installe au profit de l'objet contemplé : plus il contemple, moins il agit ; plus il accepte de se reconnaître dans les images dominantes du besoin, moins il comprend sa propre existence et son propre désir.

Conclusion

Au terme de cette étude du corps sportif, nous tirerons ces quelques conclusions provisoires. D'une part, il nous apparaît que le corps humain devient plus intelligible lorsque nous le saisissons comme une organisation d'énergies plutôt que comme une substance étendue sans cesse confrontée à une raison autonomiste. Le concept de corps comporte plusieurs connotations et fait l'objet d'une pluralité de pratiques et de discours parce qu'il est d'abord vécu comme une réalité plurielle : il l'est comme structure morphologique, osseuse, organique et musculaire et comme système de fonctions ; il l'est comme schéma postural et sensorimoteur dans la singularité d'une histoire personnelle, comme foyer d'agressivité, de désir et de plaisir, comme relation avec autrui, comme symbole d'une culture déterminée ; comme « ouverture et carrefour du champ symbolique », comme force ou instrument de travail alors même qu'on en restaure les énergies pour le temps de labeur. C'est à propos de ce corps pluriel que la raison pure, formaliste et techno-industrielle, devenue sportive, prétend tenir un langage cohérent en exhibant un seul et même corps : le corps sportif.

Mais pourquoi, d'autre part, la raison a-t-elle recours au sport pour réhabiliter plus efficacement le corps ? À notre avis, c'est parce qu'un processus de modélisation du corps par le sport est plus intégratif que tout autre, dans la mesure où, après avoir puisé dans le système social global industriel et dans l'idéologie capitaliste les éléments stratégiques de sa constitution, il les organise, les associe aux données d'une corporéité à multiples facettes, récupérée selon les principes normatifs de la rationalité sportive. Dans cette optique, ainsi que nous avons essayé de le suggérer, la réalité sportive nous semble plus compréhensible si nous empruntons une approche dialectique et si nous la défi-

nissons comme l'organisation de ce qui, dans le corps humain, est puissances physiques et organiques, pulsions agressives et libidinales, configurations et pratiques socio-culturelles, spectacularisation et mercantilisation du geste soumis aux canons de la performance, d'un style normalisé et d'une politique du prestige. Dès lors, le concept même de sport pourrait tout à la fois signifier une technique tant de l'activité physique et de la concentration psychologique que de l'organisation d'une agonistique axée sur des enjeux déterminés et canalisée dans un cadre de réglementations, une pratique sociale de loisir, une spectacularisation et une mercantilisation du geste travaillé et stylisé, un foyer de mythes aux résonnances idéologiques et éthiques. Le sport est donc une réalité polysémique, et c'est en tant que tel qu'il peut prétendre s'approprier le corps comme organisation d'énergies multiples.

Ainsi compris, le sport moderne peut bien être affirmé comme la forme dominante d'éducation du corps humain. Toutefois, ce corps, récupéré par la raison sportive, est-il encore un foyer authentique d'agressivité, de fantasmes et de désirs, le pivot de la conscience et l'expression de la parole ? N'est-il pas plutôt un corps remodelé selon les finalités du pouvoir de la raison, soumis au capital et à la machine, fonctionnalisé en valeur d'usage et valeur d'échange économique et symbolique, fait pour la consommation, un corps redécouvert sans doute, exalté même, mais pour devenir le plus beau et le plus éclatant des objets dans le contexte généralisé des autres objets ?

Si notre interprétation est pertinente, il faut dire que le processus de sportivisation du corps et l'homologie entre celui-ci et les objets entraînent des conséquences profondes. Non seulement cette récupération par la raison sportive du corps humain, au sens où nous avons tenté de le comprendre, conduit à sa réhabilitation qui, en réalité, est celle d'un corps devenu objet/signe, mais, plus profondément encore, elle engage, à notre avis, des rapports spécifiques entre l'ordre des choses et celui de la pensée. Ainsi, par exemple, dans ce procès généralisé de sportivisation, c'est le monde même de l'être qui est atteint : il l'est dans ses rapports avec l'apparaître, avec l'avoir et avec le sujet lui-même²¹.

21. Ces considérations concluantes ne doivent pas laisser entendre que nous avons une connaissance précise des concepts d'être, de paraître et d'avoir. La question de leur sens et

D'une part, en effet, tout dans ce procès est spectacularisé, c'est-à-dire évoqué, provoqué, orchestré en images, en signes, en modèles consommables. Ce procès d'absorption de signes et par les signes tient l'apparence pour plus honorable que l'être. Or, lorsque tout s'abolit et s'uniformise dans le signe, il n'y a plus de distance ontologique entre l'être et l'apparence. De la même manière, l'être et l'avoir perdent leurs lignes de partage dans la mesure où celui-ci se substitue à celui-là ; l'être finit par refléter l'avoir ; celui-ci prend des allures d'essence de l'être ; la contradiction de l'être n'est plus possible. Par ailleurs, dans la mesure où l'ordre de l'avoir est celui de la propriété objectivante, il s'apparente à celui du paraître : l'objet convoité et approprié l'est davantage dans sa fonctionnalité de signe que dans sa matérialité. En fin de compte, c'est le sujet lui-même qui est touché par cet envahissement progressif du paraître et de l'avoir ; il en arrive même à se définir en fonction de ses manifestations et de ses acquisitions ; elles en constituent son identité.

Où trouver, d'autre part, une explication à ce glissement de l'être dans le paraître et l'avoir, sinon dans une démarche discursive et imageante de l'ordre du connaître, car c'est bien du connaître que doit partir toute entreprise de connaissance et d'action humaine ? Certes, l'ordre du connaître peut bien s'avérer original par rapport à celui de l'être, en raison de son principe, de son processus et de sa finalité ; il se confond cependant plus facilement avec l'ordre de l'avoir dans la mesure où son processus est acquisitif d'essences et où son activité est celle d'un pouvoir de réduction du réel à l'intelligible. Dès lors, il est tentant de prendre cette originalité initiale pour de l'autosuffisance et de l'autoréalisation. Mais n'est-ce pas là opter pour un idéalisme absolu qui, fondant la réalité des choses sur le concept, prend les abstractions pour la réalité même ? La révolution copernicienne de Kant est ici à l'œuvre : on suppose que les objets (le corps) doivent se régler sur la raison du sujet. C'est

de leur portée reste béante et toujours urgente. Il nous a semblé que c'est jusque là que nous entraîne une réflexion sur une prise en charge du corps par la raison sportive, et que pour bien comprendre ce processus de sportivisation du corps humain, il faut pousser l'analyse jusque dans les parages de l'ontologie.

donc, en fin de compte, une critique de la raison elle-même qu'il faut mener et maintenir afin de la préserver de cette frénésie paranoïaque d'introduire l'idée d'ordre jusque dans le désordre ou l'ineffable — le corps comme tel reste toujours irréductible à sa représentation, même si elle seule peut le rendre intelligible — et de ne rien supporter qu'elle-même ; c'est l'autorité du concept qu'il faut abroger et son désensorcellement qu'il faut pratiquer. Sinon l'homme se prend aux pièges de son savoir-pouvoir et des connivences du croire et du faire croire ; il se fait, selon la célèbre formule de Protagoras, « la mesure de toutes choses ». Mais, en réalité, cet homme n'est jamais en face de ses propres besoins et du propre produit de son travail ; il n'est même plus capable de perspective sur lui-même parce que devenu « immanent aux signes qu'il ordonne »²². Réduit à sa perception sensible du monde, à sa dimension de praticien, à son pouvoir acquisitif, à la puissance de son efficacité, il est une mesure elle-même mesurée par cette dernière fiction conductrice de sens, de valeurs et d'actions qu'est la sportivisation du corps humain parvenu au statut paradigmatique de corps sportif.

Département de philosophie
Université d'Ottawa

22. Jean BAUDRILLARD, *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970, p. 309.

Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique (suite)

Jean Molino

Volume 12, numéro 2, automne 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203289ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203289ar>

[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

Molino, J. (1985). Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique (suite). *Philosophiques*, 12 (2), 281–314.
<https://doi.org/10.7202/203289ar>

POUR UNE HISTOIRE DE L'INTERPRÉTATION : LES ÉTAPES DE L'HERMÉNEUTIQUE (suite)*

par Jean Molino

III PRODUIRE LE SENS

C'est avec le siècle qu'apparaît une nouvelle herméneutique : on peut la faire symboliquement dater de 1900, année où Dilthey (1947) publie sa conférence « Origine et développement de l'herméneutique ». Si l'on ajoute que *L'interprétation des Rêves* paraît la même année, la rencontre de deux courants parmi les plus importants de l'herméneutique contemporaine montre bien qu'il s'agit là d'un tournant dans l'histoire de l'interprétation. Ce tournant doit être situé dans le cadre du conflit qui, en France comme en Allemagne, caractérise la situation intellectuelle de la fin du XIX^e siècle, conflit de méthodes dont le problème central est le suivant : y a-t-il une méthode propre aux sciences de l'homme — *Geisteswissenschaften* — et, dans le cas où il y en a une, quelle est sa spécificité ? On peut dire, en simplifiant beaucoup, que deux grandes réponses s'opposent : pour les uns, les sciences de l'homme n'ont rien qui doive les distinguer des sciences de la nature et leur méthode doit donc se modeler sur la méthode des sciences physiques, qui est la seule méthode scientifique. Pour les autres, en revanche, les sciences de l'homme se distinguent des sciences de la nature en ce qu'elles font intervenir un type de données irréductible aux données du monde physique : ces données sont signifiantes. Comme le dit R. Aron (1948 : 57) à propos de l'histoire : « La science du passé humain bénéficie d'un privilège qui lui appartient à elle seule, elle s'attache à des êtres qui ont pensé et dont

* Je remercie J. Deprun et J.J. Nattiez, qui ont bien voulu lire une première version de ce travail et me faire de nombreuses observations dont j'ai largement profité. Qu'ils en soient amicalement remerciés.

elle veut reprendre la vie ou la conduite. Or il y a lieu de distinguer entre la *compréhension*, qui tend à la mise au jour d'une relation immanente au réel, et l'*explication* du monde inorganique ou organique. Nous comprenons les lois de Kepler, mais nous expliquons la nature. L'homme se comprend lui-même et comprend ce qu'il a créé ». Nous admettons ici sans discussion que ce point de départ est fondamentalement exact : il est impossible de constituer les sciences humaines sans prendre en compte la signification, et toutes les données sur lesquelles travaillent les sciences humaines sont des données signifiantes.

Mais il convient de noter que cette omniprésence du sens dans les sciences humaines, quelles qu'elles soient et quels que soient les principes théoriques qui les guident — du marxisme à la psychanalyse ou à l'anthropologie structurale —, demeure cachée, on s'ingénie à ne pas la voir, à ne pas en parler. Ouvrons un livre d'histoire, de sociologie ou d'anthropologie — sans même parler de critique littéraire ou artistique. Voici, choisi presque au hasard, un article de M. Gilsenan (1980 : 598-614), dans lequel l'auteur écrit : « Il ne faut pas se dissimuler la présence d'éléments religieux dans l'idéologie des nouveaux groupes sociaux dominants. S'ils voient l'État post-nassérien comme le sauveur et le libérateur de l'économie, ils ont d'eux-mêmes l'image de gens qui suivent toutes les voies de la piété. J'en citerai trois exemples, pris auprès de trois membres de l'élite ». Suit alors la présentation, en quelques paragraphes, de la vision du monde de ces trois Égyptiens, dans laquelle on rencontre une phrase comme celle qui suit : « Ainsi, cet administrateur de l'université du Caire ne voit pas, au cours de la discussion, de contradiction à affirmer à la fois que la religion est une affaire individuelle périmée et que l'État constitué doit la rendre obligatoire et l'utiliser comme moyen de contrôle des masses. Pour lui, l'ignorance du peuple pose un problème à cet ordre nouveau dont il se sent le représentant intellectuel ». Pour employer le vocabulaire de l'analyse littéraire, s'agit-il ici seulement de style indirect ou d'une interprétation par l'historien de ce que dit son interlocuteur ? L'essentiel est que l'historien baigne dans le sens, significations qu'il entend exprimer par des mots, mais significations qu'il introduit, interprète, systématise avec la plus grande « naïveté » épistémologique. Ce ne sont pas seulement

les paroles ou les textes, mais aussi les objets qui signifient : « Le programme d'édification de mosquées est un bon exemple de cette tentation de récupération idéologique : il illustre parfaitement cette volonté de construire dans l'espace un modèle de l'Islam qui soit le témoin de la nature islamique du pouvoir. Ce plan a deux aspects : d'une part, on préserve les vieilles mosquées tout en détruisant ou en « développant » les quartiers alentour : elles restent ainsi pratiquement isolées dans un environnement bouleversé ». Qui est cet « on » ? qui récupère ? où se situe cette volonté ? « La structure interne de ces édifices est une mosaïque d'éléments qui n'obéissent pas vraiment aux principes d'une conception de la religion à une période donnée. Elle révèle plutôt la vision religieuse des groupes sociaux dominants. La religion est une catégorie séparée, un assemblage d'éléments choisis sur des critères superficiels, et non pas l'émanation d'une véritable compréhension de la culture et de la pratique islamique. Ainsi, les nouvelles mosquées sont le miroir d'une certaine classe, de sa conception de la nature et de la place de la religion, de sa vision de la tradition authentique que l'État doit s'approprier ». Le vocabulaire utilisé est, par lui-même, caractéristique : vision, conception de la religion, émanation, miroir, compréhension . . . Et quelle est donc « la tradition authentique » d'une religion qui, comme toutes les grandes religions révélées, a connu des centaines, des milliers d'interprétations diverses (cf. par exemple Laoust, 1965) ? Nous avons choisi cet exemple au hasard, mais nous pourrions prendre n'importe quel ouvrage de sociologie, d'anthropologie, d'histoire ou d'analyse littéraire : ils ne parlent que de significations. Les analyses les plus « matérialistes », marxistes ou politiques, poussent à l'extrême cette omniprésence du sens. L'œuvre de P. Bourdieu est, à cet égard, éclairante, car on y retrouve les ingrédients d'une explication des phénomènes humains qui est, sous des formes diverses, la plus répandue aujourd'hui. Cette explication se fonde sur les principes suivants : 1) Tout signifie, même l'incident le plus minime ou le détail à première vue le plus banal ; 2) cette signification révèle une intention, généralement celle de la classe ou des groupes dominants ; 3) cette intention est le plus souvent inconsciente. Il y a dans l'histoire une grâce inversée, une anti-providence qui fait des acteurs sociaux des forces inconscientes

mais dont l'action signifie profondément une volonté qui se connaît mieux que les acteurs ne se connaissent eux-mêmes. Providence infernale, théorie conspiratrice d'un monde où tout se passe par la volonté de quelques-uns, pan-signification d'une société doublée à chaque instant d'un sens profond qui l'entraîne malgré elle : c'est bien le monde de l'abbé Barrwel et des *Mystères de Paris* d'Eugène Sue. Les sciences humaines d'aujourd'hui ne sont, pour la plupart d'entre elles, qu'une herméneutique perpétuelle, qu'une incessante « explication de textes ». Mais la différence entre cette herméneutique et l'herméneutique traditionnelle ou l'explication de textes est que la nouvelle exégèse en sciences humaines ne veut pas savoir qu'elle est exégèse et veut se faire passer pour une science dure et sûre d'elle-même. Et personne ou presque n'a l'air de se douter que les significations ne sont pas des choses comme les autres : on ne peut pas les traiter comme des objets bien découpés qu'il suffirait d'observer pour en découvrir l'organisation. Une autre direction des sciences humaines, qui paraît, à première vue, opposée à celle que nous venons de décrire, aboutit à une même conséquence, qui est d'éviter de poser clairement le problème de la signification. Qu'est-ce, par exemple, que l'honneur dans les sociétés méditerranéennes ? Pour J. Davis (1977 : 91), l'honneur ne peut être l'objet que d'une analyse matérialiste : « Une analyse est matérialiste quand elle corrobore l'hypothèse selon laquelle l'honneur est essentiellement relié à la richesse — est une langue dans laquelle sont exprimées les différences de richesse. ». Tout repose ici sur le passage entre les deux parties de la phrase : d'abord il s'agit de relier un discours sur l'honneur à la distribution des richesses ; mais ensuite — et sans aucune précaution ni explication — le saut est fait de la liaison, de la corrélation (qui est elle-même bien différente à établir clairement : comment relier une conception de l'honneur à une distribution de richesses ?) entre honneur et richesse à l'affirmation selon laquelle l'honneur « est un langage dans lequel sont *exprimées* les différences de richesse ». Tout à l'heure il était question de miroir, et il est maintenant question d'expression : c'est toujours le même vocabulaire de l'idéologie conçue comme reflet. Trop-plein de sens d'un côté, éviction du sens de l'autre ; tout conduit au même constat : le problème posé par l'analyse de la signification en

tant que telle n'est pas pris au sérieux, n'est jamais affronté comme tel. C'est l'immense mérite de Dilthey et des théoriciens des sciences humaines — *Geisteswissenschaften* — au tournant du siècle d'avoir pris au sérieux ce problème.

Reprenons l'article de Dilthey, *Origines et Développement de l'herméneutique*. Dilthey (1947, I : 271) indique dès le début l'objet de son travail : « Il s'agit maintenant de résoudre la question de la connaissance *scientifique* des individus et même des grandes formes de l'existence humaine singulière, en général ». Il ne faut pas entendre ici « individu » dans un sens restreint ; il s'agit non seulement des personnes mais aussi de ces individualités historiques que sont les ensembles culturels, groupes, nations ou civilisations ; il faut saisir « l'individuation de cette réalité historico-humaine en des ensembles dont la motivation forme le noyau ». Dilthey part du modèle que fournit la connaissance d'autrui : « Quant à autrui, nous ne le connaissons d'abord que de l'extérieur, sous forme de données sensibles, de gestes, de sons et d'actions. C'est seulement en reproduisant les divers indices qui tombent ainsi sous nos sens que nous reconstituons l'« intérieur » correspondant. Tous les éléments de cette reconstitution, sa matière, sa structure, ses traits les plus individuels, doivent être fournis par notre propre réalité vivante ». Or c'est la même situation que nous retrouvons dès que nous sommes en face d'une trace ou d'une œuvre humaine, qui nous sollicite comme nous sollicitent les traits et les expressions d'un visage ou la lettre que vous envoie un ami : « Par les pierres, le marbre, la musique, les gestes, la parole et l'écriture, par les actions, les règlements économiques et les constitutions, c'est le même esprit humain qui s'adresse à nous et demande à être interprété (. . .). Si je veux comprendre, par exemple, Léonard de Vinci, je dois interpréter des actions, des tableaux, des images et des œuvres écrites, et ceci d'une façon homogène et synthétique ». Si nous faisons abstraction de cette signification, celle que le producteur attribuait à ses œuvres comme celle que nous lui rendons aujourd'hui, alors traces et œuvres ne sont plus que des objets physiques dont la seule étude ne peut être que physique : des formes sur de la pierre, des objets dotés d'une constitution physique et chimique peut-être particulière mais que rien ne distingue des autres objets du monde. Le seul fait de

les rattacher à l'action humaine dont on les considère alors comme les produits suffit à leur donner comme une présomption de sens. Ce qui caractérise donc les sciences de l'esprit et les distingue des sciences de la nature, c'est cette existence de traces et d'œuvres qui avaient un sens pour ceux qui les ont produites et auxquelles il nous faut rendre leur sens. C'est cette opération que Dilthey appelle compréhension : « Nous appelons *compréhension* le processus par lequel nous connaissons un « intérieur » à l'aide de signes perçus de l'extérieur par nos sens ». Une objection que l'on pourrait immédiatement faire à cette analyse et qui pourrait en même temps servir à s'en débarrasser pour se débarrasser aussi de cet inquiétant problème de la signification, serait de souligner les difficultés que présente le psychologisme de Dilthey, qui écrit dans le même texte : « (Proposition 1). Nous appelons compréhension le processus par lequel des manifestations sensibles données nous révèlent la vie psychique même. (Proposition 2). Si différentes que puissent être les manifestations sensibles de la vie psychique, leur compréhension doit présenter des caractères communs tenant aux conditions déjà indiquées de ce mode de connaissance ». Mais il ne suffit pas de se débarrasser du psychologisme pour se débarrasser aussi du problème de la signification. Même si je ne fais pas intervenir le psychisme d'un individu, il existe des relations de sens irréductibles aux phénomènes qu'analysent directement les sciences physiques : une écriture non encore déchiffrée signifie, une formule de calcul signifie, l'autel d'un culte disparu signifie, un bas-relief signifie — même si nous avons perdu la clef de ce qu'il a, un jour, signifié ; tous ces objets ont signifié ou signifient, c'est-à-dire ont été mis en relation avec d'autres objets eux-mêmes signifians, avec d'autres signes. On peut en effet fonder la compréhension non sur le sens vécu par une conscience individuelle, comme le fait Dilthey, mais sur le sens objectif — au sens de l'esprit objectif selon Hegel — d'une trace ou d'un monument. Qu'il s'agisse de compréhension d'un sens vécu individuel ou du sens collectif d'une institution, une même structure est à l'œuvre, structure de la signification qui est renvoi organisé et indéfini d'un signe à d'autres signes. Nous pouvons donc faire disparaître toute trace de psychologisme de la problématique de Dilthey et, sous cette nouvelle forme, elle appa-

raît bien, aujourd'hui encore, comme l'interrogation fondamentale devant laquelle se trouvent les sciences de l'homme : comment traiter de la signification ? Pour Dilthey, c'est l'exégèse qui doit étudier les phénomènes de compréhension : « Nous appelons exégèse ou interprétation un tel acte de comprendre les manifestations vitales finies d'une façon durable ». Nous pouvons, en restant fidèle à l'essentiel de son inspiration, dire que c'est la sémiologie — étude des signes et de leurs organisations — qui doit prendre en charge l'étude des choses qui signifient. Il n'est certes pas question de faire de la sémiologie la science générale des faits humains, mais de prendre au sérieux le problème de la signification : toute science humaine a une dimension sémiologique.

Mais on se souvient du point de départ de Dilthey qui cherchait à « résoudre la question de la connaissance *scientifique* des individus » : est-ce que « l'intelligence du singulier peut acquérir une *validité universelle* » ? Car Dilthey reconnaît aussitôt : « L'interprétation est question d'habileté personnelle et sa perfection dépend de la génialité de l'exégète : elle repose en effet sur une affinité intime, accrue par une longue fréquentation, par une étude constante de l'auteur en cause ». La question cruciale de l'herméneutique devient donc : comment peut-on « résoudre le conflit entre les artistes géniaux de l'exégèse en se référant à des règles universelles » ? Le texte de Dilthey montre clairement qu'il hésite entre deux réponses : d'un côté il y a la nécessité « d'établir théoriquement, contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et du subjectivisme sceptique dans le domaine de l'histoire, la validité universelle de l'interprétation, base de toute certitude historique ». Mais en même temps « on rencontre ici les limites théoriques de toute explication, on voit que l'exégèse ne peut jamais remplir sa tâche que jusqu'à un certain point. Toute compréhension reste donc relative et toujours imparfaite. *Individuum est ineffabile* ». La même ambiguïté se retrouve lorsqu'il s'agit de définir les règles universelles qui viendraient rendre plus assurées les interprétations proposées par un analyste ; à côté des règles à vocation universelle, il faut faire une place à « *l'exposé des méthodes créatives des exégètes de génie qu'on rencontre dans les différents domaines*. Car c'est par là qu'on se sent stimulé. De toutes les méthodes des sciences morales, voilà ce qu'il

importe de mettre en pratique. L'ensemble est alors une *méthode de la génialité créatrice* ». Comment mieux reconnaître que l'entreprise herméneutique, dès qu'elle s'aventure au-delà des limites de la philologie proprement dite, bute sur une série d'apories que Dilthey ne peut résoudre que par un appel logiquement inconséquent à la « génialité créatrice » ?

Essayons maintenant d'énumérer ces apories de l'herméneutique dont Dilthey propose une première liste dans les « compléments tirés des manuscrits » de son article de 1900 :

1^{ère} aporie : langage et monument. Bien que Dilthey ne mentionne pas cette difficulté, elle nous paraît centrale et faire obstacle à la constitution d'une herméneutique générale. En effet, les produits de l'activité humaine que l'exégète veut interpréter appartiennent à deux types bien différents : d'un côté les documents, textes écrits dans un système graphique donné qui correspondent à une langue, connue ou inconnue ; de l'autre les monuments et les traces, de l'empreinte d'un pied dans une grotte à une ville entière retrouvée dans les sables, et qui, eux, ne parlent pas comme parle un texte. Peut-on alors expliquer un monument comme on explique un texte ? Y a-t-il des opérations herméneutiques communes aux deux interprétations, dès que, ici encore, on quitte ce que l'on pourrait appeler les préalables philologiques (datations, techniques de construction etc . . .) ?

2^e aporie : sens vécu et sens « objectif ». Que faut-il reconstituer ? Le sens vécu par le créateur, par le producteur d'un texte ou d'un monument ? Le sens reconnu par les contemporains ? Le sens « objectif » qui peut être dégagé de la confrontation du texte ou du monument avec les valeurs et la conception du monde d'un groupe culturel ? Si, dans leur rapport, sens vécu et sens objectif semblent se compléter, en même temps ils conduisent chacun à des difficultés qu'on ne voit guère comment surmonter : comment restituer un sens « vécu » et que veut dire alors l'expression ? où est le sens « objectif », flottant partout au-dessus des consciences individuelles sans être jamais ancré dans un endroit précis (pensons par exemple aux difficultés que pose l'existence d'une conscience collective à la Durkheim) ?

3^e aporie : sens intentionnel et sens caché. Le langage le plus courant a déjà une épaisseur et une ambiguïté qui nous obligent à aller

au-delà du sens littéral : la formule la plus simple (« Je t'aime ») peut être accompagnée et doublée de multiples intentions ; les figures et le langage indirect viennent encore multiplier les significations d'un texte. Mais au-delà du sens voulu par le producteur, nous sommes amené, dans le mouvement même de l'interprétation, à trouver dans le texte ou dans le monument des significations dont on ne peut être sûr qu'elles étaient explicitement présentes dans la conscience du créateur. Avec Schleiermacher, Dilthey reconnaissait que « la fin dernière de l'herméneutique est de mieux comprendre l'auteur qu'il ne s'est compris lui-même ; proposition qui est la conséquence nécessaire de la théorie de la création inconsciente ». Et voici qu'apparaissent alors les thèmes bien connus de notre « ère du soupçon » : une action, un texte, un monument sont le résultat de stratégies inconscientes nées de notre position sociale, de notre Vouloir, de notre Moi profond. Mais prenons bien garde ici au problème que pose à l'interprétation l'existence de ces sens cachés. La difficulté n'est pas dans l'existence de sens *cachés*, — c'est-à-dire d'une dimension inconsciente ou non consciente dans l'action individuelle et collective — mais dans l'existence de *sens* cachés, — c'est-à-dire dans le fait que ces facteurs cachés de notre action sont des significations. S'il s'agissait seulement de mettre en relations, de corrélérer statistiquement des conduites signifiantes et des facteurs externes non signifiants par eux-mêmes — la place dans la société par exemple —, ce travail n'aurait rien à voir avec l'herméneutique et ne pourrait servir qu'à donner à la conduite un éclairage nouveau. Mais la plupart du temps il ne peut être question de corrélation puisque les facteurs non conscients sont eux-mêmes conçus comme des entités signifiantes, qu'il s'agisse du Vouloir de Nietzsche ou de l'Inconscient de Freud. Sociologie, anthropologie et histoire se placent sur le même terrain, en utilisant en particulier — *horresco referens* — le principe de finalité éclairé par l'adage policier « *Is fecit cui prodest* ». Asile, éducation, prison, culture ou sexualité s'expliquent par une volonté à la fois diffuse, inconsciente ou mi-consciente et aussi merveilleusement efficace dans ses actes que l'instinct décrit par J.H. Fabre : il ne rate jamais sa proie. D'où cette herméneutique qui n'ose pas dire son nom et qui partout déborde aujourd'hui dans les sciences humaines ; sous couleur

de nous donner une explication, l'analyste prétend expliquer une conduite, un texte, une institution grâce à un objet qui a toutes les propriétés des objets introuvables chers à Carelman : d'un côté ce sont des phénomènes du monde, revenus, occupations, processus énergétiques de la psychanalyse et de l'autre ce sont des Volontés omniscientes qui soumettent l'univers à leurs désirs. Le parallélisme est ici parfait entre les analyses marxistes-nietzschéennes (ce sont les versions les plus courantes aujourd'hui) qui voient partout à l'œuvre des stratégies de pouvoir et les explications psychanalytiques qui traquent en tous lieux les stratégies du désir. Le problème herméneutique posé par ces démarches — nous laissons de côté ici le problème de leur validité « scientifique » — est double : en premier lieu, qu'est-ce donc qu'une signification inconsciente ? On peut parler en effet de conséquences non intentionnelles d'un acte, mais de quel droit parler d'une signification non consciente, d'un sens non voulu ? À supposer même qu'il soit légitime d'accepter une telle notion, il faudrait la préciser suffisamment pour que l'on dégage les caractères qui la distinguent de la signification intentionnelle, au sens courant du mot. Il ne nous semble pas que l'on soit allé bien loin sur cette voie, ni même que l'on se soit jusqu'ici préoccupé de poser le problème. En second lieu, et si l'on accepte l'existence de ces deux types de signification, où est le passage et la limite entre les deux ? Quand ai-je le droit de faire appel à l'une ou à l'autre ? Le texte suivant, emprunté à P. Bourdieu (1979 : 326), nous semble caractéristique de la confusion des sens — des sens et du sens — propice à tous les sophismes : « Il n'est pas un des choix des professeurs (par exemple, la préférence qu'ils marquent pour un intérieur harmonieux, sobre et discret ou pour des repas simples mais joliment présentés) qui ne puisse se comprendre comme une manière de faire de nécessité vertu en maximisant le profit qu'ils peuvent tirer de leur capital culturel et de leur temps libre (tout en minimisant leurs dépenses en argent). Si les uns (*id est* les bourgeois) n'ont pas toujours les goûts de leurs moyens, les autres (*id est* les professeurs) n'ont presque jamais les moyens de leurs goûts et ce décalage entre le capital économique et le capital culturel les condamne à un esthétisme ascétique (variante plus austère du style de vie artiste), qui « tire parti » de ce qu'il a, substituant

le « rustique » à l'ancien, les tapis roumains aux tapis persans, la grange restaurée au manoir de famille, les lithographies (ou les reproductions) aux tableaux, autant de substituts inavoués qui, comme le mousseux ou le simili des vrais pauvres, sont autant d'hommages que la privation rend à la possession ». Ce qui nous semble caractéristique, c'est la juxtaposition contradictoire de formules qui, les unes impliquent un choix conscient et les autres une signification inconsciente : d'un côté les professeurs « choisissent », « font de nécessité vertu » ; de l'autre l'expression « ne puisse se comprendre comme » (cf. la formule si fréquente dans le même livre « tout se passe comme si »), qui souligne le passage à l'interprétation de l'analyste, et le mot « inavoués ». Si ces substituts sont « inavoués », en quel sens sont-ils des « hommages que la privation rend à la possession » ?

4^e aporie : la partie et le tout. C'est la difficulté qui constitue le cercle herméneutique proprement dit, que Dilthey exprime de la façon la plus claire : « Tirer *le tout du détail* et ensuite le détail du tout. Le tout que forme une œuvre exige, en effet, qu'on en vienne à l'individualité « de l'auteur », à l'ensemble littéraire dont elle dépend. Enfin, la méthode comparative seule me fait comprendre plus profondément qu'auparavant toute œuvre et même toute proposition particulière. La compréhension résulte donc du tout, qui résulte pourtant lui-même du détail ». Mais il est nécessaire de revenir plus longuement sur la portée exacte du cercle herméneutique. Nous avons vu précédemment que, dans le domaine propre de la philologie, le cercle herméneutique a une solution claire et efficace grâce à la mise en série ; il s'agit en effet dans ce cas d'une difficulté commune à toutes les sciences, physiques ou humaines : il n'y a de science que du général (cf. les critiques dirigées contre la notion de cercle herméneutique par W. Stegmüller, 1973). Et, parmi toutes les interprétations que l'on a pu donner du cercle herméneutique, certaines ne nous semblent pas davantage caractéristiques des sciences humaines que la précédente : c'est le cas, par exemple, du problème que W. Stegmüller a appelé le dilemme de la distinction entre données et connaissance d'arrière-plan — il y a toujours un pré-savoir, une « connaissance tacite » (Polanyi) à partir de laquelle nous abordons les faits. Pourtant, même si l'on néglige ces difficultés non spécifiques, demeurent deux difficultés qui nous

semblent spécifiques des sciences humaines et qui toutes deux méritent, au moins par métaphore, le nom de cercle. Examinons maintenant la première de ces difficultés. Elle mérite d'autant plus de porter le nom de cercle herméneutique qu'elle se rattache directement au problème de la partie et du tout. Le point de départ est le suivant : la signification est, par nature, illimitée puisque tout signe peut renvoyer à une infinité d'autres signes. Lorsque je suis en face d'un mot, d'une phrase, qu'est-ce que comprendre ou interpréter ? Cela veut dire les mettre en rapport avec d'autres mots et d'autres phrases, pris dans le texte que j'étudie comme en dehors de lui. Comme la compréhension est cette mise en rapport, le sens du mot va changer, plus ou moins nettement, lorsque je passe d'un renvoi à un autre, lorsque le mot apparaît dans un autre horizon. Je veux comprendre ce que signifie la maxime de La Rochefoucauld : « L'amour-propre est le plus grand de tous les flatteurs ». Le sens de la maxime ne s'éclaire que si je précise le sens du terme « amour-propre » ; je puis, aidé des ressources de la philologie, mettre le mot en série en analysant tous les emplois du terme dans l'œuvre de La Rochefoucauld, dans les dictionnaires du temps, dans l'œuvre de ses contemporains ou de ses prédécesseurs immédiats, arrivant ainsi à une définition relativement précise de la notion. Mais l'interprétation ne s'arrêtera pas là : ce que je veux savoir, c'est la place de la notion dans le système moral, dans la conception du monde de l'auteur, c'est la place de cette conception du monde dans l'esprit du temps et ses querelles — La Rochefoucauld est-il janséniste, libre-penseur ou indifférent ? Sa morale est-elle d'inspiration épicurienne ou augustinienne ? On s'aperçoit alors que le cercle n'est pas méthodologique mais, si l'on nous permet l'expression, ontologique dans l'acception suivante : les significations d'un texte, d'une conduite, des traces laissées par une culture constituent-elles des systèmes ? Quel est leur mode d'organisation propre ? Toute la difficulté vient de ce que, pouvant mettre un texte, un événement historique ou une conduite en relation avec tout ce qui l'entoure — et il n'y a pas de limite qui nous permette de séparer ce qui l'entoure de ce qui est en dehors de sa sphère d'interprétation —, je ne puis ni définir un contexte d'interprétation ni spécifier le type de relation qui existe entre l'œuvre et son contexte. C'est ici qu'apparaît clairement

la différence avec les conditions qui prévalent dans les sciences de la nature depuis le XVII^e siècle : la physique mathématique isole les faits en construisant un modèle limité, simplifié et régularisé du milieu dans lequel ils se produisent et précise en même temps le type de rapport qui unit un fait à un autre fait, rapport de corrélation quantitative entre phénomènes. Les sciences de l'homme n'ont pour l'instant réussi ni à isoler les faits ni à définir le ou les types spécifiques de rapports qui les unissent. Le cercle herméneutique repose sur la formule qui, un peu prosaïquement, décrit le fonctionnement et de la signification et de l'interprétation : « Ceci fait penser à cela . . . ». Le cercle herméneutique se fonde sur le renvoi indéfini de la signification.

5^e aporie : l'interprète et son objet. L'historisme nous fait constater que les traces et les textes changent de sens et que toute admiration est historique : il faut, pour comprendre un texte, retrouver le sens voulu ou vécu par l'auteur ou ses contemporains. Mais la philosophie de l'historisme peut aussi légitimement s'appliquer au sujet qu'à l'objet, à l'interprète qu'au texte. Si le texte tient, par toutes ses racines, au monde qui l'entoure et lui donne son sens, aucun privilège d'extraterritorialité ne peut être revendiqué par l'exégète : lui aussi est lié à son temps par ses « préjugés », par sa conception du monde. Et l'on est de moins en moins persuadé que le sujet connaissant puisse se débarrasser de cette conception du monde comme le sujet cartésien pouvait se débarrasser de ses préjugés. L'interprète apporte avec soi un ensemble de pré-conceptions — *Vorverständnis* — qui interviennent nécessairement dans son analyse. Nous aboutissons ainsi au second cercle herméneutique, celui qui unit l'interprète et son objet et nous renvoie indéfiniment de l'un à l'autre. La situation est, ici encore, particulière aux sciences de l'homme : les sciences de la nature ont séparé le monde de l'observateur en distinguant qualités premières de l'objet et qualités secondes nées de l'observateur.

Lorsque l'on prend ainsi en compte la dimension de l'interprète, on aboutit aux apories bien connues du relativisme historique : liés aux intérêts de leur temps, l'historien et l'interprète sont irréductiblement présents dans leur reconstruction du passé et dans l'interprétation des œuvres. Les deux cercles font apparaître, aux deux bouts de la chaîne, l'impossibilité

d'arriver à une interprétation univoque : le texte est renvoi indéfini à d'autres signes et l'interprète, de son côté, apporte des pré-conceptions dont l'interprétation ne saurait faire table rase. R. Aron (1948) a bien montré comment on est ainsi conduit à une irréductible « pluralité des images » et, corrélativement, à la « dissolution de l'objet ». Le problème posé par Quine de la traduction radicale aboutit à la même conclusion, exprimée dans un vocabulaire tout différent ; il n'y a pas plus de traduction exacte qu'il n'y a d'interprétation univoque : dès que nous faisons intervenir cette relation élémentaire qu'est la synonymie apparaissent les deux apories que nous avons présentées, l'aporie du tout et de la partie ainsi que l'aporie de l'observateur et de son objet (cf. Quine, 1960).

Que faire devant ce relativisme sans limites ? Une première attitude consiste à se lancer avec délices dans les étendues arbitraires qu'il nous ouvre. Voici par exemple comment G. Durand (1969), dans un commentaire des *Chats* de Baudelaire, justifie une de ses interprétations : « Délire d'interprétation s'écrieront certains scandalisés (et qu'en nous amusant nous voulions scandaliser !). Mais dans l'aventure de l'interprétation, de l'équivocité, où commence le délire répréhensible ? L'on oublie trop souvent — et un certain pédantisme structural n'a pas peu contribué à cet oubli ! — que l'essentiel pour un poème est de plaire et pour un commentaire d'amplifier s'il se peut ce plaisir. Il faudrait se demander toujours avant l'exégèse « à quoi sert un poème ? », et bien voir s'il ne sert que la poésie et par là qu'il ne sert à rien » (comme l'a dit Kant avant Th. Gautier !). Il n'a surtout pas de « sens propre », pas d'inflexible univocité comme voudraient nous le faire croire les prestigieux mécaniciens du formalisme linguistique. Il n'est que figure qui — Bachelard l'a bien dit — suscite des figures . . . ». Dans un tout autre domaine, la sociologie de la connaissance à la K. Mannheim repose sur un relativisme aussi total, tant que n'intervient pas la correction salvatrice de l'intelligentsia libérée et librement suspendue dans la société, et l'on pourrait dire la même chose de toutes les conceptions de l'idéologie : elles n'échappent au relativisme que par un coup de force qui accorde arbitrairement à un groupe la grâce providentielle de voir les choses telles qu'elles sont. Une autre attitude consiste à tenter

de limiter l'arbitraire par l'appel à des règles d'interprétation. C'est, nous l'avons vu, l'une des directions dans lesquelles s'engage Dilthey : même si tout repose, en dernier ressort, sur la génialité créatrice de l'interprète, il y a cependant des règles qui viennent corriger et comme canaliser la subjectivité. L'analyse la plus claire et la plus convaincante de ce type de règles telles qu'elles fonctionnent dans un domaine particulier de l'interprétation, a été donnée par E. Panofsky dans son article « Contribution au problème de la description d'œuvres appartenant aux arts plastiques et à celui de l'interprétation de leur contenu » (Panofsky, 1975 : 235-255 ; cf. aussi Panofsky, 1967). Dans le droit fil de la tradition philologique et herméneutique, Panofsky voit à l'œuvre dans l'interprétation deux mouvements convergents : d'un côté une « source subjective d'interprétation » et de l'autre un « correctif objectif de l'interprétation ». Quand il s'agit par exemple de reconnaître le sujet primaire ou naturel d'un tableau — ce qu'il représente, des hommes, des maisons et des arbres —, la source subjective d'interprétation est notre « expérience existentielle vitale » qui nous permet de reconnaître ces objets ; mais il faut, pour contrôler cette intuition subjective, faire appel à l'histoire des formes, c'est-à-dire faire l'histoire de la façon dont, en diverses conditions historiques, des objets et des événements ont été exprimés par des formes, l'histoire de ce qu'il était possible et habituel de représenter à une époque donnée. Mais ce contrôle philologique par la mise en série est d'autant plus difficile que nous quittons le niveau du sujet primaire pour passer au sujet secondaire ou conventionnel — univers des images, des histoires et des allégories : la *Résurrection* dans tel tableau de Grünewald — et, plus encore, au troisième niveau, le niveau des significations intrinsèques au contenu, constituant l'univers des valeurs symboliques : « Ce contenu, c'est ce que le sujet, involontairement et à son insu, révèle de son propre comportement envers le monde et des principes qui le guident, ce comportement étant, et à un même degré, caractéristique de chaque créateur en particulier, de chaque époque en particulier, de chaque peuple en particulier, de chaque communauté culturelle en particulier ». Il existe bien, ici aussi, un correctif capable de contrôler l'analyse de contenu : « Il s'agit de l'histoire générale des idées qui nous renseigne sur

ce qui était possible pour une certaine époque et pour un certain cercle culturel sur le plan de la *Weltanschauung* . . . ». Mais on voit pourquoi ce correctif est moins efficace : c'est que nous retrouvons ici les deux cercles — cercle du tout et de la partie, cercle de l'observateur et de l'objet. Car « l'interprétation ayant pour but de découvrir le sens essentiel de l'œuvre prend plutôt sa source dans le propre comportement originel de l'interprète en tant qu'expression de sa conception du monde ». Et Panofsky cite Heidegger : « Bien sûr, toute interprétation pour arracher, à ce que les mots disent, ce qu'ils veulent dire doit nécessairement employer la violence », et il poursuit : « Et c'est là que va se poser une question lourde de conséquences : qu'est-ce qui ou qui est-ce qui assignera une limite à cette violence » ?

La brutalité indépassable de cette interrogation nous semble mettre en question les diverses formes du structuralisme. La démarche structuraliste vise en effet à dégager immédiatement le sens d'un phénomène humain à partir de l'analyse combinatoire des éléments signifiants qui le constituent. Qu'il s'agisse de sémantique structurale, d'analyse des mythes ou des récits, la méthode est identique : ce sont les configurations de signifiants et les transformations que l'on peut leur faire subir qui nous révèlent *le* sens des phénomènes. Au travail incertain de l'interprète est substituée une méthode pseudo formelle qui revient en deçà de la philologie et abandonne les acquis les plus sûrs de la tradition herméneutique. Le structuraliste se heurte en effet à des problèmes de méthode que la philologie avait rencontrés et que la nouvelle conception veut résoudre sans les poser. Problème de l'infinité des configurations d'abord : en dehors de domaines que l'expérience humaine a bien délimités et organisés pour faire correspondre à peu près exactement signifiants et signifiés — grades de l'armée ou codes —, rien ne garantit la pertinence des structures que dégage l'analyste ; un mythe, un rite, un récit sont constitués d'unités qui peuvent être organisées selon une infinité de configurations. État de fait qui provient non seulement de l'aporie du tout et de la partie — chaque unité prise dans un contexte différent revêt une signification nouvelle —, mais aussi d'un second problème écarté par le structuralisme : les réalités symboliques sont des objets complexes, que l'analyse doit découper en niveaux distincts et rien

ne permet de penser qu'un niveau est central, tous les autres ne faisant alors que refléter la structure de ce niveau stratégique. Dans l'œuvre musicale par exemple, de nombreux paramètres interfèrent — hauteur, durée, intensité, etc. — et l'on ne peut affirmer que l'un des niveaux est, en droit, plus significatif ou plus important que les autres ; un modèle de l'œuvre musicale doit respecter l'organisation complexe, variable et locale des différents niveaux qui la constituent. Mais les difficultés centrales du structuralisme viennent de ce qu'il laisse de côté les deux découvertes essentielles de la philologie et de l'herméneutique : il n'y a pas seulement un texte, un objet symbolique qui nous donnerait, en droit et à lui seul, la clef de sa signification, mais il y a ici un drame à trois personnages, le texte bien sûr, mais aussi celui qui l'a produit et celui qui l'interprète. L'herméneutique dans son développement a ainsi fait successivement apparaître les trois dimensions constitutives de l'objet symbolique : le texte dans sa matérialité nue, le producteur et le récepteur-interprète. Au lieu d'affronter en toute clarté le problème posé par cette triple dimension de l'objet symbolique, le structuralisme le fait disparaître en aplatissant l'objet symbolique et en le réduisant à une simple combinaison d'unités signifiantes qui auraient en elles, et en elles seules, la clef de leur signification : le texte n'est plus qu'une énigme dont le structuraliste pourrait trouver le mot. Or, ce que nous a appris la longue histoire de l'herméneutique, c'est que le sens n'est pas *dans* le texte, caché dans un jeu de combinaisons, codé ou gelé comme les paroles entendues par Pantagruel, il est le résultat des relations complexes qui existent entre le producteur, le texte et le récepteur.

Il faut donc en revenir à la question brutale de Heidegger et de Panofsky : si l'interprétation est violence faite au texte, qu'est-ce qui assignera une limite à cette violence ? Mais la question doit être modifiée et approfondie : D'où vient d'abord qu'il faut faire violence au texte pour le faire parler ? Le mérite de Heidegger est qu'il nous oblige à radicaliser le problème de l'interprétation. Il n'est certes pas questions d'entrer ici dans une exégèse de sa pensée, des paragraphes de *Sein und Zeit* consacrés à la compréhension et à l'interprétation (*Auslegung*) jusqu'aux textes des *Chemins qui ne mènent nulle part* et du *Höl-*

derlin. L'essentiel est de retenir le passage d'un problème de méthode à un problème philosophique fondamental : l'herméneutique n'est plus seulement un procédé technique parmi d'autres formes de connaissance, elle est considérée comme la dimension fondamentale de l'existence humaine ; c'est dans le langage et dans l'interprétation que se manifeste le rapport privilégié de l'homme à l'Être. Traduisant la pensée de Heidegger dans un langage qui l'aplatit et qu'il aurait bien évidemment récusé, nous en tirerons la conséquence anthropologique suivante : le travail de l'interprétation est une donnée irréductible de la pratique humaine ou, pour reprendre Montaigne, nous ne faisons que nous entregloser . . . Qu'il s'agisse de lire un texte, de répondre à une question que l'on nous pose, de commenter ce que les autres et nous-mêmes venons de faire, nous interprétons. Et cette interprétation se fait sans règles, ou plutôt avec les seules règles que nous nous donnons, dans des jeux de langage et de pensée que nous jouons avec les autres et avec nous-mêmes. L'interprétation, même lorsqu'elle vise à faire apparaître le sens qu'un autre a donné à une production symbolique, fait advenir quelque chose qui n'était pas présent dans cette réalité symbolique. Elle n'est donc pas reconstruction d'un sens qui aurait été de tout temps là, en attente d'être enfin dégagé, mais création d'une signification chaque fois nouvelle : elle n'est pas reproduction de déjà-là, mais production de ce qui n'était pas encore. Cette radicalisation du problème de l'interprétation ne nous fournit pas la solution, mais nous aide à nous débarrasser de toutes les fausses solutions, toutes celles qui, d'une façon ou d'une autre, — réductionnismes et structuralismes —, prétendent le résoudre en oubliant l'activité fondatrice de l'interprète.

Le travail fondateur et constructif de l'interprétation, on peut aujourd'hui le voir clairement à l'œuvre dans tous les domaines, de la littérature aux concepts philosophiques, de la culture à la science. Si les sciences physiques ont réussi partiellement — et c'est ce qui les fait sciences — à couper le lien entre observateur et observé dans l'horizon même de leur travail, elles n'en sont pas moins, en tant que constructions symboliques, soumises aux aléas de l'interprétation : c'est ce que signifient les travaux d'un Holton, d'un T.S. Kuhn ou d'un Feyerabend ; ou, si l'on veut, il n'y a pas de maîtrise scientifique de la science,

il n'y a pas et il ne peut y avoir de science de la science. Faut-il alors penser que la science de la science pourrait être remplacée par l'histoire de la science, la philosophie par l'histoire des concepts philosophiques, l'anthropologie par l'histoire des formations culturelles ? La difficulté vient ici du fait que le passage à l'histoire fait basculer toutes ces tentatives en les livrant aux apories de l'historisme et de l'interprétation : qui nous garantit que nous *interprétons* correctement les révolutions scientifiques, les systèmes de pensée et de valeurs d'une culture, l'histoire des concepts ? Les uns choisissent un modèle finaliste — l'évolution était déjà contenue dans le germe et toute la géométrie est déjà présente dans les premières tentatives des arpenteurs babyloniens ou des Pythagoriciens — ; les autres préfèrent un modèle catastrophiste — paradigmes scientifiques et systèmes de pensée sont séparés par des révolutions, failles infranchissables qui isolent des régions sans communication possible les unes avec les autres. Mais sur quoi se fonde le choix de l'interprète ? ou, pour reprendre le vieil adage, *quis custodiet ipsos custodes* ? Tout cela non pour condamner la constitution d'une histoire empirique des formes symboliques, mais pour constater que cette histoire empirique ne peut être fondatrice et que, par ailleurs, elle est plongée — comme toute herméneutique — dans ces problèmes de description et de reconstruction des significations globales devant lesquels la philologie a reculé et qu'elle ne veut pas poser dans leur spécificité : qu'est-ce que et comment faire la description et l'histoire des formes symboliques ?

Il est possible d'échapper à ces problèmes théoriques et pratiques en se réfugiant dans des stratégies d'évitement assez courantes aujourd'hui : la dé-construction et le dialogue. D'un côté les stratégies de la déconstruction, dont le travail d'interprétation consiste à commenter inlassablement l'impossibilité du commentaire. Si le point de départ est dans « l'affirmation nietzschéenne, l'affirmation joyeuse du monde et de l'innocence du devenir, l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une interprétation active. » (Derrida, 1966 : 427), le philosophe ne peut que manifester, en se jouant, la distance qui existe entre le texte et le commentaire, le jeu des textes et du texte par rapport à lui-même. Tentative qui apparaîtra, au gré de chacun, dérisoire ou pathétique, mais

qui illustre bien la logique d'une interprétation sans fondement, qui ne pourrait être dépassée que par l'abandon gratuit à une illumination politique ou religieuse. D'un autre côté les stratégies du dialogue ; si la dimension de l'interprète est aussi irréductible que celle de celui qui parle, alors il ne reste plus pour s'entendre que la voie du dialogue : dialogue de l'anthropologue et de l'informateur (cf. par exemple Geertz, 1973 ; Rabinow, 1977), dialogue des hommes à travers les œuvres dans une conversation qui constitue notre culture (cf. Rorty, 1979). Solutions dont l'optimisme nous laisse un léger goût de platitude et où se perd le bénéfice de la radicalisation opérée par Heidegger : s'il y a conflit des interprétations, pourquoi le résoudre subrepticement en faisant appel, ici à une vérité qui se dégagerait progressivement de la rencontre ethnologique, là à une révélation à la fois immuable et changeante qui lui servirait d'horizon, là aux vertus d'un dialogue grâce auquel les interprétations se réconcilieraient ou du moins ne désespéreraient jamais de s'entendre ? C'est que le dialogue est lui-même interprétation et en tant que tel soumis à toutes les apories qu'il devrait résoudre. Ni la déconstruction ni le dialogue ne nous semblent une réponse à la question radicale de l'interprétation.

*
**

Le développement même de l'herméneutique a mis en évidence l'existence de trois dimensions fondamentales et irréductibles dans le fonctionnement de l'interprétation : la dimension du texte, la dimension du producteur et la dimension de l'interprète. Les apories de l'herméneutique naissent de la confusion de ces trois dimensions ; ou, plus exactement, l'analyste entend, à partir de l'une des dimensions, rendre compte des autres, tout en s'étonnant qu'elles ne correspondent pas. Or il faut partir de l'hypothèse — fondée sur l'expérience la plus courante, si on la prend au sérieux — selon laquelle les trois dimensions ne coïncident en général pas : il est impossible de retrouver le sens vécu par l'auteur grâce à la seule étude du texte, comme il est impossible de retrouver *le* sens du texte à partir de notre seule expérience de lecteur et de décrire, à partir du texte seul, le sens que lui attribue tel ou tel lecteur dans telle ou telle circonstance. On ne peut donc échapper à la conclusion : tout objet sym-

bolique est constitué dans et par cette triple dimension et il existe en même temps comme objet (niveau neutre), comme stratégies de production (niveau poïétique) et comme stratégies de réception (niveau esthétique).

Il n'y a donc pas *un* sens du texte, mais trois sens, ou plutôt trois organisations distinctes du sens. L'histoire de l'herméneutique nous conduit ainsi à reconnaître l'hétérogénéité et la multiplicité des sens ; elle nous oblige à faire une critique de la signification. Le problème du sens est en général posé à partir d'un modèle unique, que fournit l'exemple classique du dictionnaire. Nous ne connaissons pas le sens du mot « labyrinthodonte » ; que faisons-nous ? Nous cherchons le mot dans le dictionnaire et, trouvant la définition « grand batracien fossile du trias, caractérisé par la structure compliquée des dents », nous nous estimons satisfait, parce que maintenant nous avons compris le mot, c'est-à-dire que nous l'avons ramené à d'autres mots, à d'autres signes que nous comprenons. Or cette démarche rentre sans difficulté dans le schéma de la signification que nous avons rapidement présenté au début de ce travail : tout processus de signification est renvoi d'un signe à une infinité d'autres signes ; ici le dictionnaire nous renvoie d'un signe à un ensemble d'autres signes que nous sont connus, c'est-à-dire qui nous permettent de mettre en branle le processus de renvoi que notre ignorance totale du mot avait bloqué. Mais ce schéma de la signification ne précise pas autrement la nature et le rôle des signes qui déclenchent le processus et des signes auxquels ils renvoient. Il est donc inexact de ramener tous les processus de signification à un seul type, le type que fournit précisément le modèle du dictionnaire. Rien n'est plus dangereux que d'assimiler, plus ou moins clairement, une signification inconsciente à une signification consciente, la signification globale d'une institution ou d'un rite à la signification qu'elle peut présenter pour tel participant individuel. Il faut nous résigner à la multiplicité des sens. Mais il faut en même temps se débarrasser d'une conception à la fois causale et finaliste de la signification, la conception selon laquelle le sens a un sens ; et ici une deuxième acception du mot nous met en présence d'un deuxième modèle *a priori* de la signification : si je fais un geste, si je dis quelque chose, cela a toujours un sens, c'est-à-dire que je le fais *pour*

obtenir quelque chose ou *parce que* quelque chose m'est arrivé. La psychanalyse et la sociologie des formes symboliques nous fournissent des exemples incessants de ce genre d'interprétation. Et c'est le mot interprétation qui est important ici : psychanalyste et sociologue interprètent au lieu de se donner comme premier but de décrire les processus de signification tels qu'ils se présentent à l'observation ; et dans ce cas interpréter veut dire donner à une conduite une signification du même type que la signification linguistique et qui sert en même temps d'explication à la conduite. Pour nous, en revanche, il convient d'abord de décrire les enchaînements de la signification, les renvois de signes dans leur spécificité : le sens n'a pas de sens ; il n'y a pas, derrière la signification, un noyau irréductible qui en serait la vérité, précisément parce que la signification est renvoi indéfini. Il faut distinguer trois niveaux d'organisation du sens — sens pour le producteur, sens pour le récepteur, sens virtuels présents dans l'objet « neutre » —, mais aussi des types et des processus divers de signification : une musique ne signifie pas comme une phrase, un rite comme une prière, un lapsus comme un acte intentionnel.

Une fois que l'on a reconnu cette multiplicité et cette hétérogénéité des significations, les apories de l'herméneutique disparaissent : non que l'on ait ainsi résolu les problèmes posés par la description du symbolique, mais les conditions préalables sont maintenant remplies pour que l'entreprise ne soit pas contradictoire en elle-même et ne conduise pas à de fausses solutions. Si l'on entend par sémiologie la discipline qui prend en charge l'étude des objets symboliques, on peut dire alors que le problème fondamental de la sémiologie — généralisation mais aussi reformulation du problème herméneutique est le suivant : comment décrire chacun des niveaux d'existence de l'objet symbolique, chaque type de signification et comment articuler les descriptions de ces types et de ces niveaux ? Nous allons reprendre l'une après l'autre les 5 apories de l'herméneutique pour voir comment cette nouvelle conception de la signification nous conduit à les reformuler.

Soit la *première aporie*, celle qui est posée par la présence de deux catégories distinctes d'objets symboliques, les produits linguistiques et les monuments. Prenons l'exemple d'un monu-

ment, pierre gravée ou bas-relief dans lequel apparaît un personnage. L'archéologue ou l'historien des religions vont tenter d'identifier le personnage et reconnaîtront en lui un dieu. Le bas-relief représente donc un dieu, ce qui est le type caractéristique de relations entre une image et un modèle de cette image et qui constitue une espèce particulière de signification irréductible à la signification linguistique canonique. Mais la signification du bas-relief s'arrête-t-elle là ? L'archéologue dira qu'il témoigne de la dévotion d'un fidèle, qu'il montre qu'un fidèle croyait à ce dieu et que le fidèle l'a commandé pour respecter une tradition ou accomplir un vœu. Mais on voit comment on glisse ici de la construction descriptive que peut faire l'archéologue à des imputations qui constituent de délicates hypothèses sur les significations que pouvait accorder le fidèle à ce bas-relief et comment se mêlent diverses questions qui ressortissent de divers types de signification : c'est une chose de se demander *pourquoi* le fidèle a commandé le bas-relief et une autre de se demander ce *qu'il signifiait* pour lui, c'est-à-dire comment il intégrait cet acte à un système de conceptions religieuses concernant ce dieu. L'exemple de l'histoire de la religion en général est très éclairant, car nous avons des traces monumentales, des documents écrits et nous essayons, grâce à ces témoignages, de reconstituer la religion d'une société. Mais que cherchons-nous exactement à reconstituer ? Les raisons pour lesquelles on a élevé un monument, l'identité des dieux, leur généalogie et leurs types iconographiques, la théologie ou les croyances de tel ou tel fidèle ? Tout cela est bien de la signification mais ne constitue pas un champ homogène de signification. Il y a du sens déposé et cristallisé dans un rite ou un bas-relief, mais il s'agit d'une liste indéfinie de renvois à partir de questions différentes pour lesquelles les réponses demandent des reconstitutions complexes et hétérogènes. Si donc le monument est ambigu par rapport au document, il présente par rapport à ce dernier un avantage de méthode : s'il ne parle pas, il a le mérite de ne pas nous faire croire, aussi facilement que le document, qu'il dit ou qu'il veut dire quelque chose. Alors que le document comme la parole sont plus hypocrites et plus dangereux, car ils ont l'air d'avoir *une* signification. C'est pourquoi, en renversant les perspectives, il faudrait tenter, au lieu d'analyser un monument comme un

document, d'analyser un document ou un discours comme un monument, c'est-à-dire comme la trace objective laissée par un acte dont nous n'avons pas la certitude de savoir ce qu'il signifie.

Prenons maintenant un deuxième exemple de donnée symbolique irréductible au document — même si le nom de « monument » ne lui est applicable que par métaphore : le rythme tel qu'il apparaît dans les conduites humaines, travail, danse, musique et poésie. Il semble bien que le rythme soit création humaine, dans la mesure où il n'existe que par un double enracinement où se retrouvent les deux dimensions fondamentales du symbolique, la production et la réception : comme l'indiquent les psychologues, le rythme repose en même temps sur une composante motrice et sur une composante perceptive (cf. Fraisse, 1974). Mais le rythme est inséparable d'une composante affective, ou plutôt affective et cognitive : le rythme organise et structure pour nous le temps et l'espace et se relie à un ensemble d'expériences auxquelles il renvoie. Cette structuration et cet ensemble de renvois sont symboliques, puisqu'ils ressortissent à la signification en général, mais on voit bien que cette signification est fort éloignée de la signification linguistique sous la forme canonique du sens d'un mot : le rythme signifie, mais il ne signifie pas comme le langage. La première aporie ne peut être dépassée que si l'on reconnaît et analyse cette multiplicité des formes de signification.

Deuxième aporie, celle qui naît de l'opposition entre un sens objectif et un sens « vécu ». La difficulté apparaissait clairement déjà lorsque nous nous demandions quel était le sens d'un rite ou d'un bas-relief, mais elle se pose aussi lorsqu'il s'agit d'une phrase ou d'un discours. Un musulman ne cesse d'utiliser dans ses discours des formules religieuses, du genre « 'in ša'a allah » (cf. Piamenta, 1979). La formule signifie à peu près « si Dieu le veut », mais que signifie-t-elle exactement pour celui qui l'emploie ? L'emploi du même verbe pour désigner deux types différents de signification est déjà révélateur. Précisons qu'il ne s'agit pas d'une différence analogue à celle qui sépare le sens propre d'un sens métaphorique ou figuré. S'il s'agit d'un rite, on pourra décrire avec précision comment on l'exécute, dans le meilleur des cas, on pourra même interroger les participants. Mais la question se posera, toujours identique : qu'est-ce que

cela signifie pour eux, pour tel ou tel d'entre eux ? Qu'est-ce que cela signifie pour moi de m'agenouiller pour prier ? Par ailleurs, il semble bien qu'un rite, une institution, un discours aient un sens ou possèdent un noyau de signification commune, indépendamment du rapport que les individus peuvent avoir avec ce rite ou cette institution. Ici encore le langage est trompeur, s'il nous fait croire qu'un rite a un sens propre comme une phrase ; et bien plutôt, par le renversement de perspectives que nous avons suggéré tout à l'heure, c'est le rite qui nous aide à mieux comprendre le fonctionnement du langage. Le sens objectif d'un rite, ce sera le plus souvent l'ensemble des sens qui lui sont officiellement associés par une théologie ou du moins une interprétation religieuse officielle ; mais la moindre expérience nous montre que les significations attachées au rite par un fidèle peuvent être extrêmement différentes des interprétations officielles et varier considérablement selon le niveau culturel, le milieu ou l'époque considérée. C'est pour résoudre ces difficultés qu'ont été élaborées des notions comme celles d'Idéal-type, qui devaient en principe permettre de définir des classes homogènes de conduites et de significations correspondant à une culture donnée. Mais il n'est pas certain que l'Idéal-type soit un outil adéquat pour décrire la signification individuelle d'une conduite ; il ressemble beaucoup plus à un artefact méthodologique, un peu comme la conscience collective de Durkheim : il s'agit, dans les deux cas, d'enrégimenter le symbolique en lui donnant une cohérence qui ne nous semble pas être la sienne. Car c'est bien un problème réel que découvrir l'opposition sens objectif — sens vécu : les significations incarnées et sédimentées dans les institutions ne peuvent être assimilées aux significations vécues de ceux qui participent à ces institutions et par ailleurs les significations vécues ne sauraient sans violence être réduites aux significations institutionnelles, comme le voudraient les tenants d'un « esprit objectif » de la culture, de Hegel aux ethnologues et historiens d'aujourd'hui. Comment donc comprendre la coexistence, ou plutôt l'articulation du sens objectif et du sens vécu ? Il nous semble que toute solution doit partir de l'intuition développée depuis quelques années par Popper et Eccles (cf. par exemple. Popper et Eccles, 1977) : il existe un Monde 3, qui est fait des produits de l'esprit humain et un

Monde 2, celui de l'expérience subjective des individus. Nous préférierions, pour notre part, ne voir qu'un monde du symbolique, qui nous apparaît selon les trois dimensions de traces, de stratégies de production et de stratégies de réceptions, ce qui permet de faire l'économie de ces « mondes » dont la diversité peut inquiéter. L'essentiel, de toute façon, est qu'il y a une organisation du symbolique en relation avec les individus qui y participent en le construisant, mais aussi une organisation relativement autonome de ce monde, qui vit d'une vie propre : il existe des relations entre idées qui sont bien indépendantes des consciences qui les représentent et des langages qui les expriment. Le défi que nous lance la deuxième aporie de l'herméneutique nous oblige ainsi à nous engager dans une nouvelle direction de recherches : il faut essayer de définir le mode d'existence du monde 3 et ses modes d'organisation, et de déterminer comment les individus participent à ce monde. L'état d'une science ou d'une discipline artistique nous fournit un bon exemple de la nécessité dans laquelle on se trouve de décrire ces deux mondes et leurs relations : un style musical existe, à un certain moment, comme un ensemble de possibilités et de solutions virtuellement présentes mais jamais réalisées dans la compétence d'un musicien particulier ; et pourtant comment nier que ces possibilités existent et constituent comme l'horizon de la musique à cet instant ? Les mêmes difficultés se présentent lorsque l'on essaye de penser en même temps une religion et les croyances de ses fidèles, un mouvement idéologique et politique comme le marxisme et les façons de penser de ses militants. Tels sont les problèmes qui se posent à la sémiologie des formes symboliques mais qui nous font sortir des apories de l'herméneutique.

Nous arrivons maintenant à la *troisième aporie*, qui oppose sens intentionnel et sens caché. Partons de deux exemples simples : en parlant à un ami, je mens — par politesse, par hypocrisie, par pitié ; il y a donc bien une différence entre ce que je pensais et ce que j'ai dit et un interprète extérieur pourrait essayer, à partir d'un certain nombre d'indices et d'hypothèses, d'établir la réalité de ma dissimulation. Par ailleurs, je prononce une phrase et je m'aperçois, en la prononçant ou après l'avoir prononcée, que je n'ai pas dit ce que je voulais dire : les mots

m'ont trahi; la langue m'a fourché . . . Le premier cas pose un problème difficile à résoudre en pratique — un tel a-t-il menti ? —, mais peu inquiétant du point de vue théorique : je voulais mentir et je savais en parlant que je mentais. Le deuxième est plus ennuyeux pour l'interprétation : je voulais dire quelque chose, je ne l'ai pas dit et j'ai dit autre chose ; ma phrase signifie quelque chose, mais pas ce que je voulais dire. Le vouloir dire ne se confond donc pas avec le dire. Constatation essentielle et que confirme l'expérience la plus courante, celle de la parole comme celle de l'écriture : notre intention, notre vouloir-dire se réalise dans une dialectique incessante entre des esquisses plus ou moins vagues et des réalisations qui nous semblent, selon les circonstances, en accord ou en désaccord avec ce que nous voulions dire mais qui aussi forgent et construisent au fur et à mesure une signification jamais entièrement prévue et dominée. La signification de ce que nous disons n'est donc pas l'expression d'un vouloir — dire antérieur, elle est construite et non pas donnée. Il apparaît donc que le sens intentionnel n'est pas une notion claire, sauf, bien évidemment, si l'on se réfère à l'exemple — type qui a toujours servi à le définir, lorsque je donne un ordre à quelqu'un : « Sors ! ». Dans ce cas, la signification semble claire ; en réalité, c'est l'ordre qui est, en principe, sans ambiguïté pour celui qui m'écoute. Mais on ne saurait s'arrêter là : ai-je vraiment l'intention de voir mon interlocuteur sortir ou est-ce une menace, un avertissement, un « coup » dans la partie que je joue avec lui ? Est-ce que je sais bien moi-même si je voulais ou non le faire sortir ? Nous en sommes maintenant aux significations inconscientes, qui peuvent être sociales et collectives aussi bien qu'individuelles : les projets de réforme pénale des philanthropes du XVIII^e siècle n'expriment-ils pas en réalité la volonté de « surveiller et punir » ? Il faut débrouiller d'abord une confusion : l'intention d'un acte ou le vouloir — dire est une chose ; les causes et les effets d'un acte et d'un discours en sont une autre, et d'un tout autre ordre. Dans la mesure où je ne mens pas et où je ne me corrige pas parce que je ne me reconnais pas dans ce que je dis, je dis ce que je veux dire et je veux dire ce que je dis. Mais en général on ne se contentera pas de ce constat, que l'on trouvera tautologique, et on se demandera, comme dans la partie de cartes de Pagnol : qu'est-ce qu'il

a bien voulu dire par là ? Nous pouvons alors, moi-même, mon interlocuteur ou un observateur étranger, enchaîner indéfiniment des causes et des buts qui seront la signification plus ou moins lointaine, plus ou moins profonde de notre discours ou de notre action : témoignage nouveau du renvoi indéfini de la signification et de ces cheminements privilégiés de notre système symbolique que sont les recherches des causes et des fins. Il n'y a pas alors de limite franche entre l'intention et les significations — causes et effets — plus ou moins cachées. Mais il importe de reconnaître les caractères particuliers de ces deux types de signification : une signification cachée n'est pas une signification comme les autres, elle est une hypothèse de l'observateur pour rendre compte, de façon cohérente, d'une conduite ou d'un discours.

Par ailleurs, un acte ou un discours, dès qu'ils sont réalisés, font apparaître quelque chose d'irréductiblement nouveau, mais qui prend place dans un monde déjà existant, monde complexe et en état de changement incessant. Quelles qu'aient été mes intentions de locuteur ou d'acteur, mon acte et mon discours prennent nécessairement d'autres significations : tout simplement parce qu'ils peuvent être mis en relation avec tous les autres objets du monde, avec tous les autres acteurs. On reconnaît le thème des conséquences imprévues et involontaires de nos actions, sur lequel ont insisté von Hayek et Popper et dont ils proposent de faire le point de départ des sciences humaines : celles-ci devraient avant tout se fonder sur l'étude de cette mutation que subit l'action humaine quand elle passe de l'intention à la réalisation. Or cette mutation est capitale dans le domaine du symbolique : un discours peut, à nos yeux, prendre une nouvelle signification lorsque nous le mettons en relation avec quelque chose à quoi, comme on le dit, nous n'avions pas pensé antérieurement. On voit donc l'importance d'une séparation de méthode entre les trois dimensions du symbolique : construire un modèle des intentions d'un acteur et des enchaînements, conscients ou inconscients, qui l'ont conduit à réaliser cet acte est une chose ; constater par ailleurs les liens de renvoi qui s'établissent entre l'acte réalisé et le monde dans lequel il s'est inscrit en est une autre. Cela est vrai d'un discours : la « petite phrase » d'un homme politique peut être volontaire ou

involontaire, répondre à telle ou telle intention ; elle prendra, dans des conditions données, une signification que son auteur n'avait souvent pas prévue. Mais c'est vrai aussi d'une œuvre d'art qui, réalisée, peut être insérée dans un ensemble ouvert de relations avec d'autres œuvres qui l'ont précédée et prend ainsi un autre sens. C'est vrai enfin d'une action qui, réalisée pour répondre à un problème et le résoudre d'une façon donnée, se trouvera, par sa seule entrée dans le monde tel qu'il est, dotée de conséquences et de significations imprévisibles. On voit alors combien nous sommes loin d'une « symbolographie », si l'on entend par là la description plate et précautionneuse des significations telles qu'elles apparaissent et telles qu'elles se constituent, dans le respect scrupuleux de leurs modes d'existence spécifiques. À bien des égards les sciences humaines sont le domaine de l'utilisation arbitraire et irresponsable de significations hétérogènes que l'on confond allègrement : on veut à tout prix que le sens ait du sens, que le sens signifie, explique et permette d'absoudre ou de condamner, ou bien de décrire des formes et des genèses de la signification : comme si la signification était encore dotée de ces qualités métaphysiques que l'on refuse de laisser intervenir dans les sciences de la nature.

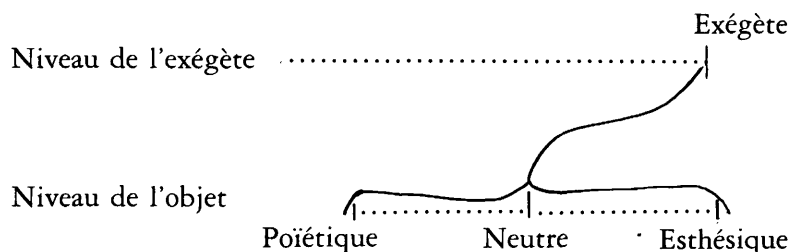
La *quatrième aporie* est, nous l'avons vu, une des apories centrales et traditionnelles de l'herméneutique : comment lier la partie et le tout dans l'interprétation ? Essayons, ici encore, de distinguer. Une première confusion vient de ce que l'on ramène implicitement la signification d'un texte ou d'une conduite complexe à la signification d'une phrase simple du type impératif. Or il est clair que la signification de *La Divine Comédie* ou du *Capital* de Marx ne peut être du même ordre que la signification d'une phrase isolée : l'assimilation induite vient d'un modèle « réaliste » de la signification, qui verrait derrière chaque produit humain *une* signification. Or il est clair que, selon le principe fondamental du renvoi des significations, plus un objet est complexe, plus sa signification devient elle aussi complexe, car je peux mettre en relation chaque élément avec l'ensemble de ses autres parties. Il convient donc de faire intervenir quelque chose comme les types de cohérence possibles d'un texte : un traité philosophique présenté sous forme rigoureuse comme *l'Éthique* n'est pas organisé comme un essai de Kierkegaard, un

roman comme un poème, une fugue comme une valse. En second lieu, comme il n'y a pas de signification unique, il n'y a pas non plus de signification indépendante de la finalité de l'analyse : je ne peux pas *tout* dire d'un seul coup de *Madame Bovary* ou de *La Flûte Enchantée*. Ce que je puis tenter de faire, c'est de *mettre en série* l'œuvre, ou plutôt tel ou tel de ses aspects ; car la mise en série est sans doute l'opération fondamentale des sciences humaines : elle consiste à choisir une propriété de l'objet à étudier et à le faire entrer dans une série d'autres objets qui possèdent cette même propriété. Cette mise en série peut être interne — tel élément est mis en relation avec tels autres éléments du même objet — ou externe — l'élément est mis en relation avec d'autres objets. Mais il importe de remarquer que je peux mettre en série, en droit, tous les aspects d'un objet : non seulement ses éléments et leurs propriétés, mais aussi par exemple un quelconque de ses sous-ensembles d'éléments, et en particulier son mode d'organisation et son type de cohérence. L'opération de mise en série nous permet en même temps de nous débarrasser d'un *a priori* qui grève lourdement l'étude des formes symboliques et en particulier des formes symboliques artistiques : le principe de l'individualité irréductible de l'œuvre d'art. Or l'œuvre d'art n'est pas, qualitativement, différente des autres objets du monde : pour la décrire et la comprendre, il faut, non l'isoler, mais la mettre en série dans les œuvres de l'auteur, de l'époque ou du style. Et chaque mise en série nous la fera voir sous un angle différent.

La mise en série conduit-elle à un relativisme « absolu », chaque mise en série interprétant l'objet dans une perspective différente et irréductible ? Non, car la mise en série est elle-même hétérogène et porte sur des dimensions distinctes de l'objet : comme le fait remarquer J.J. Nattiez, l'analyse de paramètres comme le rythme en musique et poésie est, sinon sûre, du moins plus « circonscrite » grâce au caractère mieux définissable des phénomènes qu'elle dégage ; de même la mise en série qui porte sur le sens littéral d'un texte est, elle aussi, plus « stable » — toujours pour suivre les remarques de J.J. Nattiez — que celle qui porte sur des significations indirectes ou cachées. Encore faut-il bien préciser qu'il s'agit là de stabilité pour l'interprète qui se place dans le cadre d'une méthode d'analyse : le

récepteur ordinaire de l'œuvre n'est pas soumis à ces contraintes et peut, au fond, interpréter comme il le veut selon une mise en série qui lui est alors personnelle. Si nous revenons maintenant au problème posé par le sens global ou total de l'œuvre, doit-il disparaître pour laisser la place à la seule mise en série ? Sans doute pas, car l'analyste, lorsqu'il a pratiqué un certain nombre de mises en série, peut se donner — doit se donner ? — comme but de présenter des *modèles* de l'œuvre. Ces modèles seront, eux aussi, multiples : on peut construire des modèles d'organisation, des modèles de production et des modèles de réception de l'œuvre ; dans ces modèles, les résultats de la mise en série sont intégrés dans un système, lui aussi finalisé, qui cherche à répondre à une question donnée. Prenons l'exemple d'une œuvre d'art : il est légitime d'aborder la tâche de construire un modèle de ce que Panofsky appelle « l'intention créatrice » d'une œuvre, c'est-à-dire cet ensemble d'intentions, de techniques, de solutions locales, de significations qu'un artiste met dans sa création. Cela n'exclut pas la possibilité de construire d'autres modèles qui répondent à d'autres questions.

Dernière aporie de l'herméneutique, celle qui lie et oppose l'interprète à son objet. Relation que nous avons rencontrée tout au long de ces derniers développements, mais qu'il convient maintenant d'explicitier en tant que telle. L'exégète se trouve, pour reprendre les mots et le schéma de J.J. Nattiez, en situation esthétique, puisqu'il est devant l'œuvre comme un récepteur parmi d'autres :



S'il en est ainsi, l'exégète jouit, en principe, de la liberté de tout récepteur et de la partialité qui est son lot : l'aporie de l'interprète et de son objet est celle-là même du relativisme historique, qui fait que je me projette dans ce que j'analyse comme le lecteur se projette dans le roman qu'il lit. Mais il y

a deux sortes de relativisme, qu'il importe de ne pas confondre : le relativisme fondé sur la valeur et la signification, qui me conduit à choisir ou à interpréter selon mes propres valeurs et mon système propre de signification ; et le relativisme « formel » fondé sur la multiplicité des mises en série que je peux opérer. La philosophie critique de l'histoire s'est surtout intéressée à la première forme du relativisme, qui nous paraît, du point de vue de la méthode, la moins intéressante : quelles que soient les raisons qui m'aient conduit à choisir telle mise en série, le statut de cette mise en série est, en droit, indépendant de ces valeurs et de ces causes. La deuxième forme est beaucoup plus importante, mais ne pose aucun problème métaphysique, elle ne pose presque qu'un problème de découpage : selon quelles mises en série puis-je analyser l'objet, et quelles séries apparaissent comme plus pertinentes que les autres ? Il y a multiplicité et non relativisme. On dira sans doute que le relativisme réapparaît quand il s'agit, non d'analyser des séries de prix ou des séries démographiques, mais d'analyser des conduites, des actions et des discours, car ici l'exégète a à faire à des significations et à des valeurs. Nous croyons que la perspective sémiologique qui est ici proposée permet de neutraliser la difficulté, de la rendre traitable et donc de l'intégrer dans l'analyse sans la supprimer : la mise en série ne peut jamais être mise en série de significations, mais seulement de *traces* de la signification inscrites dans le niveau neutre de l'objet symbolique. Ainsi se produit le décrochage par rapport à la perception naturelle qui est nécessaire à la constitution d'une discipline scientifique : il n'est plus maintenant question de valeurs ou de significations, mais seulement de traces de ces valeurs et de ces significations. Valeurs et significations ne sont plus données mais à construire dans le processus même de l'analyse : on pourra discuter de la pertinence ou de l'exactitude d'une mise en série, mais la signification et les valeurs n'apparaissent que dans les modèles construits à partir de la mise en série. La multiplicité des perspectives n'est pas alors plus inquiétante ou plus scandaleuse que la multiplicité des perspectives sous lesquelles un physicien envisage les objets du monde.

Peut-être le lecteur aura-t-il peu à peu vu se dessiner les grandes lignes d'une analyse des formes symboliques dont nous

voudrions indiquer pour conclure les principes directeurs : en premier lieu, l'objet symbolique apparaît comme un objet multiple et éclaté. Loin d'avoir l'unité irréductible que l'on prête souvent à l'œuvre d'art, il est composé de trois dimensions : une dimension poétique, une dimension esthétique et un niveau neutre d'existence. Par ailleurs, il n'y a pas de sens ou de signification univoque, mais un ensemble complexe et hétérogène de processus de signification qu'il convient de décrire en respectant leurs caractères spécifiques. En troisième lieu, le sens n'est pas un objet, mais un renvoi indéfini de signe à signe et c'est ce réseau de renvois qui constitue ce qu'on appelle globalement la signification. Enfin la signification n'apparaît que sous forme de traces et l'analyse des significations doit se détacher de la perspective illusoire selon laquelle on pourrait travailler dans et avec la signification pour prendre une autre voie, celle qui consiste à décrire les réseaux de traces que laissent les cheminements de la signification : le sens n'a pas de sens.

Cette conception ne fait pas magiquement disparaître ces scandales apparents que sont la « pluralité des images » selon laquelle se réfracte un objet symbolique et la « dissolution de l'objet » qui résulte de cette pluralité indéfinie. Mais, prenant acte des trois dimensions de l'objet symbolique, nous pouvons considérer cette multiplicité de réfractions et cette dissolution comme une donnée initiale, qu'il ne s'agit pas d'expliquer ou d'éviter, mais de décrire. Problème de méthode qui ne se substitue pas au problème philosophique posé par l'herméneutique et par la sémiologie, et qui apparaît comme le nouveau problème critique. Ce problème critique n'est pas à chercher dans la possibilité de la représentation — comment est-il possible pour l'homme de se représenter le monde et la vie ? — mais dans l'existence du sens et de l'interprétation : comment le sens et l'interprétation — qui ne sont qu'une seule et même chose — sont-ils possibles ?

Département de philosophie
Université d'Aix — Marseille I
et Université de Fès

BIBLIOGRAPHIE

- Aron, 1948 : R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard.
Bourdieu, 1979 : P. Bourdieu, *La Distinction*, Paris, Éditions de Minuit.

- Davis, 1977 : J. Davis, *People of the Mediterranean*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Derrida, 1966 : J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil.
- Dilthey, 1947 : W. Dilthey, *Le Monde de l'esprit*, Paris, Aubier, 2 vol.
- Durand, 1969 : G. Durand, « Les chats, les rats et les structuralistes. Symbole et structuralisme figuratif », *Cahiers internationaux du symbolisme*, 17-18, p. 13-38.
- Fraisse, 1974 : P. Fraisse, *Psychologie du rythme*, Paris, P.U.F.
- Geertz, 1973 : Cl. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books.
- Gilsenan, 1980 : M. Gilsenan, « L'Islam dans l'Égypte contemporaine », *Annales*, XXXV, 3-4, p. 598-614.
- Laoust, 1965 : H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, Payot.
- Panofsky, 1967 : E. Panofsky, *Essais d'iconologie*, Paris, Gallimard.
- Panofsky, 1975 : E. Panofsky, *La Perspective comme forme symbolique*, Paris, Éditions de Minuit.
- Piamenta, 1979 : M. Piamenta, *Islam in every day Arabic Speech*, Leiden, Brill.
- Popper et Eccles, 1977 : K. Popper-J.-C. Eccles, *The Self and its Brain*, Springer.
- Quine, 1960 : W.V. Quine, *Word and Object*, Wiley.
- Rabinow, 1977 : P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press.
- Rorty, 1979 : R. Rorty, *The Mirror of Nature*, Princeton University Press.
- Stegmüller, 1973 : W. Stegmüller, « Der sogenannte Zirkel des Verstehens », in K. Hübner et A. Menne, *Natur und Geschichte*, Hamburg.

Le livre sur Adler de Soren Kierkegaard

Hervé-Marie Gicquel

Volume 12, numéro 2, automne 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203290ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203290ar>

[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

Gicquel, H.-M. (1985). *Le livre sur Adler* de Soren Kierkegaard. *Philosophiques*, 12 (2), 315–362. <https://doi.org/10.7202/203290ar>

Résumé de l'article

Le livre sur Adler est un des ouvrages-clés de la pensée kierkegaardienne. En l'écrivant, le penseur danois a pu vérifier pour lui-même la teneur religieuse de sa vocation et la justesse de sa critique contre l'Église et la société modernes. Il présente une investigation approfondie des concepts chrétiens fondamentaux de « révélation », d'« autorité divine » et d'« apôtre » qui démontre que Kierkegaard, loin d'être « subjectiviste », s'est doté d'un savoir objectif, grâce auquel, par ailleurs, il fait voir la nécessité d'une distinction qualitative marquée entre ce qui, d'une part, appartient à l'ordre immanent, c'est-à-dire aux hommes, et ce qui, d'autre part, appartient à l'ordre transcendant, c'est-à-dire à Dieu. Mais *Le livre sur Adler* est également le résultat d'une étude dialectique et psychologique profonde faite sur un dénommé Adler qui s'est importunément prévalu d'une révélation. Le livre donne donc, dans le détail, les preuves les plus évidentes de sa confusion et en expose les causes réelles : un choc émotif, un manque sérieux de formation conceptuelle chrétienne et d'éducation éthico-religieuse, une mauvaise influence de la philosophie hégélienne. Et tandis qu'il fait voir en quoi Adler est l'épigamme de son époque, il nous fait comprendre le danger, toujours actuel, de rater l'essentiel du phénomène religieux.

LE LIVRE SUR ADLER DE SOREN KIERKEGAARD

par Hervé-Marie Gicquel

RÉSUMÉ. *Le livre sur Adler* est un des ouvrages-clés de la pensée kierkegaardienne. En l'écrivant, le penseur danois a pu vérifier pour lui-même la teneur religieuse de sa vocation et la justesse de sa critique contre l'Église et la société modernes. Il présente une investigation approfondie des concepts chrétiens fondamentaux de « révélation », d'« autorité divine » et d'« apôtre » qui démontre que Kierkegaard, loin d'être « subjectiviste », s'est doté d'un savoir objectif, grâce auquel, par ailleurs, il fait voir la nécessité d'une distinction qualitative marquée entre ce qui, d'une part, appartient à l'ordre immanent, c'est-à-dire aux hommes, et ce qui, d'autre part, appartient à l'ordre transcendant, c'est-à-dire à Dieu. Mais *Le livre sur Adler* est également le résultat d'une étude dialectique et psychologique profonde faite sur un dénommé Adler qui s'est importunément prévalu d'une révélation. Le livre donne donc, dans le détail, les preuves les plus évidentes de sa confusion et en expose les causes réelles : un choc émotif, un manque sérieux de formation conceptuelle chrétienne et d'éducation éthico-religieuse, une mauvaise influence de la philosophie hégélienne. Et tandis qu'il fait voir en quoi Adler est l'épigamme de son époque, il nous fait comprendre le danger, toujours actuel, de rater l'essentiel du phénomène religieux.

ABSTRACT. *The book on Adler* is one of the key works in Kierkegaard's thought. By writing it the Danish philosopher was able to verify for himself the religious content of his vocation and the accuracy of his critique against the modern church and society. It presents a profound investigation into the fundamental Christian concepts of "revelation", of "divine authority", and of "apostle". The inquiry shows that Kierkegaard is more of an objectivist than a subjectivist because he pronounced qualitative distinction between what belongs to the immanent order, i.e. to men, and what belongs to the transcendental order, i.e. to God. But *The book on Adler* is also the result of a profound dialectical and psychological study performed on a certain Adler who pactatively gratified himself with a revelation. The book,

then, gives in details the most obvious proofs of his confusion and gives an account of its real causes : an emotional shock, a lack in both a Christian conceptual formation and an ethico-religious education, and the negative influence of Hegelian philosophy. While it sees in Adler the epitome of his era, it makes us understand the continual danger of missing what is essential in religious phenomena.

« Aucun texte de Kierkegaard n'a été autant retravaillé que *Le livre sur Adler*, et cependant ce texte demeura inédit du vivant de son auteur »¹. L'ouvrage, en effet, fut constamment remanié par Kierkegaard de 1846 à 1855, et une fois seulement un court extrait, intitulé *Sur la différence entre un génie et un apôtre*, parut dans les *Deux petits traités éthico-religieux* qu'il publia en 1849². C'est déjà dire toute l'importance que le penseur danois accordait à ce livre, qui contient par ailleurs l'essence même de sa pensée, mais qui, malheureusement, en raison de sa très récente traduction en 1983, par Else-Marie Jacquet-Tisseau, reste encore fort peu connu en milieu francophone.

Or la connaissance du *Livre sur Adler* est à maints égards essentielle pour quiconque entend donner une juste interprétation de l'œuvre kierkegaardienne ; premièrement parce que sa rédaction a permis à Kierkegaard de se confirmer dans sa vocation d'écrivain religieux et d'éveilleur de conscience ; deuxièmement, parce qu'elle lui a donné l'occasion d'approfondir certains concepts chrétiens fondamentaux et de se doter ainsi d'un vocabulaire objectif nécessaire à toute philosophie de la religion ; troisièmement, parce que le livre produit un exemple remarquable de ce que peut être sa dialectique appliquée à un cas particulier.

1. *Oeuvres complètes de Søren Kierkegaard*, traduction du danois par Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, tome XII, voir l'avertissement de l'éditeur, p. xxiv. *Le livre sur Adler* (en danois : *Bogen om Adler*) est le titre sous lequel les différents remaniements ont été réunis dans les *Papirer*. Le dernier article paru en français sur *Le livre sur Adler*, intitulé « Le Général, l'Individu, l'Exception, Kierkegaard et le pasteur Adler », est celui d'André Clair dans la *Revue de Sciences philosophique et théologique*, 68 (1984), p. 212-228. En voici le résumé : « En réfléchissant dans son *Livre sur Adler* sur le statut de l'homme exceptionnel, Kierkegaard explique que cet homme doit d'abord se référer à la généralité et refuser l'exaltation délirante. C'est alors à partir d'un rapport opposé à la généralité que se distinguent l'homme ordinaire (vivant dans l'immanence) et l'homme extraordinaire, élu de Dieu, prêt à vivre jusqu'au martyre la relation et la tension entre la généralité et l'appel singulier ». Les sigles O.C., utilisés à la suite, désigneront une référence aux *Oeuvres complètes*, édition française.

2. O.C., XVI.

En tant qu'auteur essentiellement religieux, dont la mission était de « rendre attentif au donné religieux » et de permettre à l'Individu de « devenir chrétien »³, Kierkegaard ne pouvait, certes, qu'être directement concerné par le cas du Magister A.P. Adler, lequel s'était attiré l'intérêt du public et la réprobation des autorités religieuses. L'affaire de ce pasteur danois, qui affirmait avoir reçu une « révélation » au cours d'une certaine nuit de l'hiver 1842, avait en effet soulevé tout un émoi parmi la petite population de Copenhague, avant d'être portée devant les autorités ecclésiastiques en avril 1845 pour y être débattue. Vivement intéressé par cette polémique, Kierkegaard s'était empressé d'acheter tous les volumes qu'Adler avait publiés à la suite de son extraordinaire expérience, mais leur lecture raviva aussitôt chez lui un grand nombre d'inquiétudes et de problèmes religieux qui, toute sa vie, n'avaient jamais cessé de le hanter : lui qui se faisait le défenseur hardi du christianisme était-il réellement un missionnaire ou avait-il étourdissement, comme Adler, succombé à une tentation ? Était-il sûr de sa vocation ? N'avait-il pas plutôt confondu ce qu'il prenait pour un appel avec une simple exaltation subjective ? Plus que jamais l'affaire Adler avait ranimé en lui la question existentielle, qui primait à ses yeux sur toutes les autres, et secoué son âme en soulevant en elle d'intenses et profondes préoccupations vocationnelles. Doué d'une probité intellectuelle peu commune, Kierkegaard, au fur et à mesure qu'il démystifiait la révélation du dit Magister, se demandait de plus en plus s'il était vraiment cet être d'exception qu'il croyait être, cette sorte de nouveau Socrate fervent du christianisme qui, au risque d'être bafoué, aurait jeté toute sa différence individuelle et religieuse au sein de sa génération. Se situant, par conséquent, au cœur même de ses préoccupations existentielles, l'histoire d'Adler fut donc, pour le penseur danois, l'occasion inespérée de vérifier pour son propre compte la teneur religieuse de sa vocation. Tel a dû être en tout cas son premier intérêt, à l'heure où il sentait se dessiner sa polémique prochaine avec l'Église établie⁴.

3. *Sur mon œuvre d'écrivain*, O.C., XVII, p. 270. Le mot « Individu » traduit ici l'expression danoise « den Enkelte » employée dans *Papirer* VIII² B 27.

4. Kierkegaard entra ouvertement en guerre contre l'Église établie à partir de l'hiver 1854. Mynster, alors évêque de Copenhague, avec lequel Kierkegaard n'avait guère d'atomes crochus, était décédé en janvier la même année. Son éloge funèbre avait été prononcé par

Outre l'influence historique déterminante qu'eut cette affaire sur l'existence de Kierkegaard, il faut aussi considérer l'orientation assez singulière qu'elle donna au contenu de son ouvrage. C'est que *Le livre sur Adler* est en réalité un important écrit d'édification, « une œuvre, écrit Kierkegaard, véritablement édifiante », mais « — pour quiconque a les qualités requises pour se laisser édifier par une lecture par ailleurs astreignante »⁵. Ce livre, nous avertit-il, « ne pourra, essentiellement, être lu que par des théologiens et, parmi ces derniers, n'intéressera essentiellement que l'Individu »⁶. Kierkegaard savait, à l'évidence, qu'il écrirait pour une petite sélection de lecteurs, et parmi ceux-ci pour l'Individu qui saurait satisfaire à ses exigences. À ce dernier cependant il promettait une édification particulière : car, nous assure-t-il, « ce livre, je m'en porte garant, l'éclairera et lui donnera une souplesse dans la pratique de certains concepts dogmatiques »⁷. À cet égard, en effet, *Le livre sur Adler* se présente fondamentalement comme une investigation approfondie des concepts chrétiens de « révélation » ou d'« autorité », divine et apostolique, concepts dogmatiques sus-

celui qui serait alors son successeur à l'évêché, le professeur de théologie Hans Martensen. Dans son oraison funèbre, Martensen avait parlé de Mynster comme d'un « témoin de la vérité », affirmation à laquelle Kierkegaard avait réagi avec force en faisant aussitôt paraître un article intitulé « L'évêque Mynster a-t-il été un témoin de la vérité ? » (voir O.C., XIX, p. 3. L'article est traduit en entier par Else-Marie Jacquet-Tisseau), dans lequel il dénonçait le ministère de Mynster comme celui d'un individu qui identifiait le Christ à l'ordre établi et qui faisait consister sa vocation dans l'exercice d'une charge publique. Pour le penseur danois, en effet, l'évêque Mynster n'avait été en aucun moment comparable à un véritable « témoin de la vérité », lequel témoin est plutôt initié aux combats intérieurs et, confiant en l'aide divine, ne désavoue jamais sa vocation pour faire des compromis avec le reste des hommes ou par crainte de provoquer un scandale. Cependant on peut aussi retracer les germes de cette polémique dans des écrits antérieurs à 1854, comme dans *Crainte et tremblement* (O.C., V), paru en 1846, ou comme dans le *Post-Scriptum définitif aux Miettes philosophiques* (O.C., XI), paru en 1846, deux œuvres pseudonymes dans lesquelles Kierkegaard, en posant la foi comme un paradoxe invraisemblable pour la pensée, s'élève contre la théologie et l'exégèse modernes qui, toutes pénétrées de philosophie rationalisante, cherchent le plus possible à rendre le christianisme cohérent, intelligible et vraisemblable. Ou encore comme dans ses *Deux petits traités éthico-religieux* (O.C., XVI) de communication directe, parus en 1849, où l'on peut trouver des écrits aux titres assez annonciateurs, dont « Le droit de mourir pour la vérité » et « Sur la différence entre un génie et un apôtre » ; comme, enfin, dans cet autre important ouvrage d'édification signé du pseudonyme Anti-Climacus, paru en 1850 et intitulé *L'École du Christianisme*, qui, d'une façon bien irrévérencieuse, compare la chrétienté établie à une institution stagnante et sans devenir chrétien (O.C., XVII).

5. *Le livre sur Adler*, O.C., XII. Annexes. I. Projets d'avant-propos de 1847 ; 2. Deuxième projet, p. 236.
6. *Ibid.*, 1. Premier projet d'avant-propos, p. 231.
7. *Ibid.*, 2. Deuxième projet, p. 233. Voir *Papirer VIII*² B 27.

ceptibles d'être opposés, dans toute la force de leur ampleur qualitative, à n'importe quelle tentative injustifiée pour se les accaparer.

Au fond, ce livre analyse le concept de révélation, analyse ce qu'il faut entendre par « être appelé par une révélation » du point de vue de l'éthique ; il examine comment celui qui l'a reçue se rapporte à la génération, au général, et comment nous, les autres, nous rapportons à lui ; il examine toutes les confusions dont le concept de révélation est victime à notre époque confuse. Ou, ce qui revient au même, tout le livre est, au fond, une analyse du concept d'autorité : que signifie « avoir une autorité divine » ?⁸

Partant, *Le livre sur Adler* dénombre tous les risques que court le subjectivisme religieux lorsque, comme chez Adler, il n'a pas d'autre fondement qu'une expérience individuelle, si extraordinaire qu'elle puisse paraître. Cette observation, banale en apparence, est pourtant d'une certaine conséquence, puisqu'elle s'inscrit en faux contre une tradition encore profondément enracinée dans nos milieux francophones qui se plaît à présenter Kierkegaard comme un « subjectiviste » qui aurait transformé la religion en philosophie. Une telle accusation pourtant ne peut avoir de sens en ce qui concerne un penseur qui s'est si radicalement prononcé contre le subjectivisme en fondant sa critique sur la base de concepts dogmatiques rigoureux⁹. De plus, ne se

8. *Ibid.*, 2. Deuxième projet, p. 234. Voir *Papirer* VIII² B 27.

9. La plupart de ces accusations portées contre Kierkegaard partent de l'analyse d'œuvres de communication indirecte, telles que le *Post-Scriptum* de 1846, dans lesquelles le penseur danois fait parler des personnages qui ne sont pas nécessairement représentatifs de sa propre pensée religieuse. Par ailleurs le cas du fameux *Post-Scriptum*, où Climacus soutient, d'une façon qui frôle presque l'irrationalisme, que « la subjectivité est la vérité », et auquel on se fie ordinairement pour affirmer que Kierkegaard a renié le savoir religieux, s'explique à la lumière d'un éclairage contextuel. Plus porté à captiver la pensée qu'à la convaincre, le penseur religieux, en réaction contre l'excès d'objectivité des temps modernes et toujours soucieux d'un certain équilibre dans l'état des esprits, a par stratégie, préféré insister davantage sur certains aspects de l'existence humaine autres que la pensée (subjectivité, intériorité, moralité, etc.) dans le but de faire mieux comprendre que ces aspects n'étaient pas uniquement des objets de connaissance mais aussi des expériences vécues. C'est aussi à cause de cette préoccupation que Kierkegaard passe pour le père de l'existentialisme contemporain. Au reste, il est également essentiel de noter que, dès 1834, donc bien avant la rédaction du *Post-Scriptum*, Kierkegaard avait déjà pris conscience de la nécessité d'un savoir dogmatique, par conséquent objectif, tiré de l'activité du Christ (voir *Papirer* I A 27 dans *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vol. II, no. 412, ed. & transl. by Howard V. and Edna H. Hong, Indiana University Press, Bloomington and London, C1967). Cette même prise de conscience va en s'accroissant dans les écrits de communication directe subséquents, en sorte que l'idée d'une évolution de la pensée de Kierkegaard en ce qui a trait à la nécessité d'un savoir conceptuel et dogmatique reste encore à envisager. Dans les

limitant pas à dénoncer seulement le subjectivisme religieux, *Le livre sur Adler*, tandis qu'il fait transparaître à travers sa critique la confusion de son époque, révèle aussi le danger qui guette chaque Individu de verser dans un christianisme caduque et édulcoré. Il propose par conséquent le seul remède apte à protéger la sphère religieuse des atteintes du mal moderne en indiquant par quelles voies intérieures l'on peut devenir authentiquement chrétien. En ce sens, certes, un véritable apôtre est un modèle de premier ordre, et l'on devine, du reste, et sous bien des aspects, quelle leçon il est possible de tirer aujourd'hui d'un contenu aussi universel, à une époque où les manifestations extérieures de la religion sont devenues si imposantes et où l'exaltation subjective, voire même sentimentale, gagne parfois les croyants¹⁰.

Toutefois, il faut souligner ici que Kierkegaard se défendait bien d'être un apôtre, conscient qu'il était de l'importance d'une telle catégorie dogmatique et des responsabilités éthico-religieuses que celle-ci impliquait. Dans ses ouvrages de communication directe, c'est même avec beaucoup d'insistance qu'il se dit et

Trois discours édifiants de 1844 (O.C., VI, p. 215-231), notamment, on retrouve un texte d'une splendide facture, intitulé « Souviens-toi de ton Créateur pendant les jours de ta jeunesse », qui débute en distinguant les « vérités indifférentes » des « vérités soucieuses ». Cette distinction très nette entre, d'une part, des vérités objectives, également recevables, applicables de manière générale à toutes les circonstances et témoignant d'une véritable compréhension, et, d'autre part, des vérités éprouvées, non indifférentes à la subjectivité et faisant plutôt partie intégrante du langage du cœur que de celui impératif de la pensée, marque bien les débuts, chez le penseur danois, d'une conception objective de la vérité. Plus tard, en 1846, *Le livre sur Adler* établit une ligne de démarcation très précise entre les concepts d'« autorité divine » et de « confusion religieuse », d'« apôtre » et de « génie », tandis qu'en 1847, dans sa *Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* (O.C., XIV), Kierkegaard s'explique enfin sur cette nécessité d'une connaissance conceptuelle chrétienne en tant qu'annonce directe des grands actes de Dieu rapportés par la Révélation. — Comment, en ce cas, peut-on encore parler de subjectivisme ? Ce manque de compréhension du penseur danois ne peut provenir que d'une méconnaissance des œuvres de communication à type direct, erreur souvent causée par le passé par des retards dans la traduction. Quoi qu'il en soit, il sera toujours utile de consulter à ce sujet l'excellent article de Jean Caron, « Dialectique de la communication chez Kierkegaard », dans *Philosophiques*, oct. 1976, vol. III, no 2, p. 167 et celui de Maurice Carignan, en introduction, « L'ambivalence de la réflexion selon Kierkegaard », dans *Église et Théologie*, 12 (1981), p. 223-225. Quant à savoir si Kierkegaard a transformé la religion en philosophie, la question à notre avis ne se pose pas pour un auteur qui a passé toute sa vie à retrancher de la sphère immanente ce qui a toujours appartenu à la sphère transcendante.

10. En ce qui concerne la pertinence de l'œuvre kierkegaardienne pour nos temps contemporains, voir l'article de Michel Cornu, « Actualité de Kierkegaard », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3-21, 1971, p. 428-437.

répète qu'il est « sans autorité », tant dans chaque avant-propos de ses *Discours édifiants* que dans le *livre sur Adler*, ou que dans son *Point de vue explicatif sur mon œuvre d'écrivain*¹¹. Telle une

11. Dans l'avant-propos de ses *Deux discours édifiants* de 1843, il écrit : « Quoique ce petit livre (appelé « Discours » et non « Sermons », car l'auteur n'a pas d'autorité pour prêcher ; « Discours édifiants » et non « Discours pour l'édification », car l'orateur ne prétend nullement être un maître) n'ait certes d'autre désir que d'être ce qu'il est, c'est-à-dire superflu, et ne souhaite rien tant que de demeurer dans le secret comme il y est né . . . » (O.C., VI, p. 5). La même version de cette rétractation est reprise quasi littéralement dans chaque avant-propos de tous ses *Discours édifiants* jusqu'en 1844 (comparer p. 53, p. 101, p. 165, p. 213 et p. 269). Tandis qu'il écrit dans *Le livre sur Adler* (1846-1855) : « Peut-être tel ou tel lecteur se rappellera-t-il que, parlant de moi en tant qu'auteur, j'ai toujours employé l'expression « sans autorité » et j'ai tant insisté sur cette expression qu'« on en trouve la formule répétée dans chaque avant-propos ». Si donc je n'ai pas fait œuvre utile en tant qu'écrivain, j'ai du moins fait tout mon possible pour éviter d'altérer ce qu'il y a de plus élevé et de plus sacré. Je suis un pauvre homme, un particulier ; si comme d'aucuns le croient, j'ai quelque génie, je dirai : qu'importe ! Mais sur le plan qualitatif un apôtre est à tout jamais aussi différent de moi que du plus grand génie de tous les temps, comme de l'homme le plus sot qui a jamais vécu » (O.C., XII, p. 141, remarque no *). Mais c'est encore dans son *Point de vue explicatif sur mon œuvre d'écrivain*, écrit en 1848, quoique jamais publié de son vivant, que Kierkegaard se découvre le mieux : « Suis-je peut-être « apôtre » ? Abomination ! Je n'ai jamais donné sujet à une paille interprétation ; je ne suis qu'un pauvre homme insignifiant. Suis-je donc un maître, un éducateur ? Par davantage ; je suis celui qui a lui-même été éduqué et dont l'œuvre exprime la discipline conduisant au devenir chrétien : tandis et puisque cette éducation pèse sur moi, je fais à mon tour pression sur l'époque, mais loin d'être un maître, je ne suis qu'un condisciple » (O.C., XVI, p. 53). Cependant certains commentateurs prétendent, comme par exemple T. H. Croxall (voir « Kierkegaard, On Authority » in *The Hibbert Journal*, XLVIII, oct. 1979, p. 146) que Kierkegaard, tout comme Adler, se croyait « Extraordinaire » ; tandis que d'autres, comme André Clair et Nelly Viallaneix, qui sont bien au courant de son humilité, n'hésitent pas pour autant à le caractériser d'« Individu exceptionnel » ou de « prophète de la modernité » (voir l'article de Clair, déjà mentionné, p. 228, et celui de madame Viallaneix, « Kierkegaard, prophète de la modernité » paru dans le *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français*, tome CXXVII, juillet-août-septembre 1981, Paris, 1981, p. 363-383). Si sans doute il est vrai, ainsi que le fait judicieusement remarquer André Clair, que Kierkegaard, « en produisant une œuvre aussi exceptionnelle (. . .) a fort bien saisi la distance entre l'appel et la réalisation, la différence entre le fait de se rapporter au paradoxe et l'acte de l'accomplir ; et, en accentuant cette distinction, (. . .) a compris que la tâche est de vivre dans une infinie tension », il n'en découle pas nécessairement qu'on puisse le prendre, implicitement ou non, pour un apôtre. Le problème qui est certes le plus embarrassant est que la définition que Kierkegaard donne de l'apôtre présente une similitude frappante avec l'exemple de sa vie, de son humilité à se dire sans autorité et sans foi, en passant par son soulèvement contre l'Église établie, jusqu'à son sacrifice et sa souffrance, consentis pour lui-même et pour la généralité. Pourtant il reste un point qui, à ce stade des études kierkegaardiennes, ne semble pas avoir été éclairci ; à savoir justement s'il n'y a pas une distinction à concevoir entre l'Individu dit Extraordinaire ou dit Exceptionnel et l'Individu-apôtre, ce peut être en dépit de tous les parallèles déroutants que Kierkegaard a faits ou que nous puissions faire entre ces deux notions. Notre avis est que si l'apôtre est un Extraordinaire, l'inverse ne s'ensuit pas avec évidence, parce que l'apôtre jamais ne s'abaissera, comme Kierkegaard l'a fait avec une génialité remarquable à travers toute son œuvre, à vouloir donner son point de vue explicatif sur sa différence qualitative, éternelle et paradoxale. L'apôtre, en effet, n'ira pas jusqu'à défendre aussi clairement sa différence ; il continuera d'agir. En ce sens, et aussi pour apporter une source de référence nouvelle

créature qui, devant Dieu, réalise très humblement sa contingence, il connaissait sa dépendance au christianisme ; mais si, un peu comme Pascal, qui passe pour avoir quelquefois malmené l'homme par amour, il a été réactionnaire, ce ne fut jamais qu'en mettant sans ménagement son génie au service du Christ et en rendant à Dieu ce qui appartient à Dieu. Aussi *Le livre sur Adler* n'est-il point l'œuvre d'un apôtre mais l'œuvre d'un condisciple, d'un Socrate moderne et religieux qui a voulu défendre certains concepts chrétiens fondamentaux contre l'intrusion des vanités et des libres spéculations humaines.

Cependant *Le livre sur Adler*, s'il a eu un rôle à jouer dans l'existence de Kierkegaard en le confirmant dans sa vocation et en lui permettant de se rendre compte davantage de la nécessité d'un savoir conceptuel chrétien, raconte avant tout la confusion d'un pasteur de campagne qui croit avoir reçu une révélation. Il en fait donc un exposé très clair et très précis. Né en 1812 et mort en 1869, Adolph Peter Adler, pasteur danois d'une grande culture, connaît une histoire relativement courte mais fort chargée en événements. En 1846, à l'Université de Copenhague, Adler passe son examen supérieur de théologie. De 1837 à 1841, s'étant familiarisé avec la philosophie allemande, et surtout hégélienne, il remet une thèse sur la « subjectivité », reçoit le titre de Magister Artium et tient, toujours à l'Université de Copenhague, une série de conférences publiques sur la logique spéculative de Hegel dont les retentissants succès l'encouragent à entreprendre la rédaction d'un ouvrage de vulgarisation sur le sujet. Bref, en quatre ans à peine, Adler, disciple inconditionnel de Hegel, est devenu un conférencier très couru à Copenhague. Or, c'est au moment où il commence à goûter les fruits de sa réussite, c'est-à-dire en 1841, que les autorités ecclésiastiques décident de le nommer pasteur de Hasle et Rutsker, deux bien paisibles paroisses de l'île de Bornholm, à des lieues de son habituel univers intellectuel. Brusquement, tout change dans sa vie. Une nuit de décembre 1842, phénomène incroyable,

sur cette question, nous verrions Kierkegaard comme un génie religieux extraordinaire dont le charisme dériverait d'une communication divine de l'essence de Dieu (c.-à-d. le Christ), un peu à la manière dont Max Scheler le classifie dans un ouvrage aujourd'hui oublié: *Le Saint, le Génie, le Héros* (traduit de l'allemand par Émile Marmy, Paris-Lyon, Emmanuel Vitte, Éditeur, 1958. Collection animus et anima, p. 43-44), c'est-à-dire parmi les types-limites de religieux purs comme Socrate et Pascal, à la frontière entre les apôtres et les sages.

Adler reçoit une « révélation ». Dans l'avant-propos d'un ouvrage qu'il publie dès 1843, sous le titre *Quelques sermons*, il raconte de la manière suivante son extraordinaire expérience : au milieu de la nuit (alors qu'il avait travaillé toute la veille à son étude sur la logique subjective), il fut soudainement réveillé par un bruit abominable ; le Sauveur en personne lui ordonna de se lever pour prendre en notes une doctrine nouvelle, exigeant de lui qu'il brûle ses propres écrits et qu'il s'en tienne désormais à la Bible. Puis, parlant de son ouvrage, Adler conclut son avant-propos en affirmant : « Les *Sermons* et les *Discours*, depuis le no VI jusqu'au dernier, sont, je le sais, écrits avec la grâce concomitante de Jésus ; aussi n'ai-je été qu'un instrument »¹². Mais parce que le Magister Adler prétendait être devenu le dépositaire d'une « doctrine nouvelle », dont le Sauveur en personne (entendons directement) lui aurait fait part, les autorités ecclésiastiques crurent plus prudent, dès le 19 janvier 1844, de le suspendre de sa charge pastorale. Du coup le Magister s'attire l'estime de la population et des pétitions sont même signées en faveur de son maintien. Bizarrement, c'est Adler lui-même qui réclame la tenue d'une commission d'enquête dont l'Église danoise retardera volontairement la constitution jusqu'au 29 avril 1845. Enfin, le 10 mai 1845, Adler paraît devant la commission qui lui pose des questions très précises sur sa « révélation ». Mais, un peu plus tard, le 5 juillet, Adler, qui cherche à revenir sur ses explications précédentes, déjà fort compromettantes, fait de nouvelles déclarations dans lesquelles il oublie et altère profondément les termes de sa position initiale ; ceci sans pour autant vouloir faire mine de se rétracter. Nonobstant, sa déposition est notée, telle

12. Le texte de l'avant-propos est traduit dans *Le livre sur Adler*, O.C., XII, sous la rubrique : Textes de A.P. Adler tirés de *Quelques sermons* (1843), Annexes V, p. 251. En voici la traduction : « Au mois de décembre, l'année dernière, j'avais presque terminé une étude que je me proposais d'intituler *Cours populaires sur la logique subjective*. Ma propre pensée avait plongé en elle-même et, avec une connaissance superficielle de la Bible, entrepris d'expliquer la création et le christianisme. Un soir que je développais justement l'origine du mal, j'entrevis comme dans un éclair que tout relève, non de la pensée, mais de l'Esprit et qu'il y avait un esprit malin. Cette même nuit un bruit abominable fondit sur notre chambre. Alors le Sauveur m'ordonna de me lever et d'aller noter les mots suivants : « Les premiers hommes auraient pu avoir une vie éternelle ; en effet, quand la pensée unit l'Esprit de Dieu au corps, la vie est éternelle . . . » etc. Puis Jésus m'ordonna de brûler mes propres écrits et de m'en tenir désormais à la bible. Les *Sermons* et les *Discours*, depuis le no VI jusqu'au dernier, sont, je le sais, écrits avec la grâce concomitante de Jésus ; aussi n'ai-je été qu'un instrument ». Hasle, le 18 juin 1843.

quelle, le 13 septembre de la même année. Aussitôt, et sans même s'interroger sur les aveux contenus dans sa déposition, Adler, toujours dans un état d'exaltation, édite toutes les pièces relatives à l'enquête, avec tous les détails de son interrogatoire. Puis, de 1846 à 1855, dans la même ligne d'esprit, il publie encore plusieurs essais théologiques et des poèmes.

Sans doute toute cette histoire ne vaudrait-elle pas la peine d'être racontée si *Le livre sur Adler* ne constituait pas justement l'un des meilleurs exemples kierkegaardiens de la dialectique appliquée à un cas particulier. Rappelons simplement que, pour Kierkegaard, la dialectique agit avant tout dans le sens d'une expérience vécue consistant dans l'engagement et dans la décision, exigeant de la liberté une reduplication (assimilation) et exprimant concrètement le rapport de l'Individu à la vérité comme passion inconditionnelle de la subjectivité pour l'infini. Aussi notre brève introduction historique trouvera-t-elle son utilité, comme on le verra par la suite, puisque c'est au moyen de cette même dialectique existentielle que le penseur danois a entrepris son analyse du « cas Adler ».

Mais quelle fut donc la méthode d'application de cette dialectique à l'analyse des écrits d'Adler ? Il faut dire d'abord que, ce qui, en tant que critique, a particulièrement intéressé Kierkegaard dans l'œuvre d'Adler, ce ne sont pas tant ses qualités esthétiques, par ailleurs peu exceptionnelles, que le problème fondamental qu'en vérité elle soulève, à savoir si Dieu a vraiment parlé à l'auteur qui prétend avoir écrit sous sa dictée. Toutefois une question très sérieuse se posait : — et si tout à coup Adler était vraiment un apôtre, s'il avait réellement reçu une révélation, de quel droit alors pourrait-on remettre en question son autorité divine ? En ce cas, dit Kierkegaard, et parce qu'Adler serait alors un envoyé de Dieu dont on ne pourrait contredire la parole, il faut appliquer la méthode dialectique en tenant compte des observations suivantes : ne rien affirmer ou infirmer « directement » à propos des affirmations d'Adler, tant que la preuve de sa confusion ou celle de son autorité n'a pas été établie à partir de ses propres allégations. Aussi tout le but de la méthode dialectique a-t-il été de prouver la fausseté de cette révélation, non sur la base des affirmations d'une tierce personne extérieure aux faits (ce qu'eût été Kierkegaard ou ce

que nous eussions été), mais bien « indirectement », c'est-à-dire sur la base des propos tenus par le seul intéressé et pouvant contribuer à l'accuser lui-même. Le fait de la confusion d'Adler devenait alors certain une fois qu'il était démontré *e concessis* que, finalement, il ne se comprenait pas, n'était pas en accord avec lui-même et ne croyait pas personnellement qu'une révélation lui avait été départie¹³.

En tenant compte de ces recommandations méthodologiques concernant le mode d'application de la dialectique, nous nous sommes proposé, à l'instar de Kierkegaard, de présenter d'abord brièvement l'exposé des preuves les plus évidentes de la confusion d'Adler avant d'en donner les causes réelles. Le compte rendu détaillé des résultats de cette analyse dialectique, en tant que preuves et causes de la confusion d'Adler, fait l'originalité de ce présent article.

Tel que nous allons le considérer à la suite de Kierkegaard, l'ensemble des propos tenus par Adler sur sa « révélation » peut se décomposer en quatre types de déclarations. Les trois premiers types proviennent des *Documents concernant ma suspension et ma déposition* qu'Adler fit paraître en 1845, aussitôt après la notification de sa déposition¹⁴. Nous présenterons dans l'ordre chro-

-
13. *Le livre sur Adler*, O.C. XII, p. 93, note 193. Concernant toutes ces considérations de méthode, l'éditeur fait remarquer que « dans la version 2, reprise par la version 3, Kierkegaard a ajouté ici sous le titre : « Méthode suivie » le texte suivant : « Nous avons devant nous un homme qui prétend avoir eu une révélation au cours de laquelle il a reçu une doctrine du Sauveur. Un autre n'a le droit de nier directement cette affirmation (à moins de n'avoir aucun sens dialectique) que devant la preuve directe de la folie au sens direct de l'intéressé. Tel n'est pas le cas d'Adler. Cette déclaration qu'il a faite concernant lui-même le place jusqu'à nouvel ordre plus haut que tout autre qui, s'il veut se rapporter à Adler, doit ou bien se soumettre en croyant à son autorité divine, ou bien s'abstenir de toute affirmation comme de toute négation. C'est cette dernière position, sceptique, qu'adopte le présent examen ; mais cette discussion *e concessis*, tout en s'abstenant de rien affirmer ni infirmer directement, prête pourtant une écoute attentive aux propres allégations du Mag. Adler pour y découvrir s'il ne se comprend pas, s'il n'est pas en accord avec lui-même (sibi constans) et avec la déclaration qu'il a faite à son propre sujet. À cette fin, nous examinerons : 1) Les réponses d'Adler, 2) ses quatre derniers livres ». »
14. Kierkegaard s'est rendu acquéreur de tous les ouvrages écrits par Adler sur sa prétendue révélation. C'est scrupuleusement qu'il a donc examiné les éditions des *Quelques sermons* (1845) et des *Documents concernant ma suspension et ma déposition* (1845) ; puis celles des *Quelques poèmes*, des *Études et exemples*, de *Essai de bref exposé systématique du christianisme considéré dans sa logique* et de *Études théologiques*, toutes de 1846. Pour la liste complète des œuvres d'Adler, voir *Le livre sur Adler*, O.C., XII, Bibliographie d'A.P. Adler, Annexes VII, p. 254. Pour les titres des livres de la bibliothèque de Kierkegaard en vente après sa mort, consulter l'édition de H.P. Rohde, *The auctioneer's sales record of the library of Søren Kierkegaard* (*Auktionsprotokol over S. Kierkegaards Bogsamling*), The Royal Library (Det

nologique ces trois premiers types de déclarations avec les principales remarques que Kierkegaard fait à leur propos.

a) Le premier type est celui des déclarations qu'Adler a faites dans l'avant-propos des *Sermons* de 1843 et constituant sa position fondamentale. C'est « pour apporter le maximum de précision à toute cette affaire et permettre au lecteur de l'avoir bien présente à l'esprit » que Kierkegaard, au tout début de son analyse, prend la peine de rappeler en quelques mots « le fameux avant-propos aux *Sermons* »¹⁵. Deux affirmations d'Adler retiennent particulièrement son attention. Dans la première, Adler, solennellement, dit « avoir eu une révélation par laquelle le Sauveur lui a communiqué une doctrine »¹⁶ nouvelle. Cette affirmation, note Kierkegaard, est d'autant plus catégorique que le magister a pris soin de préciser que « le Sauveur lui ordonna de se lever, la nuit, et d'aller noter les mots suivants »¹⁷. Dans la seconde, Adler, tout aussi irrévocable, raconte d'abord que c'est Jésus lui-même qui lui ordonna de brûler ses propres écrits (hégéliens) et de s'en tenir à la Bible ; puis il ajoute que ses *Sermons* et ses *Discours*, depuis le no VI jusqu'à la fin, ont été écrits avec la grâce concomitante de Jésus, en sorte qu'il n'a été qu'un instrument. L'essentiel, pour Kierkegaard, est donc qu'Adler affirme que son élection par voie de révélation est analogue à l'élection d'un apôtre, et que, se disant l'instrument de la volonté divine, sa situation soit analogue à l'état d'inspiré¹⁸. Ainsi l'on retiendra surtout qu'Adler aurait non seulement eu une révélation au cours de laquelle il a reçu une doctrine directement du Sauveur, mais qu'il aurait écrit, en plus, tous ses *Discours* avec la grâce concomitante de Jésus. Reste à savoir si cette position initiale, si ce premier type de déclarations ne se trouvera pas altéré par les propos qu'il tiendra par la suite.

b) Le second type de déclarations considéré par Kierkegaard est celui qui fut fait en réponse aux questions posées en

Kongelige Bibliotek, København), 1967. On y retrouvera sous la lettre U les livres non consignés dans le catalogue et ayant appartenu pourtant à Kierkegaard, dont : *Quelques sermons*, U 9, *Documents concernant* . . . , U 10, *Quelques poèmes*, H 1502, *Essai de bref exposé* . . . , U 13, *Études et exemples*, U 11, et *Études théologiques*, U 12.

15. *Livre sur Adler*, O.C., XII, p. 94. Voir notre note, no 12.

16. *Ibid.*, p. 95. Kierkegaard cite Adler.

17. *Ibid.*, p. 95.

18. *Ibid.*, p. 96.

avril 1845 par la commission d'enquête constituée par les autorités ecclésiastiques¹⁹. Avec lui s'ouvre pour de bon le chapitre sur ce que Kierkegaard appelle volontiers l'« altération de la position fondamentale d'Adler par Adler lui-même »²⁰. C'est en particulier dans ses réponses à la deuxième question des autorités (question qui va droit au fait en lui demandant de reconnaître s'il a réellement eu une révélation, s'il le pense effectivement lui-même, etc.)²¹, qu'Adler, pour la première fois, altère sa position fondamentale. L'un des premiers points de sa première réponse à la deuxième question des autorités est ainsi libellé : « Mais l'on peut être sauvé de façon miraculeuse, comme celle que j'ai décrite dans l'avant-propos des Sermons, c'est pour moi un fait que je ne saurais nier »²². On y voit immédiatement qu'Adler ne donne pas suite à la question. On lui demandait, en somme, d'apporter une explication précise à cette histoire de révélation, non de parler d'autre chose. Car, de deux choses l'une, ou il aurait dû s'en tenir à sa position initiale ou il aurait dû la révoquer. Or, remarque Kierkegaard, Adler ne fait ni l'un ni l'autre :

Il ne maintient pas irrévocablement sa première déclaration, il la transforme ; et pourtant il veut faire passer ce changement pour une explication. Il ne s'en tient pas aux déclarations faites dans l'avant-propos à son propre sujet (et mises en cause par les Autorités) : nous le remarquons sans peine grâce à la différence qualitative fondamentale entre d'une part le fait d'avoir reçu une révélation et s'être vu confier une doctrine par le Sauveur et, d'autre part, le fait d'être sauvé de façon miraculeuse²³.

Donc il est clair qu'Adler altère sa position initiale, dès le moment où il transforme le fait de sa révélation, au cours duquel il a reçu une doctrine nouvelle, en un simple éveil religieux qui lui apporte le salut²⁴. Néanmoins, et parce qu'il ne voit pas la

19. La chancellerie avait en effet posé ses questions le 29 avril 1845 ; la réponse d'Adler s'était faite attendre jusqu'au 10 mai. De toutes ces questions et réponses nous n'avons retenu que les principaux points des réponses où Adler altère profondément son premier type de déclarations.

20. *Livre sur Adler*, O.C., XII, p. 93.

21. « La question 1) des Autorités est beaucoup moins importante, écrit Kierkegaard, et si je me suis attardé à la réponse d'Adler, c'est uniquement pour donner un avant-goût de la confusion où il se trouve ». *Ibid.*, p. 103.

22. *Ibid.*, p. 108.

23. *Ibid.*, p. 109.

24. *Ibid.*, p. 103.

différence qualitative qui existe entre ces deux états, Adler ne fait pas pour autant mine de se rétracter. Au contraire, il veut faire passer cette transformation des données pour une explication qui lui permettrait de conserver tout le prestige d'un homme extraordinaire, pour ne pas dire d'un apôtre. C'est comme si, tandis qu'il s'était d'abord donné pour roi, il se donnait ensuite pour conseiller, pensant sérieusement que c'est du pareil au même. Mais Adler ignore tout à fait qu'un homme qui est ainsi sauvé de façon miraculeuse ne peut se trouver en même temps le dépositaire d'une doctrine nouvelle²⁵ ; la conscience d'avoir été sauvé miraculeusement ne lui permettrait pas d'être cet homme exceptionnel ayant pour mission de transmettre un enseignement nouveau, elle l'humilierait plutôt, et le réduirait au silence, en lui rappelant constamment qu'il s'est égaré si loin sur le chemin de la perdition que seul un miracle pouvait le sauver²⁶. Aussi est-ce avec raison que Kierkegaard conclut que la première réponse d'Adler à la question 2) des autorités est celle d'un sophiste ou d'un étourdi²⁷. En somme, si Adler a seulement été sauvé de façon miraculeuse, « suivant la conception propre et authentique qu'il se fait de lui-même, il n'a rien de nouveau à nous transmettre, aucune doctrine nouvelle, il n'en a jamais eu »²⁸. Adler devrait par conséquent révoquer solennellement sa première déclaration.

Toutefois Adler commence seulement de trahir sa position fondamentale. Répondant toujours à la question 2) des autorités, il ajoute : « Même si l'on ne voit dans mes Sermons et Études que les premiers balbutiements, la voix hésitante et faible d'un enfant, la Parole, je le crois, m'est pourtant témoin qu'un événement a eu lieu au cours duquel j'ai été saisi par la foi »²⁹. Adler voudrait donc à présent faire preuve de modestie, mais d'une modestie, note Kierkegaard, qui est peut-être bien mal placée. Si Adler, en effet, prétend avoir noté les paroles du Sauveur en personne, avoir écrit tous ses *Sermons* sous sa dictée, comment peut-il alors comparer ces paroles aux balbutiements

25. *Ibid.*, p. 110

26. *Ibid.*, p. 110.

27. *Ibid.*, p. 114.

28. *Ibid.*, p. 115.

29. *Ibid.*, p. 110.

timides d'un enfant³⁰ ? Car s'il est vrai, ainsi qu'il l'a déclaré dans son avant-propos des *Sermons*, que tout a été écrit avec la grâce concomitante de Jésus et qu'il n'a donc été qu'un instrument de la volonté divine, cette réponse devient absolument inadmissible. Elle ne saurait même être recevable, de renchérir Kierkegaard, que si l'avant-propos était tout entier le fruit d'un esprit troublé, auquel cas cette tentative littéraire pour présenter la révélation serait alors comparable aux explications hésitantes d'un enfant³¹. Donc, non seulement Adler substitue au fait d'être appelé par une révélation et d'être dépositaire d'une doctrine nouvelle celui d'avoir été sauvé de manière miraculeuse, — ce qui constitue une altération profonde à ses premières affirmations solennelles, mais en plus il compare les paroles reçues du Sauveur en personne à la voix hésitante et faible d'un enfant ; tout cela, évidemment, sans rien révoquer.

Cependant Adler ne s'arrête pas là. Il espère par ailleurs qu'« en élaborant plus longuement et en creusant ces idées à tête reposée, je me verrais désormais en mesure d'en développer le contenu chrétien sous une forme plus adéquate et mieux adaptée à la Parole de la Sainte Écriture »³². Chose certaine, pour un homme qui a reçu une révélation et qui a écrit sous la dictée du Sauveur, un tel espoir de perfectibilité ne peut être qu'accessoire³³. Comme le souligne justement Kierkegaard, Adler aurait plutôt dû craindre « que la longueur du temps ne ternisse la vivacité de la première impression ; mais s'il a le front de mettre son principal espoir dans cette perfectibilité, il blasphème »³⁴. Adler ne peut donc laisser sous-entendre que les mots dictés par le Sauveur ne sont pas parfaitement adéquats, il ne peut pas dire que les paroles du Sauveur sont perfectibles, à moins, évidemment, d'avoir écrit et publié ces *Sermons* lui-même, dans un réel état d'exaltation et de trouble, ou d'avoir complètement oublié l'inoubliable, c'est-à-dire cette révélation qu'il a eue au cours de laquelle le Sauveur lui a dicté une doctrine nouvelle, fait qu'il a solennellement affirmé. Or Adler ne pouvait

30. *Ibid.*, p. 110.

31. *Ibid.*, p. 112.

32. *Ibid.*, p. 113.

33. *Ibid.*, p. 112.

34. *Ibid.*, p. 112.

pas oublier un tel fait ; il a donc écrit et publié ses *Sermons* lui-même, sans le concours du Christ, et dans un état évident d'exaltation. De toute manière, à lui seul « cet espoir de perfectibilité implique essentiellement la révocation de l'avant-propos et des *Sermons*, car il fait des deux son œuvre personnelle »³⁵.

c) Nous passons à présent aux déclarations faites dans la dernière lettre datée du 5 juillet 1845 qui contient des éclaircissements sur les réponses qu'Adler a déjà apportées à la question 2) des autorités sur sa présumée révélation. Remarquons, avec Kierkegaard, que cette dernière lettre représente aux yeux d'Adler « la plus large concession possible »³⁶. Elle est conçue en ces termes :

Je ne prétends pas considérer mes *Sermons* (ou mes *Études*) comme des révélations parallèles au christianisme ou y faisant face, mais je considère les mots notés dans l'avant-propos des *Sermons* ainsi que des catégories dogmatiques dont j'use fréquemment, comme des points de repère indispensables à mon exaltation naissante pour conserver une forme au contenu chrétien³⁷.

Aussi bien cette « plus large concession possible » revient-elle à dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les mots écrits dans l'avant-propos et ses propres catégories dogmatiques, puisque les deux sont, en réalité, comme des « points de repère », et font donc autorité au même titre. « Pourtant, remarque sévèrement Kierkegaard, les premiers sont écrits sous la dictée du Sauveur tandis que les secondes sont inventées par Adler »³⁸. Mais celui-ci n'y voit aucune différence qualitative : pour lui, les paroles de l'avant-propos (dont il est à présent certain qu'il a oublié qu'elles furent écrites sous la dictée du Sauveur) sont, en tant que points de repère, à mettre sur le même plan que ses propres catégories dogmatiques. De plus, les « points de repère » en question n'ont été indispensables qu'à son « exaltation naissante » (expression qui, en elle-même, constitue une sorte d'aveu à propos de ce qui s'est réellement passé la nuit de décembre 1842)³⁹, et seulement pour qu'il puisse conserver le

35. *Ibid.*, p. 113.

36. *Ibid.*, p. 115.

37. *Ibid.*, p. 116.

38. *Ibid.*, p. 118.

39. *Ibid.*, p. 118.

« contenu chrétien ». On pourrait, à juste titre, se demander comment ce qui était à l'origine une « nouvelle doctrine reçue du Sauveur » est devenu tout à coup ce qui permet de « conserver une forme au contenu chrétien ». Adler confondrait-il maintenant deux choses différentes ? — À moins qu'il ne se soit pas rendu compte de cette étourderie, ce qui, pour Kierkegaard, serait une autre preuve de l'état de confusion où il se trouve⁴⁰. Finalement, Adler n'a rien apporté de nouveau, aucune doctrine nouvelle dont il aurait reçu la révélation, seulement des points dits de repère, indispensables à son exaltation naissante.⁴¹

Somme toute, pour Adler, les faits a) d'être appelé par une révélation et d'avoir reçu une doctrine du Sauveur, b) d'être sauvé de façon miraculeuse, c) d'avoir connu un moment d'exaltation sont presque identiques. Pourtant il ne s'agit pas, à l'intérieur de ces trois types de déclarations, de trois moments différents de sa vie, mais bien de ce moment décrit avec précision dans l'avant-propos des *Sermons* et présenté par la suite sous divers aspects. « Mais n'importe quel dialecticien, dit Kierkegaard, voit le dilemme : ou bien la réponse d'Adler est un non-sens, ou bien il lui faut révoquer solennellement sa première déclaration »⁴². Or non seulement sa première déclaration est un non-sens, mais en plus Adler ne désavoue rien. Sans doute, « il est peut-être excusable du fait qu'il ne remarque réellement rien lui-même : dans cette mesure les motifs de l'excuse et de l'accusation portées contre lui sont identiques et imputables à la confusion où il se trouve »⁴³. De cette manière, personne n'aura conclu « directement » à l'égarement d'Adler ; seul Adler aura contribué à s'accuser lui-même, « indirectement », en altérant à plusieurs reprises sa propre position fondamentale.

d) Non content d'avoir examiné si scrupuleusement les documents relatifs à la suspension et à la déposition du Magister Adler et d'en avoir tiré d'aussi évidentes conclusions, Kierkegaard s'est également attardé à l'analyse de ses quatre derniers

40. *Ibid.*, p. 119.

41. *Ibid.*, p. 120.

42. *Ibid.*, p. 121.

43. *Ibid.*, p. 121.

écrits⁴⁴. Dans les versions 2 et 3 du *Livre sur Adler*, on peut lire un texte d'introduction à l'étude de ces quatre ouvrages intitulé « Méthode suivie »⁴⁵. Le texte, qui présente à nouveau le cas Adler, interroge, au fond, la raison d'être de ces quatre écrits, en posant le problème de leur nécessité dans les limites de la même méthode : nous venons de voir qu'Adler ne se comprend pas lui-même, qu'il n'est pas en accord avec lui-même, qu'il n'a pas une conception cohérente et quantitativement immuable de ce qu'est une révélation et qu'il ne s'en tient pas davantage avec une fermeté inébranlable à son assertion. Or Adler veut à présent être un auteur ; et nous sommes en droit d'exiger de lui qu'il nous donne d'abord une preuve manifeste qu'il s'est enfin rendu sérieusement compte de ce qu'il faut entendre par « révélation » au sens chrétien, et ensuite qu'il nous dise s'il se comprend maintenant dans son allégation initiale, quitte à la révoquer, ou à la réaffirmer solennellement pour pouvoir aller de l'avant, revêtu de ce caractère⁴⁶.

Pourtant Adler, dans ses quatre derniers écrits, ne semble pas vouloir montrer qu'il est parvenu à se faire une conception cohérente de ce qu'il faut entendre par « révélation », pas plus qu'il ne veut révoquer sa position fondamentale. Comme on va le voir, si « Adler semble maintenant vouloir faire des progrès et devenir — ou se contenter d'être — un génie », par contre, « sa confusion fondamentale tient à ce qu'il fait néanmoins comme si de rien n'était et se croit en plein accord avec sa première déclaration (selon laquelle il était l'homme appelé par une révélation et à qui une doctrine était confiée) »⁴⁷. N'est-il pas étrange, aussi, qu'Adler ait jugé nécessaire de publier quatre livres d'un coup, comme s'il était pressé de se faire reconnaître ou comme s'il avait voulu faire bonne impression ? S'il fallait donner la caractéristique principale de ces quatre ouvrages, il faudrait rappeler ce vers d'Horace que Kierkegaard tire des *Odes* (I, 22, 10) :

44. *Ibid.*, p. 125. Il s'agit des quatre ouvrages publiés d'un coup par Adler en 1846 : *Études et exemples, Essai pour un bref exposé systématique du christianisme considéré au point de vue logique, Études théologiques, Quelques poèmes*. Nous n'entrerons pas toutefois dans le détail de cette analyse, nous contentant de relever les remarques essentielles à l'établissement des preuves de la confusion d'Adler.

45. *Ibid.*, p. 125, renvoi no 247.

46. *Ibid.*, p. 125, renvoi no 247.

47. *Ibid.*, p. 125.

« Pendant que je chante ma Lalagé et que, insouciant, je vais à l'aventure plus loin que d'habitude »⁴⁸, dans lequel on reconnaît l'attitude d'un Adler insouciant, affirmant à travers tous ses écrits plus qu'il n'est ou ne peut comprendre. La Lalagé en question est représentative de la doctrine qui aurait été supposément transmise à Adler et dont il ferait maintenant l'exégèse dans ces livres, en la copiant le plus souvent, tout en ayant complètement oublié que cette doctrine lui a été communiquée par une révélation⁴⁹. Oublier sa révélation par inadvertance, comme on oublie son chapeau ou comme les gens distraits peuvent oublier leur tête, n'est-ce pas pour le moins étrange ? Puis se mettre à bavarder, sans s'engager à fond, en cherchant, en trouvant et en ne trouvant pas ; vraiment cet homme ne peut avoir été appelé par une révélation⁵⁰. Et pour Kierkegaard, en effet, si ces quatre derniers ouvrages ne contiennent plus « aucune allusion ni au fait de révélation ni à une révélation suivie ou à tel ou tel passage écrit sous l'impulsion directe de l'Esprit »⁵¹ et qu'ils « insistent, en revanche, et presque à vous en dégoûter, sur le génie »⁵², c'est que le Magister Adler, maintenant retiré dans son île de Bornholm, a l'esprit totalement dérangé. Car « débiter par une révélation pour conclure que, tout compte fait, l'on se qualifie par là de génie, comme on dit, vraiment, c'est le comble de l'étourderie et de la confusion »⁵³ !

Si donc, en guise de conclusion à cette longue introduction, il faut enfin résumer l'analyse de tous ces types de déclarations du Magister Adler, il convient de remarquer avant tout avec quelle efficacité cette application dialectique de la méthode indirecte nous a procuré ces quelques preuves de sa confusion. Adler seulement a contribué à accuser Adler en altérant, à trois reprises au moins, sa position fondamentale. L'étude des documents concernant sa suspension et sa déposition et celle de ses quatre derniers écrits a démontré, en effet, qu'Adler ne faisait aucune

48. Kierkegaard donnait ce vers en latin : « Dum meam canto Lalagen et ultra terminum vagor curis expeditis ». La traduction est donnée à la p. 130, renvoi 264.

49. *Ibid.*, p. 131.

50. *Ibid.*, p. 131.

51. *Ibid.*, p. 132.

52. *Ibid.*, p. 133. Kierkegaard a souligné à maints endroits de l'exemplaire *Études et exemples* qu'il possédait les passages où le mot « génie » apparaissait à tout instant.

53. *Ibid.*, p. 134.

distinction qualitative essentielle entre les faits a) d'être appelé par une révélation et d'avoir reçu une doctrine « directement » du Sauveur, b) d'être sauvé de façon miraculeuse, c) d'avoir connu un simple moment d'exaltation, et d) d'être finalement une sorte de génie commentant d'une manière à peine exégétique le texte d'une doctrine qui lui aurait été révélée. Ainsi quiconque aura le moins le sens du christianisme comprendra que les preuves de la confusion d'Adler sont dorénavant bien établies et qu'on peut affirmer à bon droit maintenant, en réponse à notre question de départ, que Dieu n'a jamais parlé à Adler, ni a fortiori ne lui a confié l'enseignement d'une doctrine nouvelle. Ces preuves de confusion sont même multipliées si l'on remarque qu'Adler a continué de croire jusqu'à la fin ce qu'il disait, ne révoquant rien de ses premières déclarations, se croyant conséquent sur toute la ligne . . . On serait alors porté à se demander comment il a pu sombrer si profondément dans une telle étourderie, — c'est ce que nous allons tenter de voir à l'instant, en faisant une analyse plus approfondie des causes qui expliquent cette confusion.

D'ores et déjà l'on peut dire que la confusion d'Adler trouve son explication dans trois principales « causes » ou « raisons », qu'on peut énumérer dans cet ordre : 1) un choc émotif (ayant provoqué une confusion du subjectif et de l'objectif au plan psychologique), 2) un manque certain de formation conceptuelle chrétienne (ayant provoqué une confusion entre les concepts d'« apôtre » et de « génie », de « révélation » et d'« exaltation »), 3) une mauvaise influence de la philosophie hégélienne (ayant provoqué une confusion du subjectif et de l'objectif au plan philosophique). Il faut dire de suite que Kierkegaard traite ces causes d'une manière un peu différente, parfois les entremêlant, d'autres fois les prenant plutôt une à une. Pour nous, la difficulté a surtout consisté à les présenter à la suite, de façon ordonnée et systématique, tout en respectant la méthode d'application de la dialectique. Si sans doute cette façon de faire ne peut redonner dans toute sa richesse le développement original, elle a du moins l'avantage de satisfaire à un désir tout naturel de cohérence en livrant en trois chapitres la simplicité d'une triple explication.

1. PREMIÈRE CAUSE : CONFUSION PRODUITE À LA SUITE D'UN
CHOC ÉMOTIF — OU — CONFUSION DU SUBJECTIF ET DE
L'OBJECTIF AU PLAN PSYCHOLOGIQUE

Le chapitre IV du *Livre sur Adler* s'ouvre sur un long exposé qui a pour but d'établir les principales raisons permettant de motiver sur le plan psychologique ce que Kierkegaard appelle la « catastrophe », c'est-à-dire le bouleversement et la confusion survenus dans la vie du Magister Adler⁵⁴. À l'intérieur de cet exposé, Kierkegaard explique notamment que la confusion d'Adler s'est produite à la suite d'un simple « choc émotif »⁵⁵ se référant à une notion aussi abstraite que : « être saisi par quelque chose de plus élevé, d'éternel, par une idée »⁵⁶. Et, certes, il est vrai que toute religiosité relève jusqu'à un certain point d'un bouleversement intérieur de cette nature, d'une pression qualitative exercée sur le ressort de la subjectivité⁵⁷. C'est pourquoi l'on peut dire que le mérite essentiel du Magister Adler, lequel à la différence de ses contemporains est totalement possédé par la religiosité au point qu'il se trouve, selon l'expression si chère à Kierkegaard, à « 70,000 brasses de fond »⁵⁸, tient effectivement dans le fait d'être saisi par une émotion religieuse de ce genre. Mais parce que l'intériorité du Magister relève dans ce cas du « domaine propre de l'homme », de « l'homme pur et simple »⁵⁹, il faut entendre ce bouleversement au sens d'« un choc qui ne fait pas de lui un autre homme, mais le réveille seulement et le fait revenir à lui-même »⁶⁰. À cet égard, l'émotion religieuse qui le saisit et les déterminations conceptuelles qu'il utilise pour parler de ce choc sont exclusivement humaines. Ainsi que Kierkegaard le fait remarquer, « l'on ne devient pas chrétien parce que l'on éprouve une émotion religieuse devant ce qui nous dépasse, et toute manifestation de ce genre n'est pas forcément chrétienne »⁶¹. Une émotion proprement chrétienne est en effet toujours contrôlée par des déter-

54. *Ibid.*, p. 175.

55. *Ibid.*, p. 198.

56. *Ibid.*, p. 198.

57. *Ibid.*, p. 189.

58. *Ibid.*, p. 192.

59. *Ibid.*, p. 198.

60. *Ibid.*, p. 199.

61. *Ibid.*, p. 198.

minations conceptuelles chrétiennes relevant de la sphère de la transcendance, tandis qu'une émotion tout court, une émotion au sens universel, qui naît d'un simple saisissement devant ce qui dépasse, donne plutôt cours à des déterminations païennes relevant de la sphère de l'immanence⁶². Pour s'exprimer en véritable chrétien, dit Kierkegaard, il faut, outre le langage du cœur, c'est-à-dire outre les déterminations conceptuelles nées de l'émotion simplement humaine, posséder aussi une connaissance pratique des déterminations conceptuelles chrétiennes⁶³. Or la confusion d'Adler tient à ce que, n'ayant aucune connaissance stricte du langage conceptuel chrétien et se trouvant littéralement emporté par l'« impetus » (l'élan) de son émotion⁶⁴, il a voulu exprimer coûte que coûte son état de choc. N'ayant alors aucun critère qualitatif auquel se référer pour savoir si son émotion est bien un réveil religieux chrétien, Adler, en tentant d'extérioriser son émotion, a sombré dans la confusion⁶⁵. En conséquence, la catastrophe tient à ce qu'Adler, manquant de formation conceptuelle chrétienne et tout emporté par l'impetus de son émotion, se met à confondre le subjectif et l'objectif, c'est-à-dire à prendre le changement subjectif survenu en lui pour un événement extérieur ou « le fait d'avoir eu les yeux dessillés pour une révélation »⁶⁶. Aussi identifie-t-il son « réveil religieux », ou si l'on veut « le fait d'être sauvé de façon miraculeuse » au fait de recevoir réellement une doctrine. Ce que madame Viallaneix exprime en d'autres mots : « Il confond, au mépris de leur radicale différence qualitative, ce qui vient de Dieu et ce qui appartient à l'homme. Il mélange, plus précisément, la Vérité révélée avec ses propres expériences »⁶⁷. Adler est alors sujet à une exaltation sans frein ; il finit par se croire vraiment apôtre.

62. *Ibid.*, p. 199. Kierkegaard définit l'immanence comme la sphère qualitative des relations des hommes entre eux en tant qu'hommes, dans laquelle tout acte humain ou naturel s'efface radicalement dans l'essentielle égalité de l'éternité. La transcendance est, quant à elle, une sphère qualitative à part, contenant tout ce qui vient objectivement de Dieu, avec lequel aucune égalité n'est pensable. Voir p. 136 et sv.

63. *Ibid.*, p. 199.

64. *Ibid.*, p. 208.

65. *Ibid.*, p. 201.

66. *Ibid.*, p. 202.

67. Viallaneix, Nelly. « Kierkegaard, prophète de la modernité ». Article paru dans le *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français*, tome cxxvii, juillet-août-septembre 1981, Paris, p. 371.

Dès lors, la catastrophe psychologique du Magister Adler trouve son explication. Sa confusion prend son origine dans un choc, une sorte de secousse qui a provoqué chez lui un changement subjectif, à savoir une émotion religieuse relevant de l'humain (immanente), qu'il a prise pour un événement objectif relevant de Dieu (transcendant), parce qu'il n'avait pas une connaissance suffisante du langage conceptuel chrétien et qu'en dehors de ce cadre il s'est trouvé ballotté par ses sentiments.

2. DEUXIÈME CAUSE : CONFUSION PRODUITE PAR UN MANQUE DE FORMATION CONCEPTUELLE CHRÉTIENNE

Psychologiquement parlant, Adler aurait donc confondu un événement subjectif avec un événement objectif, une simple émotion avec une véritable révélation. Ainsi que nous l'avons déjà souligné, cette confusion s'explique pour une bonne part par un manque de formation conceptuelle chrétienne. Pour parvenir à cette conclusion, Kierkegaard a été contraint d'établir un critère permettant de distinguer la Révélation chrétienne des propos d'un illuminé. Ce sont les Écritures qui lui ont donc fourni le paradigme auquel il a pu comparer l'exaltation du Magister Adler : fondé sur l'activité du Christ et sur l'autorité des apôtres⁶⁸, ce savoir conceptuel chrétien a permis à Kierkegaard de montrer qu'Adler n'était qu'un « faux Extraordinaire », ignorant de ce qu'est une réelle « autorité divine », et par conséquent incapable de faire la différence entre le comportement d'un « génie » et celui d'un « apôtre ». C'est en tout cas l'une des principales conclusions auxquelles il parvient dans *Le livre sur Adler* où il analyse en profondeur plusieurs concepts dogmatiques, tels les concepts d'« autorité divine » et de « révé-

68. *Papirer I A 27*, dans *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, édition de H. V. Hong, vol. 1, A-E, p. 168, no 412. Notre traduction : « Il me semble que la dogmatique chrétienne doit ressortir de l'activité du Christ, et a fortiori parce que le Christ n'a établi aucune doctrine ; il a agi. Il n'a pas enseigné qu'il y avait une rédemption des hommes, mais il sauvait les hommes. De l'enseignement de Mohammed a surgi une dogmatique musulmane (sit venia Verbo) mais c'est de l'activité du Christ qu'a surgi la dogmatique chrétienne. La nature du Christ fut donnée à travers son activité comme Christ (ce qui, en fait, était le principal de la chose). La relation du Christ à Dieu, à l'homme, à la nature, et la situation humaine furent qualifiées par son activité. Tout le reste doit être considéré seulement comme un préambule. 5 novembre 1834 ».

lation »⁶⁹, et qu'il s'est confirmée à lui-même à la suite de la rédaction, en 1847, d'un article important *Sur la différence entre un génie et un apôtre*, qu'il fit paraître, en 1849, dans ses *Deux petits traités éthico-religieux*.

Si, dans ses quatre derniers écrits, Adler semble se contenter d'être un « génie », sa confusion fondamentale tient toujours à ce qu'il croit être en accord avec son premier type de déclarations selon lequel il aurait bel et bien reçu une révélation qui ferait de lui un « apôtre ». Aussi Kierkegaard consacre-t-il plusieurs pages à l'éclaircissement de ces deux déterminations conceptuelles. *Le livre sur Adler* nous apprend que a) le génie et l'apôtre se distinguent qualitativement en ce sens qu'ils appartiennent chacun à une sphère qualitative. La détermination « génie » relève de la sphère de l'immanence tandis que la détermination « apôtre » relève de la sphère de la transcendance⁷⁰. « Tout acte de penser s'exerce dans l'immanence ; en revanche, le paradoxe et la foi constituent une sphère qualitative à part »⁷¹. Tout acte de penser s'exerce dans l'immanence parce qu'il a cours dans « les relations des hommes entre eux en tant qu'hommes » et « dans l'essentielle égalité de l'éternité »⁷². En ce sens le génie relève de l'immanence parce que la nouveauté qu'il apporte, toute différente qu'elle puisse paraître à son époque, finit un jour ou l'autre par être assimilée à l'espèce, le condamnant en définitive à disparaître. Par conséquent même la « différence » du génie s'évanouit devant l'essence de la pensée éternelle. De plus, le « génie, comme le mot l'indique (*ingenium*, de naissance ; primitivité, *primus* ; originalité, *origo* ; spontanéité, etc.) est l'immédiateté, une donnée naturelle ; il est inné ». Le génie possède naturellement toutes ses rares facultés même s'il ne se tourne pas vers Dieu. Il en va tout autrement de l'apôtre

69. "In his first Preface Kierkegaard says he uses the Adler case" to defend dogmatic concepts", and in the second Preface he claims that from the book one will "get clarity about certain dogmatic concepts and an ability to use them". Remarque de Stankey Cavell dans son article "Kierkegaard's On Authority and Revelation" in *Kierkegaard : A Collection of Critical Essays*, edited by Josiah Thompson. Garden City, New York, Anchor Books, Doubleday & Company inc., 1972 (Modern Studies in Philosophy), p. 377. La première préface est donnée dans *Papirer VIII*² B 270, p. 309 ; la deuxième dans *Papirer VIII*² B 27, p. 75.

70. *Livre sur Adler*, O.C., XII, p. 136.

71. *Ibid.*, p. 137. Le paradoxe religieux appartient à la sphère transcendante parce qu'il repose sur la différence qualitative essentielle et éternelle qui distingue Dieu de l'homme.

72. *Ibid.*, cette citation et les suivantes sont tirées de la p. 137.

qui, lui, relève de la transcendance. « Le mot lui-même marque la différence ; on ne naît pas apôtre ». Il n'est nullement question ici d'une donnée naturelle ou d'une égalité partagée avec les hommes. La différence qualitative essentielle, c'est que « l'apôtre est un homme appelé par Dieu et qui reçoit de lui une mission à remplir ». Sa vocation « est un fait-paradoxe qui, à la fin comme au début de sa vie demeure tel en dehors de son identité avec lui-même ». Cette vocation ne fait pas de lui un génie, elle ne lui donne pas un cerveau d'élite, ne lui obtient pas un degré supérieur, par exemple, d'imagination ou de perspicacité ; l'apôtre, au contraire, reste ce qu'il est, quoique ce fait-paradoxe fasse de lui un homme à jamais différent des autres hommes, un envoyé de Dieu chargé d'aller dans le monde proclamer la parole en dépit de tous les obstacles⁷³.

Mais il est un autre point sur lequel Kierkegaard insiste particulièrement : « — b) Un génie est ce qu'il est par lui-même, c'est-à-dire par ce qu'il est en lui-même ; un apôtre est ce qu'il est par son autorité divine »⁷⁴. La doctrine apportée par le génie sera donc évaluée strictement au point de vue esthétique ou philosophique selon les règles qui ont cours dans la sphère immanente et en regard des qualités que l'homme possède en lui-même. Mais pour l'apôtre, c'est exactement l'inverse ; parce qu'il part en son argumentation du fait de la révélation et de l'autorité divine dont il est investi, je dois absolument m'incliner devant lui et me garder d'interroger la valeur esthétique ou philosophique de sa prédication⁷⁵. « Je ne dois pas écouter Paul parce qu'il est un grand, un incomparable esprit, mais je dois

73. *Ibid.*, p. 138. On peut lire sur la même page : « Ce fait-paradoxe rend à jamais l'apôtre par là même différent de tous les autres hommes. Le nouveau qu'il peut avoir à annoncer est essentiellement de l'ordre du paradoxe, et nulle immanence ne peut l'assimiler. L'apôtre ne se comporte pas comme l'homme exceptionnellement doué qui devance son temps ; il a peut-être été ce que nous appelons un simple, mais, par un fait-paradoxe, il a été appelé à annoncer son message. Et même si la raison croyait pouvoir s'assimiler la doctrine, la manière dont celle-ci est entrée dans le monde lui échappe ; car, en son essence, le paradoxe est précisément la protestation élevée contre l'immanence ; mais la manière dont la doctrine est entrée dans le monde est le facteur qualitatif décisif, et l'on ne saurait l'omettre que par fraude ou irréflexion ». Et dans son article *Sur la différence entre un génie et un apôtre*, il écrit : que l'apôtre est un « homme appelé par une révélation pour aller dans le monde proclamer la parole, agir et souffrir, pour consumer sa vie dans une incessante activité comme envoyé du Seigneur », *O.C.*, XVI, p. 160.

74. *Livre sur Adler*, *O.C.*, XII, p. 136.

75. *Ibid.*, cette citation et les suivantes sont tirées de la p. 138.

m'incliner devant lui parce qu'il est revêtu de l'autorité divine ; et, que je le fasse ou non, il garde en tout cas la responsabilité de produire cette impression d'autorité ». En ce sens, « l'autorité divine est le facteur qualitatif décisif » ; elle fonde la différence qualitative essentielle entre l'apôtre et le génie.

Mais il y a tout de même une complication : à quoi reconnaît-on cette autorité ? Dans l'ordre immanent, au moins, un sceau peut garantir qu'il s'agit effectivement de l'autorité royale, et c'est la forme et le fond du discours qui témoignent de la même façon de l'autorité du poète et du penseur ; — mais pour Dieu, qu'est-ce qui rend compte de son autorité ? Certes, répond Kierkegaard, « un roi appartient à ce monde sensible ; on peut s'en convaincre par les sens, et s'il le faut, il peut aussi à l'occasion le prouver. Mais Dieu ne se manifeste pas de la même manière, (. . .) il ne peut pas se mettre au service des hommes en leur apportant la certitude matérielle qu'un apôtre est un apôtre — ce serait un non-sens »⁷⁶ ; il ne peut pas nantir son envoyé de secours visibles à la manière d'un roi qui donne à son ambassadeur une escorte et un sceau que tous connaissent. Et même un miracle, si l'apôtre en a le don, ne peut procurer la certitude sensible de son autorité, puisque le miracle est un objet de foi. Et comme il y a « un non-sens à recevoir la certitude sensible de l'être de Dieu, qui est Esprit », il y a aussi « un non-sens à recevoir la certitude sensible qu'un apôtre est un apôtre ». Aussi bien l'envoyé de Dieu et sa doctrine doivent-ils être acceptés, comme on dit, en quelque sorte a priori, parce que leur autorité relève d'une sphère qualitative à part, sans rapport au jeu de la pensée »⁷⁷. C'est pourquoi l'apôtre est jus-

76. *Ibid.*, cette citation et les suivantes . . . p. 140.

77. Dans son *Journal* (extraits, 1846-1849), Kierkegaard distingue encore les deux sortes d'autorité en ces termes : « L'autorité n'est ni d'être roi, ni d'être empereur, général, d'avoir la force des armes, d'être évêque ou encore agent de police (en marge : il s'agit ici du concept d'autorité dans l'immanence, et non pas dans le paradoxe) ; mais c'est, dans une ferme et constante résolution de vouloir sacrifier tout, même sa vie pour une cause, de plaider une cause tout en étant pleinement d'accord avec soi-même qu'on a besoin de rien, qu'on ne craint rien. Cette intransigeance de l'infinitude, voilà l'autorité (et en marge : C'est pourquoi celui qui a l'autorité s'adresse toujours à la conscience, non à l'intelligence, à la perspicacité, à la profondeur, bref, à l'homme et non au professeur). La véritable autorité, c'est quand votre cause est la vérité. Si les propos des Pharisiens étaient sans autorité, quoique leur enseignement fût bien celui des maîtres autorisés, c'est que leurs propos comme leur vie étaient dans les griffes temporelles de trente-six égards à ménager ». *Journal*, tome II, traduction de Knud Ferlov et Jean-J. Gateau. Paris, Librairie Gallimard, NRF, 1954, p. 171. VIII A 416.

tement investi de l'autorité divine, pour tenir la doctrine à distance des impertinences et empêcher de la sorte qu'en raisonnant sur la forme et le fond de ses prédications les hommes ne le rabaisserent au statut de simple candidat porteur d'une doctrine nouvelle⁷⁸. L'autorité divine doit, en effet, être acceptée toute d'un bloc, précisément parce qu'elle est divine. C'est un fait éminemment compréhensible, dès qu'on a saisi que même l'intelligence la plus complète de la doctrine ne fait pas qu'on possède cette autorité⁷⁹.

Comme on le voit, toutes ces considérations autour du concept d'autorité viennent de ce qu'il s'agit de ne pas confondre deux autorités très différentes, appartenant chacune à une sphère qualitative spécifique. « Dans la sphère de l'immanence, poursuit Kierkegaard, l'autorité ne se prête en aucune façon au jeu de la pensée, ou elle ne s'y prête qu'à titre transitoire »⁸⁰. En matière politique, civique ou sociale, par exemple, l'autorité invoquée ne représente en effet « qu'un moment transitoire appelé à disparaître soit à la longue dans le temps, soit avec la temporalité et la vie terrestre constituant elle-même un moment transitoire qui s'évanouit avec toutes les différences qu'il comporte »⁸¹. En outre, nous avons vu qu'au fond de tout rapport des hommes entre eux en tant qu'hommes, il n'y a de différence concevable (du type de celle que représente à titre transitoire l'autorité d'un génie) qu'au sein de l'immanence ou de l'essentielle égalité des hommes entre eux. Autrement dit, la différence — ou l'autorité dans l'immanence, disparaît aussitôt qu'on la pense sous l'angle de l'éternité. Ainsi, « comme sujet, je dois honorer le roi et lui obéir de toute mon âme, mais il m'est permis de trouver mon édification religieuse dans la pensée que je suis en mon essence citoyen des cieux, et que, si j'y rencontre un jour feu le roi, je ne serai pas tenu envers lui à l'obéissance du sujet ». Par conséquent, si l'on parle de l'autorité dans la sphère de la transcendance, c'est-à-dire au point de vue apostolique, alors entre en jeu dans les rapports de Dieu aux hommes une différence qualitative essentielle qui marque

78. *Ibid.*, p. 140.

79. *Ibid.*, p. 140.

80. *Ibid.*, p. 141.

81. *Ibid.*, cette citation et les suivantes . . . p. 142.

une éternelle inégalité. C'est parce que cette différence est impossible à penser en termes d'égalité avec Dieu qu'elle est essentiellement paradoxale et qu'elle confère à l'apôtre cette qualité spécifique qui fait qu'il ne peut plus entrer dans le cadre des relations des hommes entre eux en tant qu'hommes, au point où son autorité, parce qu'elle est d'essence éternelle, prédomine sur toute autorité transitoire.

Mais, en tout ceci, l'apôtre peut-il trouver le moyen de montrer qu'il est essentiellement qualifié par Dieu pour jouer son rôle ? Autrement dit, comment, maintenant, peut-il prouver qu'il a autorité⁸² ? — Compte tenu du paradoxe religieux, « il n'a pas d'autre preuve que son affirmation. Et il faut qu'il en soit ainsi ; sinon le croyant serait avec lui en relation directe, et non dans le rapport du paradoxe ». C'est parce qu'il est ce qu'il est par l'hétérogénéité qu'il tient de ce paradoxe que l'apôtre doit garder l'autorité divine dont il est investi absolument inchangée. Du moins peut-on le reconnaître, en toute dernière analyse, à sa volonté de tout souffrir pour sa mission. Aussi l'obéissance inconditionnelle de l'apôtre à la volonté divine est-elle la forme de son autorité. Car si, d'une part, l'apôtre use de son autorité et se réclame de Dieu, cette autorité, d'autre part, doit reposer en même temps sur son obéissance inconditionnelle.

Néanmoins cette obéissance inconditionnelle n'est pas le seul signe auquel on reconnaît l'apôtre véritable. À la différence du génie, qui n'a qu'une « téléologie immanente », l'apôtre, lui, a une « téléologie absolue ». Au premier, la doctrine est donnée pour lui-même, comme pour être soumise à son examen, mais au second, elle est donnée exclusivement pour qu'il puisse enrichir les autres⁸³. Et c'est ce qui différencie encore l'apôtre du génie, puisque le génie « vit en lui-même », « ne se pose pas dans un rapport téléologique vis-à-vis du monde et des autres », et qu'« aucune de ses œuvres n'a son telos (sa fin) au-dehors »⁸⁴, étant donné qu'« il n'écrit pas afin de, afin d'éclairer les hommes, afin de les aider sur la bonne voie »⁸⁵, mais seulement pour se rapporter à lui-même.

82. *Ibid.*, cette citation et les suivantes . . . p. 147.

83. *Deux petits traités éthico-religieux*, O.C., XVI, p. 160.

84. *Ibid.*, p. 161.

85. *Ibid.*, p. 162.

De plus, et parce que la Providence ne peut ignorer les attributs qui sont propres à son époque, l'apôtre véritable doit posséder la réflexion à un degré éminent⁸⁶, premièrement, parce qu'il doit avoir la profondeur d'esprit suffisante pour « réaliser à fond, existentiellement, une idée en relation immédiate avec Dieu »⁸⁷, et, secondement, parce qu'il doit « disposer de toute sa prudence réfléchie au moment où il s'introduit, lui et sa révélation, dans la continuité du temps »⁸⁸. À ces deux lieux de réflexion correspond, au point de vue éthico-religieux, une double responsabilité. La première, tout intérieure, le concerne personnellement, à cause de sa divine obligation et de la terrible responsabilité qui lui incombe à chaque pas : aussi l'apôtre véritable doit-il encore se demander constamment s'il fait bien ce qui lui a été demandé et si c'est bien la voix de Dieu qu'il a entendue⁸⁹. Cette incertitude, qui suscite en lui la crainte et le tremblement, exerce sur sa conscience une pression telle, qu'elle le maintient, en dépit de ses qualités immanentes, dans la plus totale humilité. Mais, paradoxalement, et parce que le véritable apôtre a aussi son assise extérieure dans son rapport absolu avec Dieu, il doit être, devant ce dernier et dans son rapport non équivoque avec les autres hommes, sûr qu'il se comprend lui-même, dans le fait que cet événement extraordinaire lui est personnellement arrivé, et certain du contenu de sa révélation⁹⁰. Quant à la seconde responsabilité, elle est, précisément en raison du salut suprême qu'il représente, tout extérieure, relative aux autres hommes en général et en particulier à l'ordre établi⁹¹. Dans l'exercice de sa téléologie absolue, l'apôtre véritable est tenu d'user pleinement de son autorité, parce qu'il est, expressément, appelé à se prévaloir d'elle, même s'il apporte avec lui le « scandale » qui le rend odieux à l'ordre établi. Si donc il n'a nul besoin de l'approbation de la majorité, c'est qu'il lui importe peu de triompher « aujourd'hui, demain ou dans mille ans, car il a déjà triomphé ; son rapport avec Dieu est sa vic-

86. *Livre sur Adler*, O.C., XII, p. 54.

87. *Ibid.*, p. 57.

88. *Ibid.*, p. 54.

89. *Ibid.*, p. 54.

90. *Ibid.*, p. 51 et Annexes IV, p. 247.

91. *Ibid.*, Annexes IV, p. 247.

toire »⁹² ; il ne vit plus désormais au plan des rapports des hommes entre eux en tant qu'hommes, leur souci du triomphe lui sera pour toujours étranger. Au reste, l'acte le plus lourd de signification que le véritable apôtre puisse commettre en vertu de sa responsabilité sociale, c'est encore de ne plus se soumettre à l'autorité de l'ordre établi, de ne plus la reproduire en lui-même, et d'adopter, à l'encontre de cet ordre, une attitude réformatrice⁹³.

En ce cas, et pour en revenir finalement à Adler lui-même, on comprend immédiatement que toutes ces explications autour des concepts d'« apôtre », de « révélation » et d'« autorité » ne font que desservir sa cause, car il suffit de le comparer à un véritable apôtre pour faire la découverte du manque de rapport. En premier lieu, et de toute évidence, le Magister Adler n'a aucune connaissance de ce qu'est le concept d'autorité divine qui fonde la différence qualitative essentielle et éternelle permettant de distinguer l'apôtre du génie. De là qu'il ne peut faire état de quoi que ce soit qui, au point de vue chrétien, légitimerait sa condition d'apôtre. Quand, en effet, un homme est investi de l'autorité divine et qu'il se trouve dans la situation introduite par le paradoxe religieux, c'est afin de tenir la doctrine à l'écart des impertinences et de garder au contenu de son affirmation une allure inchangée. Mais il est impossible de penser avoir affaire à la prophétie homogène d'un élu lorsqu'on se trouve en face d'un discours aussi incohérent que celui qui altère à trois reprises au moins sa position initiale. Cette « étourderie dialectique » montre en tout cas qu'Adler, contrairement à un véritable apôtre, ne possède point un degré très éminent de réflexion ; un véritable apôtre n'aurait jamais pris un « simple réveil religieux » ou une « exaltation subjective » pour une grâce exceptionnelle. En plus, dans ses quatre derniers écrits, Adler prétend être un génie, donc dit avoir des qualités naturelles que l'apostolat, nous l'avons vu, ne procure pas. Ensuite l'attitude d'Adler devant la commission d'enquête ne laisse planer aucun doute quant à son statut authentique. Un véritable apôtre n'aurait seulement pas accepté de se soumettre à un tel examen, à cause

92. *Ibid.*, p. 51.

93. *Ibid.*, p. 40.

du paradoxe religieux où il se trouve qui l'empêche d'être en relations directes avec les autres hommes et de traiter avec eux sur un plan d'égalité, d'autant plus que la différence éternelle à laquelle il est tenu prédomine sur toute autorité transitoire. En outre ses concessions montrent qu'il n'est pas prêt à tout supporter au nom de Dieu et qu'il ne consume pas sa vie au service de celui-ci. Et de quelle obéissance inconditionnelle, signe d'autorité apostolique, peut-on bien parler, quand un homme oublie jusqu'à sa révélation ? Et sans révélation, quelle position téléologique absolue peut encore être la sienne ? Ses quatre derniers ouvrages, dans lesquels il s'écoute parler, évoquant ici et là son « génie », restent « sans nul telos pour personne, comme un poète s'intéresse aussi peu au lecteur qu'un rossignol à celui qui l'écoute »⁹⁴. Du reste, s'il s'agit uniquement d'un « réveil religieux », comme il l'a déjà prétendu, pourquoi adopter alors une position téléologique absolue ? « Le réveil religieux ne comporte pas la même exigence ; touché par lui de façon surnaturelle l'on n'est pas tenu de l'annoncer aux autres »⁹⁵.

Enfin, si l'on examine la chose sous l'angle de la responsabilité éthique intérieure, Adler ne supporte pas davantage la comparaison. La confusion à laquelle il s'abandonne ne permet guère de penser qu'il réalise à fond, existentiellement, son dit apostolat, pas plus qu'il ne se rend compte de l'immensité de la responsabilité qu'il a revendiquée. Lorsqu'il écrit, il va, sans le moindre scrupule, insouciant et génial, chantant sa *Lalagé* ; rien ne le maintient dans l'humilité, dans la crainte ou dans le tremblement. Sans doute une fois la crainte l'a-t-elle saisi, lors de son interrogatoire, mais c'était alors plus la crainte des autorités que des foudres de Dieu. Encore là, on voit bien qu'il n'avait pas son assise dans un rapport direct avec l'Absolu, puisqu'il n'était pas sûr de lui, qu'il ne se comprenait pas lui-même et, finalement, qu'il ne croyait pas avoir reçu une révélation. De même, si l'on considère Adler sous l'angle de la responsabilité éthique extérieure, on est immédiatement frappé par la façon dont il s'introduit à l'ordre établi. Plutôt que de quitter son

94. *Livre sur Adler*, O.C., XII, Annexes 2, la version 2 du livre, p. 242.

95. *Ibid.*, Annexes 4, Autre rédaction du chapitre 1, p. 248.

poste, comme le ferait n'importe quel apôtre convaincu qu'il apporte un point de départ nouveau, le Magister Adler, chose étonnante, réclame que cet ordre le garde à son service ; ce qui est proprement une contradiction⁹⁶. Donc, il n'adopte pas l'attitude réformatrice de l'apôtre puisqu'il réclame qu'on le soumette à une enquête. Au fond, en essayant à la fois de se concilier les faveurs des autorités (parce qu'il demande à être soumis à une commission d'enquête) et de conserver son statut d'apôtre (en ne révoquant pas pour autant le fait de sa prétendue révélation), Adler voudrait en quelque sorte que l'ordre établi l'authentifie dans son rôle : ce qui est tout à fait de la folie. Un véritable apôtre se serait depuis longtemps rendu odieux à l'ordre établi en se prévalant de son autorité divine, il aurait partout semé le doute et le scandale, surtout parmi la foule, dont il n'aurait pas mendié, à la manière d'Adler, les approbations enthousiastes, et personne n'aurait joyeusement signé de pétition en sa faveur. Mais quel acte lourd de signification Adler a-t-il accompli pour acquérir sa compétence d'apôtre dans un tel « *discrimen* »⁹⁷ ? Aucun, à la vérité.

Aussi la conclusion est-elle, en définitive, assez facile à tirer : Adler n'a jamais été un « apôtre », il n'a jamais jeté de différence qualitative essentielle et éternelle dans ses rapports avec les autres hommes, pas plus qu'il n'a eu de « révélation » ou n'a été investi d'une quelconque « autorité divine ». Simplement son impetus émotif, joint à un manque de savoir conceptuel chrétien, a fait qu'il n'a eu « aucun respect convenable pour la détermination qualitative de ces concepts »⁹⁸ et qu'il s'est mis, « *bona fide* », à proférer des blasphèmes⁹⁹ en les confondant avec ceux qui qualifient plutôt le génie. En fait Adler est toujours demeuré dans la sphère immanente. Aussi le problème qui se pose alors n'est-il plus d'expliquer, au point de vue de la transcendance, si le génie peut supporter la comparaison avec l'apôtre, mais de savoir pour quelles raisons, au point de vue philosophique, donc immanent, un génie peut finir par se prendre pour un apôtre.

96. *Ibid.*, p. 32.

97. *Ibid.*, p. 32.

98. *Ibid.*, p. 173.

99. *Ibid.*, p. 173.

3. TROISIÈME CAUSE : CONFUSION PRODUITE PAR LA PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE — OU — CONFUSION DU SUBJECTIF ET DE L'OBJECTIF AU PLAN PHILOSOPHIQUE

Adler, au cours de sa vie, comme on l'a vu au tout début de notre exposé historique, s'est familiarisé avec la philosophie allemande, et en particulier avec le hégélianisme dont il n'a pas tardé à devenir un disciple convaincu. Or, parce qu'il a immédiatement compris que cette soi-disant révélation constituait un exemple parfait de confusion due à la philosophie hégélienne et que la situation du Magister était bien celle à laquelle conduisait inéluctablement cette philosophie dans ses implications théologiques, Kierkegaard a inclu, dans le plan de son ouvrage, toute une partie de chapitre consacrée à l'analyse d'Adler comme satire indirecte de l'hégélianisme¹⁰⁰.

Adler, c'est un fait, est resté lié à la philosophie hégélienne. Rappelons simplement que, juste avant d'avoir sa « révélation », il terminait d'écrire un cours sur la logique subjective de Hegel. En outre, le fait qu'il ait brûlé tous ces manuscrits hégéliens aussitôt après son extraordinaire expérience ne signifie nullement qu'il se soit débarrassé pour de bon de sa toute récente formation philosophique. Bien au contraire, puisque le sentiment qu'il a de caractériser très exactement et avec une précision toute philosophique sa propre transformation subjective par cette image de la « révélation » lui est directement inspiré par son instruction scientifique¹⁰¹. Car s'il y a confusion lorsqu'il qualifie de « révélation » son propre changement subjectif, c'est précisément parce que la philosophie hégélienne, à laquelle il demeure attaché, est impropre à contenir pour de vrai le concept qualitatif et paradoxal de révélation¹⁰². Pour Kierkegaard,

La philosophie de Hegel est proprement la philosophie de l'identité historicisante qui suit un processus universel en ce sens que l'individu particulier n'est pas à l'origine de tout développement, mais que l'humanité, en tant que subjectivité, comprend tous les moments de l'évolution dans l'identité immédiate du sujet-objet. Nulle part il n'y a de point de départ transcendant,

100. *Ibid.*, Chapitre IV : « Conception psychologique d'Adler en tant que phénomène et comme satire de la philosophie hégélienne . . . », p. 175.

101. *Ibid.*, p. 205.

102. *Ibid.*, p. 207.

immuable sur le plan qualitatif, tel qu'aux yeux de la conception inverse il s'incorpore au domaine global de la subjectivité (l'humanité). Tout point de départ nouveau devient dès l'instant suivant, un moment du processus et nous apparaît ainsi comme simple détermination de la subjectivité übergreifende (prépondérante), c'est-à-dire de l'humanité, de l'espèce humaine. Or le christianisme se pose comme point de départ transcendant, comme une révélation, en sorte que l'immanence est à jamais incapable de s'assimiler ce point de départ pour en faire un moment. (. . .) la philosophie hégélienne (. . .) invente la médiation et prive le concept de révélation de toute consistance. Elle ne nie pas la révélation, mais l'interprétation qu'elle en donne n'en laisse rien subsister ; elle explique tant et si bien le concept de révélation qu'à la fin ce dernier traduit le côté immédiat de la subjectivité, non pas individuelle, mais de celle propre à l'espèce humaine, à l'humanité. Et voici la méthode à flot, la philosophie de l'identité historicisante a remporté un triomphe absolu.¹⁰³

C'est donc parce que le hégélianisme ne peut s'assimiler de paradoxe qualitatif d'ordre transcendant, tel qu'on le trouve dans le christianisme, que l'explication qu'Adler donne de sa révélation et de sa rupture avec cette philosophie paraît si confuse.

L'on voit aisément que la confusion vient de l'imprécision du concept de révélation, appelé à définir tantôt la rupture d'avec la philosophie hégélienne d'identité et le processus immanent, tantôt, dès qu'on l'examine de plus près, la simple transformation subjective précisément définie par le concept hégélien : une révélation.¹⁰⁴

En outre, note Kierkegaard, « si l'on est formé, pour ne pas dire déformé, aux seuls principes de la dialectique hégélienne selon laquelle tout revient à peu près au même », on peut abolir complètement toute distinction qualitative entre les concepts ; à tel point qu'« un dialecticien de cette sorte, vivant fort à l'aise dans sa chimère, admet sans peine que les faits a) d'être appelé par une révélation et d'avoir reçu une doctrine, b) d'être sauvé de façon miraculeuse, c) d'avoir connu un moment d'exaltation sont à peu près identiques »¹⁰⁵. C'est pourquoi il est si facile à Adler de concevoir comme ne faisant qu'un seul moment ce que nous pourrions prendre pour trois moments différents de sa vie,

103. *Ibid.*, p. 205.

104. *Ibid.*, p. 205.

105. *Ibid.*, p. 115.

parce qu'il lui était aisé de « justifier ce qu'il avait pris pour une expérience révélatrice en y voyant un moment historique de l'Esprit du monde venu se focaliser pour un temps dans ses propres écrits »¹⁰⁶. En somme, Adler était hégélien, « non seulement dans sa manière de concevoir la Révélation comme la suite ininterrompue de moments historiques dont il aurait été l'un des représentants, mais aussi dans la dialectique de justification qui dut l'animer »¹⁰⁷. Dès lors, « avoir eu une révélation au cours de laquelle on a reçu une doctrine » ou « être sauvé de façon miraculeuse », ou « avoir connu un moment d'exaltation » revient exactement au même, dans la mesure où la dialectique hégélienne peut médiatiser le paradoxe et ramener celui-ci au plan immanent. C'est la raison pour laquelle, dupe lui-même de la philosophie dont il pense s'être débarrassé, Adler passe progressivement de la sphère transcendante à la sphère immanente et finit par se présenter à la fois comme « apôtre » et comme « génie ». Mais dans un système où « la méthode historicisante a remplacé l'idée de fondement par celle de genèse »¹⁰⁸, le risque est forcément plus grand de glisser d'une détermination conceptuelle à une autre, sans égards pour leurs différences qualitatives. Ainsi, il y a chez Adler une confusion très nette entre la sphère éthico-philosophique ou métaphysique de l'immanence et la sphère éthico-religieuse de la transcendance. Compte tenu de ses explications dénuées de sens chrétien, et parce que le hégélianisme abolit littéralement toute distinction qualitative éternelle, on comprend qu'Adler a réduit son expérience religieuse à la sphère éthico-philosophique, donc à celle des relations et des spéculations des hommes entre eux en tant qu'hommes, où il espère trouver l'approbation du peuple et le consentement des autorités religieuses. Mais, tandis qu'il déprécie et médiatise sa prétendue vocation d'apôtre en rabaisant de la sorte le dialogue au niveau des intellectuels de la religion, Adler, simultanément, essaye de maintenir sa position initiale. Encore tout chargé de son bagage métaphysique, il maintient donc qu'il est apôtre, — sans voir toutefois que la sphère éthico-religieuse commande une pratique autrement

106. *Ibid.*, Introduction de Jean Brun, p. xviii.

107. *Ibid.*, Introduction de Jean Brun, p. xx.

108. *Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, O.C., XIV, p. 362, en note.

sérieuse, sur le plan de l'existence, que toute cette façon hégélienne de concevoir comme moment¹⁰⁹. Car si la formation scientifique du Magister Adler ajoute tellement à sa confusion, c'est parce que la médiation hégélienne l'a empêché de « vivre à fond » une intériorité éthico-religieuse qui exige en réalité une aspiration morale et une passion religieuse plus prononcées que celles, très fantaisistes, qui l'ont animé.

En ce sens, la dialectique kierkegaardienne, qui est existentielle, et qui, à ce titre, concerne avant tout l'expérience vécue et approfondie de la subjectivité, montre « l'impossibilité d'un système logique de l'existence, c'est-à-dire d'un système où l'existence est pensée plutôt que vécue »¹¹⁰. En cela, elle s'oppose radicalement à la dialectique hégélienne, qui, elle, est développement à la fois rationnel et réel, logique et ontologique de la réalité, mais qui, selon Kierkegaard, demeure sans rapport avec la vie qu'elle se contente de reproduire. Ainsi peut-on comprendre, de façon générale, l'influence de la dialectique hégélienne sur le Magister Adler, dès qu'on s'aperçoit que sa vie et sa pensée résident dans le momentané¹¹¹, lui donnant cette allure un peu désinvolte et abstraite qui, malheureusement, le fait passer au-dessus des sobres exigences de la sphère éthico-religieuse. C'est alors que la dialectique kierkegaardienne, et jusque dans l'application présente, s'oppose à celle d'Adler, dans la mesure où justement, chez Kierkegaard, « c'est la notion d'intériorité éthico-religieuse qui constitue le centre même et pour ainsi dire le levier de commande de toute la contestation anti-hégélienne »¹¹² ; tandis que la dialectique abstraite du Magister Adler représente tout le contraire d'une intériorité rappelant une subjectivité passionnée en étroit rapport avec l'infini.

En outre, et parce qu'il a été formé par la philosophie hégélienne, Adler met l'accent sur les notions de système spéculatif et d'objectivité. Toute son affaire revient par conséquent, pour reprendre une expression qu'il emploie dans l'avant-propos

109. *Ibid.*, p. 214.

110. Carignan, Maurice. *Individu et société chez Kierkegaard*. Collection dirigée par D. Braybrooke, publication pour The Canadian Association for Publishing in Philosophy par Dalhousie University Press, Halifax, Nouvelle-Écosse, prem. éd., 1977, p. 11.

111. *Livre sur Adler, O.C.*, XII, p. 153.

112. Carignan, Maurice. *Individu et société chez Kierkegaard*, p. 9.

de ses *Sermons*, à « expliquer le christianisme », fidèle en cela à la tendance spéculative de son époque et à l'apologétique qui veut rendre tout vraisemblable, pourrie qu'elle est de philosophie rationalisante¹¹³. Dans *Le livre sur Adler*, Kierkegaard remarque à ce sujet que « l'on s'est efforcé, sous des prétextes divers, dont le dernier est la spéculation, de rendre le christianisme vraisemblable, intelligible et de l'éliminer de la langue divine du paradoxe pour le transposer en platt-deush de spéculation ou de vulgarisation »¹¹⁴. Ces procédés, à son avis, sont totalement contraires à l'esprit du christianisme dont l'essence consiste plutôt dans un paradoxe qui défie la pensée. « La foi, écrit-il, correspond très exactement à la notion du prodigieux, de l'absurde, de l'invraisemblable, de ce qui est folie pour la raison »¹¹⁵, aussi est-il parfaitement indifférent de savoir si ce qui va, pour ainsi dire, « contre la pensée », est pensable. Aussi toute apologie du christianisme consciente de son but devrait-elle recourir à la dialectique qualitative pour soutenir à fond l'invraisemblance du christianisme et permettre l'apparition d'un renouveau¹¹⁶. Autant l'éloquence grecque a-t-elle reposé sur la vraisemblance (Aristote), autant l'éloquence chrétienne, écrit Kierkegaard dans son *Journal*, doit-elle reposer sur l'invraisemblance¹¹⁷. Adler n'y a rien compris, ayant tenté de tout rendre vraisemblable (il a fallu qu'il aille jusqu'à « faire l'exégèse de sa propre révélation selon la méthode qui a servi à l'exégèse et à la dogmatique rationalistes pour interpréter la révélation du christianisme »¹¹⁸), et ne s'étant pas tenu à l'impossible, c'est-à-dire au fait-paradoxe qu'eût été l'apostolat. C'est donc parce que le paradoxe, en son essence, est précisément la protestation élevée contre l'immanence et que les explications d'Adler n'ont jamais plafonné au-delà de la sphère immanente,

113. *Journal* (extraits, 1846-1849), tome II, note 3 des traducteurs, p. 144. Ailleurs on peut lire ces quelques lignes critiques de la plume de Kierkegaard : « C'est comme une épigraphe de toute la façon moderne de prêcher le christianisme, ce mot de Thalès : on doit dire le vraisemblable, mais taire l'impossible. Plutarque. Le Banquet des sept sages, chap. 17. (et en marge :) Car on a mis en effet tout le christianisme dans le vraisemblable . . . pour le taire ». *Journal* (1848), tome II, p. 306. IX A 239.

114. *Livre sur Adler*, O.C., XII, p. 77.

115. *Ibid.*, p. 87.

116. *Ibid.*, p. 77.

117. *Journal* (1845), VI A 19.

118. *Livre sur Adler*, O.C., XII, p. 114.

qu'on peut dire qu'il n'a pas saisi ce qu'il y avait d'in vraisemblable dans le christianisme.

Le cas du Magister Adler, faut-il dire, est unique : « il est l'homme qui a reçu la révélation et en même temps l'exégète » et « c'est justement pourquoi il dévoile à merveille le fond de la tendance moderne »¹¹⁹. Et Viallaneix écrit :

Il se laisse entraîner par la spéculation, qui est de mode, pour déguiser en un doute concernant les vérités religieuses sa trop réelle désobéissance vis-à-vis de l'autorité, pour confondre à son avantage, la sphère intellectuelle ou métaphysique et la sphère éthico-religieuse, où s'exerce la volonté et se prend la « grande décision ». La spéculation, en effet, fait miné de prendre au sérieux les problèmes d'exégèse, d'adopter une attitude scientifique devant l'Écriture Sainte. Mais ce sont là des astuces, qui visent seulement à dispenser d'obéir. Pascal dénonçait cette dérobade, en affirmant que la « difficulté de croire n'était souvent que la difficulté d'obéir »¹²⁰.

On en revient à cet « art du raisonnement qui permet à l'homme de se tromper »¹²¹, comme l'écrit Saint-Exupéry dans *Citadelle*, et qui conduit au secret de la confusion religieuse d'Adler : son insoumission. Sous cet aspect, Adler suit fidèlement la courbe régulière de la spéculation moderne : « On a honte d'obéir au roi parce qu'il est le roi — alors on lui obéit PARCE QUE il est intelligent. On a honte d'obéir à Dieu parce qu'il est Dieu, alors on lui obéit . . . PARCE QUE il est un très grand génie, peut-être presque le plus grand, encore plus grand que Hegel . . . »¹²². La satire vise donc à démontrer que l'obéissance ne doit pas être conditionnée par une autorité transitoire, fondée sur des règles intellectuelles, éthiques ou même logiques, mais qu'elle doit ressortir de la prise de conscience directe d'une

119. *Ibid.*, p. 120. Remarque *. Souvenons-nous qu'Adler, parlant de sa révélation, a émis le souhait « d'en développer le contenu chrétien sous une forme plus adéquate » avant de considérer, dans sa dernière lettre, ses « Sermons (ou ses Études) ainsi que des catégories dogmatiques dont il use fréquemment comme des points de repère indispensables à son exaltation naissante . . . » Or Kierkegaard ajoute ici une seconde remarque ** à la première : « Quiconque possède quelques notions relatives à une certaine théologie et exégèse modernes et sait que l'on a traité l'Écriture Sainte d'œuvre spontanée, inspiration première que l'on espère perfectible, etc. tout en lui conservant le nom de révélation, retrouvera ces idées tout au long de l'argumentation du Mag. Adler ».

120. Viallaneix, Nelly, *Kierkegaard, prophète de la modernité*, p. 374.

121. Saint-Exupéry, *Citadelle*, nouvelle édition Gallimard, Collection Folio, c1948, p. 92.

122. *Journal* (extraits 1846-1849), tome II, p. 177. VIII A 436.

« qualité spécifique venue d'ailleurs » et s'imposant inconditionnellement à l'individu sous la forme d'une autorité divine. « Ce n'est pas, comme l'enseigne la philosophie confuse de nos jours, le contenu de la doctrine qui importe . . . mais le fait de la révélation et ce qui en découle : l'autorité divine »¹²³. Dès l'instant où, comme Adler, influencé par une philosophie spéculative, l'on cherche à incorporer totalement le fait de la révélation à la réflexion, on aboutit d'une façon ou d'une autre à un « domaine impénétrable » ou à une « contradiction interne » qui finit par amoindrir le « facteur qualitatif décisif », le fait déterminant qu'est l'autorité de Dieu¹²⁴. Et, inévitablement, la réflexion conduit alors à adopter la position sécuritaire du génie, position de désobéissance à Dieu, contraire à celle de l'apôtre.

Mais il est possible d'envisager l'affaire sous un angle différent. Posons, pour commencer, que l'erreur fondamentale de la philosophie hégélienne est d'avoir supprimé la catégorie de l'Individu pour poser celle de la génération¹²⁵. Jean Brun souligne notamment que Kierkegaard considère que « le hégélianisme est une sorte de paganisme réduisant l'homme à une espèce animale douée de raison dans laquelle, précisément, l'Individu est toujours inférieur à l'espèce »¹²⁶. Adler, en tant qu'hégélien, ne pouvait donc échapper à l'idée de la supériorité du peuple ou de la génération sur son individualité. Il peut bien dire, s'il veut, qu'il n'est plus hégélien, il demeure néanmoins en plein dans la dialectique de justification de l'hégélianisme : le philosophe dit que le peuple est la vérité ; ergo, Adler croit que l'approbation du peuple est nécessaire. Parce que le peuple a entendu sa cause, Adler peut « désormais prétendre qu'il a eu vraiment une Révélation puisque la foule lui aura confirmé le bien-fondé d'une conviction qui, jusque-là, n'était que subjective »¹²⁷. À cela, et pour être conforme, malgré lui, à la doctrine hégélienne de l'identité d'intérieur et d'extérieur, on doit ajouter qu'Adler a brûlé tous ses manuscrits inspirés du hégélianisme afin de manifester avec éclat qu'il a rompu de façon décisive

123. *Livre sur Adler*, O.C., XII, Annexes IV, Autre rédaction du Chapitre I, p. 248.

124. *Ibid.*, p. 248.

125. *Compte rendu littéraire*, O.C., VIII, p. 204.

126. *Ibid.*, Introduction de Jean Brun, p. xxiv.

127. *Livre sur Adler*, O.C., XII, Introduction de Jean Brun, p. xx.

avec la philosophie hégélienne. Il voulait montrer que sa résolution intérieure correspondait effectivement à sa décision extérieure ; en fait, il agissait en vertu d'une doctrine hégélienne, celle qui tend, précisément, à affirmer que l'homme est ce qu'il fait¹²⁸. Cependant, si Adler avait été le moins sérieux, au sens d'un rapport avec Dieu, il aurait caché plutôt sa décision, n'aurait pas attendu qu'on partage autour de lui son avis pour se sentir convaincu ; il se serait mis à l'épreuve dans le silence de son intériorité afin de voir s'il n'était pas dupe d'une illusion et si, dans sa faiblesse, il ne cherchait pas sa force dans une décision d'ordre extérieur¹²⁹.

Telle est, en définitive, la satire que Kierkegaard fait indirectement de la philosophie hégélienne à travers Adler, en montrant que sa confusion n'a pas seulement eu lieu à la suite d'un choc émotif et d'un manque de formation dogmatique religieuse, mais qu'elle a été produite aussi par sa formation philosophique inconciliable sur tous les plans avec la théologie chrétienne. Telle est, également, l'explication philosophique qu'il nous donne de la façon dont un pseudo-génie peut finir par se prendre pour un véritable apôtre.

Notons cependant que le chapitre IV du *Livre sur Adler* n'a pas pour seul but de considérer uniquement le cas Adler comme satire de la « philosophie hégélienne » mais aussi comme satire du « temps présent »¹³⁰ ou de la « chrétienté actuelle ». Car nul mieux que le Magister Adler n'illustre en effet aussi bien

. . . la confusion totale où nous sommes parvenus depuis que la chrétienté est devenue un titre et que dans un pays CHRÉTIEN où TOUS SONT CHRÉTIENS l'on peut être licencié en théologie et même devenir pasteur sans avoir seulement effleuré le problème qui consiste à se demander, en conscience, si l'on est soi-même chrétien.¹³¹

En ce sens, croit Kierkegaard, « aucun de mes contemporains ne répond aussi strictement à l'appellation de « phénomène » qu'Adler »¹³², parce que sa confusion religieuse est partagée par

128. Carignan, Maurice. *Individu et société chez Kierkegaard*, p. 14. Explications données sur la théorie hégélienne d'identité et la critique qu'en fait Kierkegaard.

129. *Livre sur Adler*, O.C., XII, p. 185-186.

130. *Ibid.*, p. 175.

131. *Ibid.*, p. 39.

132. *Ibid.*, p. 89.

toute son époque. D'où le titre de ce deuxième projet d'avant-propos daté de 1847 : « La confusion religieuse de notre époque éclairée par le Magister Adler en tant que phénomène »¹³³. Comme beaucoup, il est vrai, Adler « donne tout à fait l'impression d'un païen soudain mis en contact avec le christianisme »¹³⁴. Car il se croyait bel et bien chrétien, comme tous les autres, mais cela ne l'a pas empêché de verser dans l'illusion. Aussi pour Kierkegaard l'événement survenu dans la vie du Magister est-il un « memento » à l'adresse de toute la chrétienté géographique¹³⁵.

En somme, c'est surtout la confusion religieuse de l'époque moderne qui est éclairée ici par le phénomène Adler. Mais ce n'est guère la première fois que Kierkegaard traite de cette confusion des temps modernes ; il en avait déjà recherché les causes dans son *Compte rendu littéraire*¹³⁶, daté de 1846, et il continuait de les poursuivre lorsqu'il écrivit, en 1847, la *Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*¹³⁷, ouvrage qui ne fut publié qu'après sa mort. Or démêler les liens qui existent entre ces deux derniers livres et *Le livre sur Adler*, lequel fut commencé, on se le rappellera, en 1846, ne constituerait pas qu'une entreprise originale, mais présenterait aussi, dans la perspective d'une continuité dans l'application de la dialectique kierkegaardienne au cas du Magister Adler, une étude fort avantageuse. C'est ainsi que, s'il fallait exposer sommairement les principaux liens qui peuvent exister entre le *Compte rendu littéraire* et *Le livre sur Adler*, nous dirions qu'Adler, d'une part en raison de son bavardage et de sa spéculation, et d'autre part, en raison de son manque d'intériorité dû à la dialectique trop abstraite de son existence, est le parfait représentant de son époque, laquelle a aussi supprimé la disjonction essentielle que Kierkegaard conçoit entre objectivité et subjectivité. Ainsi Adler partagerait-il à maints égards l'insoumission de ses contemporains vis-à-vis de l'autorité divine. En outre, il faut ajouter que l'époque moderne a également mis de l'avant la catégorie de génération, catégorie à

133. *Ibid.*, Annexes 2. Premier projet d'avant-propos, p. 233.

134. *Ibid.*, p. 226.

135. *Ibid.*, p. 217.

136. *Compte rendu littéraire*, O.C., VIII.

137. *Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, O.C., XIV.

laquelle Adler est loin d'être indifférent, du fait qu'il va chercher auprès du public la confirmation de sa propre révélation et qu'il ressent, si vivement, le besoin de se communiquer à lui, le plus vite possible et sur le plan esthétique (il fait de sa révélation un prétexte à production littéraire ; on le voit aux quatre derniers ouvrages qu'il publie d'un coup en 1846), sans la moindre considération pour le contenu éthico-religieux de sa présumée expérience. Et sous ce rapport on peut dire qu'il a sacrifié à la génération le meilleur de son individualité. Bref, Adler et son époque ont, pour finir, littéralement aboli la différence qualitative essentielle entre Dieu et l'homme, entre l'apôtre et le génie, entre l'autorité venue d'ailleurs et celle venant d'ici. Adler est par conséquent le parfait représentant des temps modernes, précisément en ce sens que, ayant reçu sans grande passion une éducation d'essence trop raisonnable, mais déficiente pour ce qui est de la connaissance qu'elle apportait du contenu dogmatique du christianisme, il a sombré comme ses contemporains dans la confusion religieuse la plus totale, au point d'en oublier de devenir chrétien.

Quant aux liens qu'on peut faire entre la *Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* et *Le livre sur Adler*, on peut dire, pour commencer, qu'il est évident que le type de communication employé par Adler dans ses nombreux ouvrages n'est pas idéal du strict point de vue éthico-religieux, ceci à cause même de son fondement, qui fait davantage penser à de confuses exaltations subjectives qu'aux faits réellement objectifs de la venue du Sauveur et de la Révélation sur lesquels doit reposer toute communication dialectique véritablement chrétienne. C'est donc en raison même de son manque de savoir conceptuel religieux, condition préalable à toute communication éthico-religieuse, que le Magister Adler n'entre dans aucune des normes de communication idéales à ce point de vue, définies dans la *Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*. Le type de communication qu'il emploie le plus volontiers n'est pas celui de la communication indirecte, mais celui de la communication directe, alors qu'il s'efforce de se maintenir au niveau d'une stricte communication objective de savoir. On le remarque aisément à ce qu'il réduit sa présumée doctrine à des « catégories dogmatiques » qui lui servent de simples « points de repère ».

C'est de sa propre pensée dont il est question, c'est-à-dire uniquement d'une communication de lui-même, à sens unique, et à travers un enseignement magistral qui ne laisse aucune place à la communication indirecte, sur le plan de l'existence, de la vérité paradoxale et de sa puissance éthico-religieuse.

Cependant Adler est l'enfant de son siècle : il manque par-dessus tout d'éducation. Les temps modernes ont, en effet, plus forcé sur « l'instruction » que sur « l'art d'éduquer » (qui est, dans l'acceptation antique de ce terme, un développement harmonieux du support des divers dons, talents et dispositions naturelles de la personnalité éthique au sens du caractère) ou que sur l'instruction réellement chrétienne. On pensait, sans doute, que, si toutes les mesures sont prises pour assurer l'enseignement de l'enfant, il s'éduquera bien tout seul pour le reste. Or c'est évidemment ce type de mentalité qui conduit à des catastrophes du genre de celle qui est arrivée dans la vie du Magister Adler. Car si Adler, par exemple, avait reçu une stricte éducation éthico-religieuse et une formation chrétienne adéquate, c'est-à-dire une impression décisive du spécifique chrétien, il aurait su contenir son exaltation subjective en enfermant l'impetus de son émotion dans un langage conceptuel qui lui aurait servi d'appui. En outre, il y aurait eu chez lui une assimilation existentielle réelle (réduplication) qui l'aurait retenu d'agir ainsi à la légère, en se fiant au seul résultat de son examen de théologie . . . Car c'est sous cet aspect qu'Adler, précisément, est le représentant de son époque, tant par sa façon directe de communiquer, lui qui, par son bavardage, a supprimé la disjonction essentielle entre la communication directe-indirecte de la vérité éthico-religieuse et la communication directe, que par son manque sérieux d'éducation éthico-religieuse.

*
**

Aux yeux de Kierkegaard l'événement survenu dans la vie du Magister Adler fait, pour ses contemporains, office de rappel¹³⁸. Il montre à quel point la confusion religieuse de celui-ci est représentative de celle de son époque, en ce sens qu'elle

138. *Livre sur Adler*, O.C., XII, p. 227.

révèle indirectement « comment on peut, dans la chrétienté géographique, être chrétien et même devenir prêtre chrétien sans avoir la moindre impression du christianisme, au sens de : devenir chrétien »¹³⁹.

Mais *Le livre sur Adler* dans sa totalité n'explique-t-il pas aussi l'illusion religieuse fondamentale de son époque par une confusion générale des sphères, d'où serait venu le projet d'éditer, en même temps que le *Compte rendu littéraire* des Deux âges, un « *Compte rendu littéraire* des écrits d'A.P. Adler » ?¹⁴⁰ Une confusion générale des sphères, tel serait certes le point de vue qui donnerait le plus de recul pour analyser la double confusion d'Adler et de son temps. À cet égard, la confusion la plus universelle, si l'on peut dire, dégagée par *Le livre sur Adler*, est celle entre la sphère transcendante et la sphère immanente, lesquelles embrassent toutes les autres confusions. Entre les deux, en effet, une différence qualitative essentielle au point de vue du christianisme vient jeter sa différence radicale : — celle qui existe entre la Révélation chrétienne et la pensée humaine, entre l'apôtre et le génie, entre l'autorité divine et l'autorité transitoire (l'une reposant sur la grâce surnaturelle et sur le mystère du paradoxe, l'autre sur la nature et sur l'intelligence), celle qui existe, enfin, entre Dieu, sagesse incommensurable juchée dans l'éternité, et les hommes, plus ou moins égaux dans leurs rapports entre eux en tant qu'hommes. Car, dans l'esprit de Kierkegaard, hors de la connaissance de cette différence qualitative éternelle donnée par la foi et par une stricte formation conceptuelle chrétienne, il n'est point de salut, mais seulement une immense confusion générale qui absorbe, nivelle, égalise et empêche le saut passionné de l'individu vers l'infini. C'est alors que s'entremêlent l'universellement humain (la morale) et l'éthique religieuse, confondant les sphères émotives et intellectuelles (esthétique, poétique ; métaphysique, philosophique, etc.) avec la sphère transcendante du paradoxe. Insidieusement, la religion sort diminuée de ce mélange : la révélation de l'apôtre a été réduite au strict contenu intelligible et à une exaltation subjective ; la

139. *Ibid.*, p. 227.

140. En 1846, Kierkegaard se proposait d'intituler sa première version du livre : *Compte rendu littéraire. Le Mag. Adler, étude psychologique d'après nature, c'est-à-dire d'après ses écrits, par Søren Kierkegaard. Ibid.*, Avertissement de l'éditeur, p. xxiv.

médiation, comme dans la dialectique hégélienne, a relativisé le paradoxe ; le doute et l'insoumission de la pensée moderne ont finalement pris le pas sur l'obéissance inconditionnelle à l'autorité divine. Il n'y a plus moyen de communiquer l'existence, de donner à l'individu une éducation telle qu'il puisse accueillir généreusement le souffle de l'Esprit et se comprendre en lui au moyen de déterminations religieuses correspondantes, parce que la communication directe-indirecte, surtout indirecte, de la vérité éthico-religieuse a été abolie. Ainsi, de toutes les manières possibles, la confusion générale des sphères a-t-elle profondément altéré la différence qualitative essentielle entre Dieu et les hommes, entre le christianisme et Adler.

Mais encore, ce ne sont guère ceux qui, comme Feuerbach, cherchent à abolir totalement la religion qui sont vraiment à l'origine de cette confusion, car ceux-là au moins sont reconnaissables à leur position clairement définie, en dehors de toute religiosité¹⁴¹. Non, pour le penseur danois, ceux qui sont le plus à craindre, ce sont ceux qui, à la manière d'Adler, n'en faisant qu'à leur tête et voulant gouverner, viennent s'immiscer et semer le doute et l'insubordination à l'intérieur du monde religieux. Ces pasteurs confus de la confusion sont les plus à redouter justement parce qu'ils sont moins motivés à rechercher, en toute honnêteté, le donné authentique du religieux, qu'à faire passer d'abord leur volonté de puissance, et avec elle, malheureusement, leur savoir abstrait et désordonné, puisé partout dans l'amalgame des sphères. Aussi Kierkegaard juge-t-il que l'attitude de l'Église danoise, dans cette affaire, a été irréprochable, que c'est même avec beaucoup de perspicacité et de cohérence que les membres de la commission d'enquête ont mené l'interrogatoire d'Adler¹⁴².

Mais en ce cas pourquoi Kierkegaard n'a-t-il pas publié *Le livre sur Adler* ? Il y a plusieurs explications. L'éditeur, notamment, nous signale que Kierkegaard « ne voulait pas accabler davantage Adler dans son conflit déjà compliqué avec l'autorité établie », qu'il craignait, d'autre part, « que la grosseur de l'ouvrage et sa référence constante à Adler n'en rende la lecture trop

141. *Ibid.*, Annexes 2. Deuxième projet d'avant-propos, p. 235.

142. *Ibid.*, p. 127.

fastidieuse » et qu'il désirait, enfin, « tenir compte (. . .) des réactions présumées de ses propres lecteurs »¹⁴³. Quant à nous, nous avancerions une quatrième explication. Sand doute Kierkegaard veut-il tenir compte à la fois d'Adler et de ses lecteurs, sans doute approuve-t-il la réaction des autorités ecclésiastiques, mais il sait également, ainsi que nous le fait remarquer André Clair, que « l'attitude de l'Église, tout irréfutable qu'elle soit manque pourtant le fond de la question, à savoir le vrai rapport à l'Exception »¹⁴⁴. Car Adler n'a pas été destitué parce qu'il s'est prévalu, au plan spirituel, d'une révélation, mais bien à cause du trouble de son esprit, plus exactement, à cause de son incapacité à prouver, sur le plan immanent, la cohérence de sa position. Dans le cas d'un véritable apôtre, l'Église d'État n'aurait d'ailleurs pas eu besoin d'agir de cette manière, car le véritable apôtre aurait été de lui-même amené à la quitter. « C'est, nous l'avons dit, écrit Kierkegaard, un non-sens que de vouloir enseigner comme apôtre dans l'Église établie. Quiconque s'entend à la dialectique qualitative le comprendra sans peine »¹⁴⁵. Mais, en raison de cette impossibilité de coexistence entre l'apôtre et l'Église, ne serait-il pas permis d'avancer qu'en ne publiant pas *Le livre sur Adler*, dont le contenu remet autant en question l'Église d'État que les illuminés, Kierkegaard se soit en quelque sorte ménagé une porte de sortie ? Ce ne sera en effet qu'à partir de 1845 que le penseur danois s'en prendra plus directement à l'Église existante, à l'occasion d'une polémique, devenue célèbre aujourd'hui, qui l'opposera au successeur de l'évêque Mynster (voir notre note, no 4). Kierkegaard, qui savait que l'Église établie altérerait le contenu éminemment paradoxal et spécifiquement religieux du christianisme, aurait donc senti que celle-ci n'était pas prête à rencontrer un véritable apôtre ou quiconque prétendant connaître la spécificité d'une telle autorité transcendante.

Remarquons cependant qu'il s'agit aussi d'une attitude très contemporaine, comme le signale un peu cette boutade, certes

143. *Ibid.*, Avertissement de l'éditeur, p. xxv. Voir aussi *Papirer* VIII 1 A 164, VIII 2 et VII 2.

144. Clair, André. « Le Général, l'Individu, l'Exception. Kierkegaard et le pasteur Adler », p. 219.

145. *Livre sur Adler*, O.C., XII, p. 126.

irrespectueuse et bien paradoxale, que Bernanos a mise sur les lèvres du doyen dans son *Journal d'un curé de campagne* : « Dieu nous préserve des saints »¹⁴⁶ ! C'est pourquoi il convient de souligner ici, par fidélité à la pensée de Kierkegaard, l'actualité du *Livre sur Adler*, lequel, au-delà de toutes les spéculations et de toutes les autorités transitoires et immanentes, nous invite surtout au rapport avec une vérité vivante, mystérieuse, éternelle et transcendante. Car c'est de la même façon qu'éclate dans *Le livre sur Adler* toute l'illusion de la chrétienté, et celle, évidemment, de son époque, à laquelle il ne restait, selon le penseur danois, qu'une seule et unique solution : l'éducation religieuse¹⁴⁷. C'est bien à cette tâche que Kierkegaard s'est attelé, lui dont « l'objet de toute la production est, dans la chrétienté, devenir chrétien »¹⁴⁸. Deux ans après le commencement de sa rédaction du *Livre sur Adler*, Kierkegaard proposait à nouveau dans le *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* : « La tâche à proposer à la plupart dans la chrétienté est la suivante : partant du <poète> ou de la vie conforme à ses conceptions, partant de la spéculation, ou d'une vie consacrée dans l'imaginaire (. . .) à la spéculation (au lieu d'exister), partant de là, devenir chrétien »¹⁴⁹. « Devenir chrétien », quelle abstraction ! — mais c'est bien là l'essence de toute l'œuvre. On voit alors en quoi *Le livre sur Adler* n'a été qu'une esquisse faite « d'après nature » de cette invitation à se mettre à *L'École du Christianisme* que Kierkegaard acheva en 1850, partant, à se mettre à l'écoute d'un dialecticien du christianisme, lequel, en écartant sans cesse toutes les illusions, est le seul à pouvoir exposer la doctrine en la vivant pour ainsi dire dans le présent¹⁵⁰.

Certes, Kierkegaard n'est évidemment pas le seul à prêcher un rapport direct de l'Individu avec l'Absolu, à faire voir un ordre transcendant ; des comparaisons intéressantes pourraient être faites avec des auteurs aussi contemporains que, par exem-

146. Bernanos, Georges. *Journal d'un curé de campagne*. Paris, Librairie Plon, c1936, p. 76-77.

147. Dans le *Point de vue explicatif sur mon œuvre d'écrivain*, par ailleurs écrit en 1848, c'est-à-dire deux ans après que Kierkegaard ait entrepris la rédaction du *Livre sur Adler*, on peut lire cette remarque : « Si je devais d'un mot me prononcer sur mon époque, je dirais qu'elle manque d'éducation religieuse ». *O.C.*, XVI, p. 52.

148. *Ibid.*, p. 64.

149. *Ibid.*, p. 52.

150. *Journal* (extraits 1846-1849), tome II, p. 267. IX A 114.

ple, Saint-Exupéry ou Gabriel Marcel, ou comme avec Max Scheler (*Le Saint, le Génie, le Héros*). Mais, par delà toutes les formes d'étude, par delà même les contradictions des doctrines et des appartenances religieuses, l'essentiel demeure encore cette quête primitive, inconditionnelle du Royaume de Dieu. Car en effet quel siècle, aussi civilisé soit-il, peut-il se passer d'une telle science intérieure, de tels maîtres spirituels, de tels apôtres ? L'idéalisme véritable, le seul, commence lorsqu'on a oublié ces vérités premières.

Département de philosophie
Université d'Ottawa

Lecture d'Althusser

Daniel Goldstick

Volume 12, numéro 2, automne 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203291ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203291ar>

[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

Goldstick, D. (1985). Lecture d'Althusser. *Philosophiques*, 12 (2), 363–391.
<https://doi.org/10.7202/203291ar>

Résumé de l'article

La cohérence du marxisme de Louis Althusser est ici assaillie à partir de la théorie de la connaissance engelsienne. On prétend dévoiler certains « concepts »-clés de l'althusserisme comme étant des métaphores non susceptibles de toute interprétation qui se tienne. Son adhésion foudroyante à l'objectivisme réaliste se manifeste comme fausse (quand même sincère). Cinq problématiques althusseriennes sont examinées et critiquées successivement. Il s'agit de sa désapprobation du concept engelsien de vérité relative et objective, sa distinction entre l'objet de connaissance et l'objet réel, sa conception de « l'idéologie », sa conception de « l'empirisme », et sa conception de la philosophie.

LECTURE D'ALTHUSSER*

par Daniel Goldstick

RÉSUMÉ. La cohérence du marxisme de Louis Althusser est ici assaillie à partir de la théorie de la connaissance engelsienne. On prétend dévoiler certains « concepts »-clés de l'althusserisme comme étant des métaphores non susceptibles de toute interprétation qui se tienne. Son adhésion foudroyante à l'objectivisme réaliste se manifeste comme fausse (quand même sincère). Cinq problématiques althusseriennes sont examinées et critiquées successivement. Il s'agit de sa désapprobation du concept engelsien de vérité relative et objective, sa distinction entre l'objet de connaissance et l'objet réel, sa conception de « l'idéologie », sa conception de « l'empirisme », et sa conception de la philosophie.

ABSTRACT. The coherence of Louis Althusser's "Marxism" is here assailed from the standpoint of Engels' theory of knowledge. Key Althusserian "concepts" turn out to be mere metaphors insusceptible of any consistent construal, it is claimed, while his blustering allegiance to realist objectivism proves spurious

* Ceci est une version remaniée d'un texte paru en anglais sous le titre de "Reading Althusser" dans *Revolutionary World*, Vol. 23/25, 1977. Je suis reconnaissant envers Ed Andrew, G. A. Cohen, Frank Cunningham et Phil Hébert pour leur contribution critique au manuscrit. (Le texte fut écrit originellement en 1973-74. Depuis lors, je ne connais aucune occasion où Althusser aurait modifié une position qui lui a été attribuée ici. Il avait en effet déjà abandonné avant 1973 sa position anti-philosophique citée à partir de *Lire le Capital* dans la note 39 de ce texte, en faveur de la position « non objectiviste » mentionnée à la section 5 ci-dessous. Depuis 1973-74, il a continué à nous rendre encore plus évidente son adhésion à cette position sur la nature de la philosophie. Dans son avant-propos à *Lyssenko : Histoire réelle d'une « science prolétarienne »* (Paris, 1976) de Dominique Lecourt, Althusser relie le phénomène antiscientifique du lyssenkoïsme en biologie à « une certaine version, disons ontologique, de la philosophie marxiste » qui « s'interdit de reconnaître que toute la fécondité du matérialisme comme de la dialectique tient à ce qu'ils énoncent non des « lois » mais des thèses . . . » (p. 17). Par « lois ontologiques », entendons « la prétendue vérité objective ». Par « thèses », entendons « jugements de valeur sans prétention de vérité objective ». Du point de vue « ontologique » (objectiviste) rejeté par Althusser, c'est ce dernier qui aurait mis les choses à l'envers et c'est de fait la mise en avant d'une « partisannerie » incompatible avec l'objectivité qui se prête le mieux à susciter des monstruosité politico-scientifiques telles que l'affaire Lyssenko.) La traduction française pour cette édition est par Claude M. J. Braun.

(even if sincere). In succession, his disapproval of Engels' concept of (objective) relative truth, his distinction between the object of knowledge and the real object, his conception of "ideology", his conception of "empiricism", and his conception of philosophy are examined and criticized.

Dans la mesure où le marxisme vise la scientificité, il tire avantage à mettre à profit toute la rigueur, la limpidité qu'il peut. Par contre, il y a des raisons justifiant une résistance à l'influence théorique de Louis Althusser, — influence fondamentalement antiscientifique et donc antimarxiste — raisons indépendantes de l'indéfendable méthode althussérienne de « lecture symptomale » des textes marxistes. Il suffit de traiter du penchant sans retenue d'Althusser à rendre les questions réellement complexes trop simples (par exemple, l'opposition gnoséologique entre vérité et fausseté, discutée ci-dessous) et son habitude peut-être encore plus ancrée de rendre les questions relativement simples excessivement compliquées (par exemple, il a rebaptisé « surdétermination » la *causalité contributive* et il l'invoque pour remplacer la thèse marxiste orthodoxe voulant que l'économique soit la principale cause des grandes lignes de développement historique).

Ma position générale est de contraster défavorablement la position théorique d'Althusser avec celle d'Engels. Cinq thèmes sont traités : 1. La désapprobation éprouvée par Althusser envers la conception engelsienne de la *vérité relative* 2. La doctrine d'Althusser voulant que *l'objet de connaissance diffère nécessairement de l'objet réel* 3. La conception d'Althusser de *l'idéologie* 4. La conception d'Althusser de *l'empirisme* 5. L'affirmation d'Althusser voulant que la *philosophie n'ait pas d'objet*. Je veux aussi fournir des faits indiquant que la réputation d'Althusser pour la *rigueur* théorique découle beaucoup moins de la sienne propre que du nombre de *références* qu'il y fait dans ses écrits.

1. Dans sa lettre à Conrad Schmidt datée du 12 mars 1895, Engels écrivait :

Les objections que vous faites à la loi de la valeur atteignent tous les concepts, à les considérer du point de vue de la réalité. L'identité de la pensée et de l'être, pour reprendre la terminologie hégélienne, coïncide partout avec votre exemple du cercle et du polygone. Ou encore, le concept d'une chose et la réalité de

celle-ci sont parallèles, comme deux asymptotes qui se rapprochent sans cesse l'une de l'autre sans jamais se rejoindre. Cette différence qui les sépare, c'est précisément celle qui fait que le concept n'est pas d'emblée, immédiatement, la réalité et que la réalité n'est pas immédiatement son propre concept¹. Du fait qu'un concept possède le caractère essentiel d'un concept, donc qu'il ne coïncide pas d'emblée, *prima facie* avec la réalité, dont il a fallu d'abord l'abstraire, de ce fait il est toujours plus qu'une simple fiction, à moins que vous n'appeliez fictions tous les résultats de la pensée, parce que la réalité ne correspond à ces résultats que par un long détour et, même alors, ne s'en approche jamais que de manière asymptotique.

À ceci, Althusser répond indigné, au nom de Marx,

... chez Marx en effet le concept de la loi de la valeur est bel et bien un concept adéquat à son objet, puisqu'il est le concept des limites de ses variations, donc le concept adéquat de son champ d'inadéquation, — et nullement un concept inadéquat en vertu d'un péché originel, qui affecterait tous les concepts mis au monde par l'abstraction humaine. Engels reporte donc, comme faiblesse native du concept, sur une théorie empiriste de la connaissance, ce qui fait justement la force théorique du concept adéquat de Marx !²

L'idée d'Althusser, apparemment, est la suivante : l'énoncé scientifique de la loi de la valeur ne fait qu'affirmer l'existence de certaines *limites de variation* dans la réalité économique ; cette théorie peut donc être *entièrement vraie* puisque l'élément d'approximation y est déjà explicitement incorporé. Engels préférerait

1. En langage coutumier, il y a au moins deux façons d'utiliser le mot « concept » (« *Begriff* » en allemand chez Engels). En parlant, par exemple, du « concept » du système solaire de quelqu'un, nous pouvons nous référer (I) à ce qu'il conçoit être le système solaire, ou (II) à quelque chose de psychologique concernant sa façon particulière de concevoir le système solaire. Puisque (normalement) une personne ne conçoit pas le système solaire comme étant quelque chose de psychologique en lui, I et II doivent être distincts. Dans ce passage, Engels semble avoir I en tête pour la raison suivante. Ce que nous concevons est marqué d'une imperfection inévitable chez les humains parce que nos descriptions de n'importe quel objet sont incomplètes, ou même incorrectes ; c'est évidemment à cause de cela que ce que nous concevons en concevant, disons, le système solaire, doit nécessairement différer du système solaire tel qu'il existe en réalité ou, en tout cas, être moindre que ce dernier (dans tous ses détails). Tout cela est vrai, malgré le fait que, bien sûr, dans le sens II du mot, aucun « concept » du système solaire, quelle que soit sa perfection, ne pourrait jamais simplement être le système solaire. Pas plus, devrait-on dire, que quelque chose ne puisse jamais être le système solaire, lorsque cette chose ne se trouve que parmi nous qui n'occupons qu'une petite portion du système solaire entier. Par contre, quoique Engels semble en effet avoir utilisé ici le mot « concept » dans le sens I, néanmoins, au début de la section 2, il semble qu'il ait utilisé le mot dans le sens II.

2. Louis Althusser, *Lire Le Capital*, Paris, Maspero, 1969, I, 99-100.

formuler l'énoncé d'une telle loi en termes précis plutôt qu'expressément en termes d'approximation seulement. Pour Engels, un tel énoncé scientifique ne devait pas être *absolument vrai* mais simplement *relativement vrai* (chose pourtant objective) comme les conceptions scientifiques en général telles qu'il les a comprises. Cette approche est comprise par Althusser comme étant « empiriste ».

De son côté, sans doute Engels appellerait-il l'approche d'Althusser « métaphysique » (c'est-à-dire *non dialectique*). Ainsi, il énonçait dans *Anti-Dühring*,

Pour le métaphysicien, les choses et leurs reflets dans la pensée, les concepts, sont des objets d'étude isolés, à considérer l'un après l'autre et l'un sans l'autre, fixes, rigides, donnés une fois pour toutes. Il ne pense que par antithèses sans moyen terme : il dit oui, oui ; non, non ; ce qui va au-delà ne vaut rien. (Chapitre 1, paragraphe 10)

La mentalité métaphysique, disent les engelsiens, est apte à se marier trop intimement avec le mode de pensée caractéristique de la logique formelle où une seule conséquence fautive d'une pensée annule la pensée toute entière. L'approche métaphysique ne connaît que la *vérité* et la *fausseté* et n'arrive pas à admettre l'idée d'une chose *relativement vraie*, c'est-à-dire une théorie plus vraie (objectivement !) que ses rivales sans toutefois être absolument vraie. C'est dans cette ligne de pensée que s'inscrivent les poppériens qui ne peuvent concevoir l'histoire de la science que comme un chemin jonché des os blanchis des théories falsifiées, ne nous donnant aucune raison de supposer que les théories scientifiques courantes ne rencontreront pas à leur tour le même sort, et donc ne laissant aucune raison d'y attacher une confiance dans la pratique³. Althusser, par contre, n'a pas de

3. Cf. Engels, *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1968. « Le nombre et la variété des hypothèses qui s'éliminent l'une l'autre, — étant donné le manque de formation logique et dialectique des savants, — donnent alors facilement naissance à l'idée que nous ne pouvons connaître l'essence des choses » (p. 243-244). Certains commentateurs ont cru avoir trouvé un lien commun entre le concept dialectique de *vérité relative* et le concept de Popper de « vérissimilitude », qu'il explique comme étant la façon selon laquelle une théorie scientifique peut être « plus proche de la vérité » qu'une autre (voir la thèse de doctorat de Henryk Skolimowsky, à l'Université d'Oxford, 1965, intitulée *Polish Analytical Philosophy*, p. 446-453 ; cette section a été omise de la version publiée par l'auteur sous le même titre). Popper lui-même maintient énergiquement que son concept donne une réponse à la question à savoir comment la science peut progresser sans jamais être justifiée de se proclamer d'être parvenue à la *vérité*. Mais on ne trouve pas dans tous les écrits de Popper

sympathie pour un tel scepticisme complet envers la science et il espère, semble-t-il, assurer à la théorie scientifique la *vérité*, — c'est-à-dire « la vérité absolue » — en y incorporant dans sa formulation *l'approximation* explicite partout où elle s'avère nécessaire.

Les poppériens objecteraient que cette stratégie milite contre la falsifiabilité ; et il se peut bien qu'elle prévienne le genre de précision si souvent essentielle pour la mise en pratique autant que pour la vérification des théories scientifiques.

Plus fondamentalement, il semble évident que la stratégie d'Althusser ne peut suffire à lui permettre d'utiliser le titre de *vérité scientifique* pour la majeure partie de ce que la théorisation scientifique a affirmé dans son histoire jusqu'à aujourd'hui. La physique newtonienne, par exemple, ne peut certainement pas être interprétée comme une approximation *explicite* de la théorie moderne de la relativité (Au plus, on peut dire qu'elle constitue *l'équivalent* d'un constat de ce qui se passe selon la physique relativiste sous certaines conditions qui ne sont qu'approximées dans le monde réel.). On ne peut interpréter la géographie supposant une terre plate comme une approximation explicite de la géographie moderne. Ainsi, on doit considérer la physique newtonienne et la géographie supposant une terre plate comme simplement fausses, d'un point de vue métaphysique, puisqu'elles ne sont pas absolument vraies. Est-ce ici la raison pour laquelle Althusser dit que chaque science est fondée historiquement par une « coupure épistémologique » qui n'est pas précédée par quoi que ce soit de scientifique ? L'histoire de la science, bien sûr, ne consiste pas seulement en une série « d'amendements constructifs », pour ainsi dire, aux théories pré-existantes, mais elle contient aussi d'authentiques *révolutions scientifiques* autant que des périodes d'évolution. L'approche dialectique, par contraste avec celle d'Althusser, est capable d'attribuer une mesure objective et réelle de *vérité relative* à la théorie

la moindre trace d'une suggestion que son idée de « vérisimilitude » ait été *tant soit peu ébauchée* par Hegel ou Engels. Peut-être Popper a-t-il raison de souligner sa propre originalité ici parce que son concept semble être très loin du leur. Selon Popper, une fausseté hardie pourrait « s'approcher davantage de la vérité » qu'une proposition absolument vraie la corrigeant. Et assurément, un énoncé soutenant que la température est de 24 degrés devrait être identifié comme *plus vrai* qu'un énoncé soutenant qu'elle est de 25 degrés, chaque fois qu'elle est en fait de 23 degrés, mais le type de concept poppérien ne donne pas de moyen d'identifier le premier énoncé « s'approchant davantage » de la vérité que le deuxième.

déposée dans une révolution scientifique aussi bien qu'à son remplacement révolutionnaire. Ce dernier n'est souvent pas du tout une *simple négation*, mais plutôt un *dépassement dialectique*, représentant un authentique progrès basé indispensablement sur l'ancienne théorie supplantée. Parce qu'elle conçoit la théorie physique courante, par exemple, comme n'étant elle-même que *relativement vraie*, la conception dialectique est capable de reconnaître la probabilité d'une future « déposition » révolutionnaire de celle-ci sans lui nier son statut (authentique mais relatif) de connaissance scientifique objective. À défaut du concept dialectique de vérité *relative*, il semble impossible d'éviter le scepticisme complet quant aux découvertes de la science sans retomber dans un dogmatisme irrationnel en faveur du *statu quo* dans la science.

2. Commençons cette section comme la précédente, avec une remarque dialectique d'Engels suivie par le reproche d'Althusser (au nom de Marx). Dans sa préface au Volume III du *Capital*, Engels écrivait :

. . . du moment où les choses . . . sont conçues . . . comme variables, leurs reflets mentaux, les concepts, sont eux aussi, soumis à la variation et au changement ; . . .⁴

Le reproche d'Althusser :

Pour pouvoir identifier le développement des concepts et le développement de l'histoire réelle, il faut donc avoir identifié l'objet de la connaissance à l'objet réel, soumis les concepts aux déterminations réelles de l'histoire réelle.⁵

Lorsque Engels dit que nos concepts sont des *reflets mentaux* des *choses*, il entend par là qu'ils sont ce qui constitue notre *connaissance* (ou bien nos fausses conceptions) de ces choses réelles. Il identifie donc l'objet réel avec l'objet de connaissance. Par contre, dans le passage cité plus haut, il ne cherche pas à « identifier le développement des concepts et le développement de l'histoire réelle ». Nous savons de sources indépendantes qu'il considère que le développement de notre connaissance (et de nos fausses conceptions) est une *partie* du développement de l'histoire réelle. Au lieu *d'identifier* le développement de la connaissance

4. Karl Marx, *Le Capital*, Paris, Éditions sociales, 1965, p. 17.

5. L. Althusser, *Lire le Capital*, I, p. 144.

d'une part, et le développement de ce-dont-elle-est-la-connaissance d'autre part, Engels nous demande simplement d'accepter qu'il est raisonnable que les deux soient similaires pour ce qui a trait au changement et à la transformation. Après avoir fait référence à ses reproches envers Engels, cités plus haut à la section 1, Althusser conclut :

Voilà donc jusqu'où porte la méconnaissance de la distinction fondamentale que Marx avait nettement marquée entre l'objet de connaissance et l'objet réel, . . .⁶

Il est inquiétant de se faire dire que ceci est une distinction si fondamentale. Le lecteur qui connaît la philosophie de John Locke pourra se souvenir ici de sa fameuse définition d'une « idée » : « tout ce qui est *l'objet* de notre entendement lorsque nous pensons, . . . *quoi que ce puisse être qui occupe notre esprit lorsqu'il pense* »⁷. On peut se rappeler avec quelle facilité les berkéléiens ont pu déduire de ceci la conséquence immédiate que, par exemple, ou bien le Mont Blanc est en soi une idée (ou plusieurs idées), ou bien il n'est pas quelque chose à quoi l'on puisse penser⁸. Bien sûr, Locke n'avait pas voulu cette conséquence et Althusser ne la recherche pas non plus. Locke pense que nous obtenons de fait une appréhension empirique, quoique seulement indirecte, des choses du monde extérieur⁹. La façon dont Locke conçoit que nous percevons sensoriellement ces choses a été comparée avec humour à la vision à travers un périscope. On retrouve de ce périscope dans la conception qu'Althusser se fait de la *connaissance* :

. . . nous avons vu que le recours à un objet réel primitif ne pouvait nous décharger de penser la différence entre l'objet de la connaissance et l'objet réel, dont le premier objet nous donne la connaissance ; . . .¹⁰

S'il nous est donné une connaissance de l'objet réel — qu'importe le moyen —, il s'ensuit que cet objet devient, lit-

6. *Ibid.*, p. 145.

7. *Essai sur l'entendement humain*, Introduction, section 8.

8. Voir, par exemple, le deuxième *Dialogue entre Hylas et Philonous*, onzième discours de Philonous, de Berkeley : « En dehors des esprits, tout ce que nous connaissons ou concevons, ce sont nos propres idées. Quand donc vous dites que toutes les idées sont occasionnées par des impressions dans le cerveau, concevez-vous ou non, ce cerveau ? . . . » etc.

9. *Essai*, Livre IV, Chapitre IV, section 3 : « Il est évident que l'esprit ne connaît pas les choses immédiatement, mais seulement par l'intervention des idées qu'il en a ; »

10. *Op. cit.*, p. 78.

téralement, un *objet de connaissance* pour nous. Puisque nous en étions à une analyse *littérale* d'Althusser, il serait peut-être approprié maintenant de tenter une lecture non littérale du fameux diction d'Althusser selon lequel « l'objet de connaissance » est différent de l'objet réel.

. . . il ne faut pas confondre les deux objets : *l'idée* du cercle, qui est *l'objet* de la connaissance, avec le cercle, qui est *l'objet réel*.¹¹

Nous avons pourtant assez avancé ce travail pour pouvoir aborder, en revenant à la différence d'ordre entre l'objet de la connaissance et l'objet réel, le problème dont cette différence est *l'indice* : le problème du rapport entre ces deux objets (objet de la connaissance et objet réel), rapport qui constitue l'existence même de la *connaissance*.¹²

. . . le processus de production d'une connaissance passe nécessairement par la transformation incessante de son objet (conceptuel) ; . . . cette transformation, qui fait un avec l'histoire de la connaissance, a justement pour effet de produire une *nouvelle* connaissance (un nouvel objet de connaissance), qui concerne toujours *l'objet réel*, dont la connaissance s'approfondit justement par le remaniement de l'objet de connaissance.¹³

Ces brèves citations, comme d'autres passages de ses écrits, portent à interpréter « l'objet de connaissance » d'Althusser comme « l'objet-tel-que-connu ». Ainsi, l'objet de la connaissance géométrique du cercle serait non pas le cercle, mais le cercle-tel-que-connu-géométriquement, c'est-à-dire dans le cas de la géométrie euclidienne, par exemple, le cercle euclidien — pourtant il faut dire que strictement parlant, ceci n'est que le cercle *prétendument* connu en géométrie euclidienne (puisque la géométrie riemannienne est plus vraie, pense-t-on maintenant). De même, selon notre présente interprétation, « l'objet » de la physique newtonienne serait la-réalité-physique-telle-que-décrite-par-la-physique-newtonienne. De la même façon, on attribuerait au dicton d'Althusser voulant que « l'objet de connaissance » soit toujours différent de l'objet réel, la portée de signaler qu'on ne pourra jamais s'attendre à ce que les théories scientifiques significatives soient absolument (c'est-à-dire entiè-

11. *Ibid.*, p. 46.

12. *Ibid.*, p. 61.

13. *Ibid.*, p. 20.

rement) vraies puisqu'elles ne consistent que d'abstractions humaines, tandis que la réalité, c'est la réalité. Malheureusement, c'est justement cet énoncé d'Engels qu'Althusser a réprouvé si sévèrement en dénonçant les conséquences du fait d'ignorer la « distinction fondamentale . . . entre l'objet de connaissance et l'objet réel » ! Nous devrions alors chercher une autre interprétation de ce qu'entend Althusser par l'expression « objet de connaissance »¹⁴.

De fait, il existe un texte où Althusser énonce expressément ce qu'il entend par « objet de connaissance » « au sens rigoureux du terme ».

. . . il y a loin par exemple entre la matière première sur laquelle travaille Aristote et la matière première sur laquelle travaillent

-
14. J'ai reçu une communication personnelle où l'on raisonne que la lecture d'Althusser proposée dans ce paragraphe n'arrive pas à réduire sa position à celle d'Engels citée plus haut, mais à quelque chose de plutôt banal.
- « Supposons que je décris ma plume comme étant bleue et mesurant 4 pouces de longueur. Je n'en dis pas plus. Il s'ensuit que ma-plume-telle-que-décrite-par-moi est bleue et mesure 4 pouces, mais n'est pas faite d'acier, alors que ma plume, elle, l'est. Ainsi nous avons une différence entre ma plume telle que je la décris et ma plume. Mais ceci ne veut pas dire que ma description de ma plume n'est pas absolument vraie. Ainsi le rejet de la catégorie de vérité absolue se trouve ailleurs que dans la distinction entre les concepts et la réalité si celle-ci est une distinction entre « a-tel-que-décrit-par-p » et « a ».
- De fait, il n'est pas difficile d'apprécier l'idée de l'auteur de cette objection quand il affirme une différence entre sa plume et sa-plume-telle-que-décrite-par-lui. Mais ne semble-t-il pas étrange de décrire cette dernière comme n'étant définitivement « pas faites d'acier » ? Le terme « indéterminé » ne serait-il pas plus précis pour décrire ce dont est constituée sa-plume-telle-que-décrite-par-lui ? Ainsi, la différence entre la plume de l'objet et sa-plume-telle-que-décrite-par-lui ne serait une différence que de *richesse qualitative*, pour ainsi dire. Cette interprétation indiquerait que l'insistance d'Althusser à distinguer « l'objet de connaissance » de l'objet réel ne serait qu'une façon d'insister que nous ne puissions être omniscients de quoi que ce soit. Il n'y aurait pas nécessairement d'implication d'une quelconque fausseté dans notre « connaissance », mais seulement qu'elle est à court de vérité ; c'est-à-dire que la seule idée sur laquelle Althusser insiste ici est la reconnaissance du fait que notre connaissance des choses doit nécessairement toujours être incomplète, peu importe qu'elle soit dépourvue de fausseté dans ce qu'elle affirme. Selon cette lecture, la distinction d'Althusser entre « l'objet de connaissance » et l'objet réel consisterait simplement en une distinction entre ce-que-nous-connaissions d'une chose et ce-qui-est-connaissable (— ou inconnaissable —), ce dont le connu ne formerait qu'une *partie*. Toutefois, une telle interprétation de l'intention d'Althusser semble contredire le fait que plus haut dans le même livre, *Lire le Capital*, Tome I., il avait, avec une extraordinaire véhémence, reproché d'être empiriste, à la doctrine suivante : « La connaissance (qui n'est que l'essence essentielle) est contenue réellement dans le réel comme une de ses parties, . . . » (p. 40) ; et deux pages plus loin, Althusser identifiait « l'essence de l'objet réel » selon le point de vue de « l'empirisme » en formulant de la façon suivante une thèse sur le réel qui, d'après lui, définit l'empirisme : « La connaissance y est tout entière réellement présente : non seulement son objet, qui est cette partie réelle appelée essence, mais aussi son opération . . . » (p. 42). (Une discussion critique plus étendue de la conception althussérienne de « l'empirisme » se trouve plus loin à la section 4.)

Galilée, Newton ou Einstein, — mais . . . *formellement cette matière première fait partie des conditions de la production de toute connaissance* . . . s'il est clair à chacun que cette matière première devient, au fur et à mesure que progresse une branche de la connaissance, de plus en plus *élaborée*, si la matière première d'une science développée n'a évidemment plus rien à voir avec la « pure » intuition sensible ou la simple « représentation », en revanche aussi loin qu'on remonte dans le passé d'une branche de la connaissance, on n'a jamais affaire à une intuition sensible, ou représentation « pures », mais à une matière première *toujours-déjà* complexe, à une structure d'« intuition » ou de « représentation » combinant, dans une « *Verbindung* » propre, à la fois des « éléments » sensibles, des éléments techniques, et des éléments idéologiques ; . . . donc jamais la connaissance ne se trouve, comme le voudrait désespérément l'empirisme, devant un *objet pur* qui serait alors identique à l'*objet réel* dont la connaissance vise justement à produire . . . la connaissance. La connaissance travaillant sur son « objet », ne travaille pas alors sur l'*objet réel*, mais sur sa propre matière première, qui constitue, au sens rigoureux du terme, son « objet » (*de connaissance*), qui est, dès les formes les plus rudimentaires de la connaissance, distinct de l'*objet réel*, . . .¹⁵

Malgré ce que « voudrait désespérément l'empirisme », dans la conception d'Althusser, certains lecteurs se souviendront des philosophes (soit Quine, Popper, et Feyerabend) qui, tout en s'appelant « empiristes », nient catégoriquement la possibilité de découvrir un « donné » expérientiel pur qui soit neutre du point de vue théorique. De toute façon, dans ce passage, Althusser fait travailler un de ses thèmes préférés, selon lequel le processus de « production de la connaissance » est un processus de production avec ses propres « matières premières » et « produits »¹⁶. (En particulier, il s'agit du processus de production des « Généralités III » à partir des « Généralités I » avec l'aide instrumentale des « Généralités II » d'ordre méthodologique-théorique.) Ici Althusser semble dire que les « objets » de connaissance scientifique sont les « matières premières » dans le processus de production de la connaissance ou, en d'autres termes,

15. *Ibid.*, p. 49.

16. Le processus de production scientifique est présenté comme une « pratique théorique » ; seulement on remarquera l'énoncé d'Althusser concernant les « sciences expérimentales » disant que « leurs expériences . . . constituent la forme de leur pratique théorique » (*Lire le Capital*, p. 72). Ainsi, la « pratique théorique » d'Althusser a un sens plus large, plus inclusif, que ne l'a ordinairement le mot « théorisation ».

qu'ils sont les *données* — pourtant non pas ultimes et absolues mais produites plutôt par des processus de production théorique antécédents. Il reste qu'Althusser doit entendre par ces « matières premières » de la théorisation de deux choses l'une : soit les ensembles de connaissances-erreurs avec lesquels tout effort de théorisation doit commencer (du moins dans l'instance immédiate) ; soit des *choses* (putatives) que chaque ensemble de connaissances-erreurs prétend décrire correctement. Dans le premier cas, il est difficile de voir comment il a pu penser qu'Engels ait confondu « l'objet de connaissance » avec les objets réels puisque ce dernier a toujours fait une distinction très nette, dans les passages cités ici et partout dans sa philosophie, entre les « choses » d'un côté, et leurs « reflets dans la pensée, les concepts », de l'autre¹⁷. Dans le deuxième cas, « l'objet » de la physique newtonienne, par exemple, n'aurait pas consisté en la réalité physique telle que décrite par Newton, mais plutôt en la réalité telle que décrite par les préconceptions avec lesquelles Newton a dû commencer son activité théorique (c'est-à-dire sa « pratique théorique »). Dans ce cas, la force de l'affirmation que « l'objet de connaissance » n'est pas l'objet réel se limiterait à dire que les préconceptions ne peuvent être absolument correctes. Par contre, si nous disons que les « Généralités III », c'est-à-dire les « postconceptions » théoriques, les résultats (temporairement) finaux de la théorisation scientifique, ne sont jamais absolument corrects, alors, selon Althusser, nous tombons avec Engels dans « l'empirisme ». Mais le problème ici est que ce qui sera interprété comme préconception ou « matière première » à un stade donné du processus de « production » théorique aura été perçu comme postconception ou « produit fini » par rapport à un stade antérieur du processus. « L'objet » de connaissance, nous assure Althusser, « est, dès les formes les plus rudimentaires de la connaissance, distinct de *l'objet réel* ». Mais nous voulons une réponse à la question suivante : est-ce que cette distinction tient pour les plus hautes formes de connaissance ? Althusser ne peut admettre que ces dernières n'at-

17. En effet, dans son livre *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1969, p. 39, Althusser mentionne expressément la « catégorie de reflet » comme étant, chez Lénine, une des « catégories contaminées par ses références empiristes » dans *Matérialisme et empiriocriticisme*.

teignent la vérité absolue (sous peine de tomber dans « l'empirisme » engelsien). Peut-être pourrait-il dire que toutes les préconceptions théoriques sont incorrectes, mais pas toutes les postconceptions théoriques. Il pourrait aussi dire que lorsque le « processus de production » théorique arrive à générer un « produit fini » possédant la vérité absolue, le processus de production théorique est achevé et ce « produit fini » ne servira jamais comme « matière première » pour un processus productif subséquent — (car s'il le faisait, cela produirait un exemple d'un objet réel qui est en même temps un « objet de connaissance »). Dans ce dernier cas, la thèse d'Althusser voulant que « l'objet de connaissance » diffère toujours de l'objet réel signifierait que tout processus de théorisation scientifique procède jusqu'à l'atteinte de la vérité absolue où il s'arrête pour toujours. On doute sérieusement que cette interprétation corresponde à l'intention d'Althusser.

3. Abordons cette section avec une question. Il s'agit d'une question posée par Norman Geras, un admirateur *critique* d'Althusser, à la conclusion de son utile article synoptique, intitulé "Althusser's Marxism : An Account and Assessment" dans *New Left Review*, No 71, janvier-février 1972. La discussion de Geras, quoiqu'en grande partie admirative, contient quelques commentaires sévères, dont le plus âpre accuse Althusser d'idéalisme et d'élitisme.

. . . la connaissance apportée par le marxisme et importée par les intellectuels dans le mouvement ouvrier, joue, d'après lui, un rôle directeur très spécifique. Elle tente de produire « dans les masses une *nouvelle* forme d'idéologie [omis par Geras : « (une idéologie qui repose, cette fois, sur une science, — *ce qui ne s'était jamais vu*) » Lire le *Capital*, Tome I, page 166.] » . . . Mais Althusser nous dit aussi, dans une centaine de passages au moins, que l'idéologie est un domaine de mystification et déformation, d'illusion, fausseté et mythe, de confusion, préjudice et arbitraire, d'imaginaire et non-connaissance [une note au bas de la page ici donne vingt-trois citations à l'appui]. Il sépare ainsi les masses de la connaissance de leur situation, produite par les intellectuels, par une nécessité qu'il n'explique jamais. Comment les intellectuels peuvent-ils alors brandir ce qu'ils savent être une idéologie sans violer le principe premier de la politique révolutionnaire, d'affirmer les faits tels qu'ils sont ? (page 86)

De fait, Althusser nous donne une réponse à cette question, mais pas celle à laquelle on aurait pu s'attendre. En tout cas, c'est une réponse propre à surprendre les lecteurs éduqués dans certaines traditions philosophiques.

Pour résoudre cette énigme, il faudra s'interroger sur la signification donnée par Althusser au terme « idéologie ». Malheureusement le terme n'est pas du tout univoque. Voici sept différents sens trouvés dans les écrits marxistes et non-marxistes, — dont aucun, tâcherai-je de montrer, ne correspond à l'usage d'Althusser : (a) science des idées (la signification originelle datant du dix-huitième siècle et maintenant désuète) ; (b) la surconcentration sur la théorisation et les idées (également désuète)¹⁸ ; (c) la composante non-économique de l'ordre social (par exemple, art, politique, jurisprudence, religion, philosophie)¹⁹ ; (d) un corpus d'idées redevable de sa popularité à sa fonction, — sans que ses adhérents ne s'en rendent compte, — de glorifier une des spécialités occupationnelles non-économiques créées par la division du travail, tout en exagérant l'autonomie *relative* de (l'objet traité par) cette spécialité pour ainsi obnubiler le fait que ses grandes lignes soient vraiment déterminées à la longue par l'économique ; (e) système d'idées partisan et inacceptable du point de vue scientifique ; (f) système d'idées partisan et « non-objectif » (c'est-à-dire ni vrai, ni faux) ; (g) système partisan d'idées. Je présume qu'aucune de ces interprétations du mot « idéologie », sauf peut-être (c), n'apparaîtra nouvelle au lecteur. De ces sept différents sens, (g) est le plus communément utilisé, même parmi les marxistes orthodoxes ; (f) est répandu

18. Pour une discussion de ces deux sens, voir l'essai de George Lichteim, "The Concept of Ideology", dans son livre *The Concept of Ideology and Other Essays*, New York, Random House, 1967.

19. « Le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure. Lorsqu'on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel — qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse — des conditions de production économiques et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout » (Karl Marx, Préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 4-5). Ma suggestion est que le mot « idéologie » se réfère ici à tout le domaine et seulement le domaine de la « superstructure ». Lénine commentait ce passage en disant que chez Marx et Engels, l'« idée fondamentale . . . était que les rapports sociaux se divisent en rapports matériels et rapports idéologiques. Ces derniers ne sont qu'une superstructure érigée sur les premiers . . . » (*Oeuvres Complètes*, Tome I, Paris, Éditions sociales-progrès, 1977, paragraphe 33).

parmi ceux qui sont le plus influencés (d'après les engelsiens) par la thèse philosophique bourgeoise, — autant positiviste qu'existentialiste, — voulant que la « partisanerie » soit incompatible avec l'objectivité ; (d) bien sûr, est l'interprétation la plus fréquente de Marx et Engels, par exemple dans *l'Idéologie allemande*.

Mais je crois qu'aucune de ces sept significations ne correspond à l'usage d'Althusser. Dans sa préface spéciale "To My English Readers", dans *For Marx (Pour Marx)*²⁰, Althusser commente son essai de 1963 « Marxisme et humanisme » (chapitre 7 de *For Marx*) :

Je ne condamnais en aucune façon l'idéologie en tant que réalité sociale : comme le disait Marx, c'est dans l'idéologie que les hommes «prennent conscience» de leur conflit de classe et «le mènent jusqu'au bout». Dans ses formes religieuses, éthiques, légales et politiques, etc., l'idéologie est une réalité sociale objective ; la lutte idéologique fait partie organiquement de la lutte des classes. D'un autre côté, j'ai critiqué les effets *théoriques* de l'idéologie, qui sont toujours une menace ou entrave à la connaissance scientifique. (p. 11-12)

Althusser dit que *l'idéologie* au niveau de ses effets théoriques est *toujours* antiscientifique. Qu'advierait-il si nous demandions à Althusser, comme Geras : pourquoi les hommes, du moins de nos jours, ne peuvent-ils pas prendre conscience de leur conflit de classe par la science marxiste plutôt que par *l'idéologie* ? Pourquoi *l'idéologie* doit-elle, même pour les marxistes, faire toujours « partie organiquement de la lutte des classes » ? Une première réponse que l'on peut imaginer représentative de la position d'Althusser est que la *science* marxiste dépasse les capacités *intellectuelles* des masses. Il faut bien admettre que les concepts scientifiques marxistes doivent se faire *simplifier* dans le processus de vulgarisation et devenir alors quelque peu grossiers. Mais le marxisme orthodoxe nierait que les conceptions des masses, lorsqu'elles embrassent le marxisme, doivent prendre pour cette raison une forme par nécessité *essentiellement* non-scientifique ; selon le point de vue du marxisme orthodoxe, ces conceptions sont toujours capables d'accéder à la *vérité relative* même si elles n'atteignent pas pleinement la scientificité. Selon

20. Londres, Allen Lane The Penguin Press, 1969.

l'opinion d'Althusser toutefois (un « métaphysicien » profondément ancré dans le sens du mot tel qu'utilisé par Engels), ces conceptions doivent constituer une « idéologie » (quoiqu'une « idéologie qui repose sur une science »), et une idéologie ne peut jamais contenir quoi que ce soit d'authentiquement scientifique.

Toutefois, quant à la proposition d'Althusser niant que la science marxiste peut remplacer l'idéologie dans la lutte de classe prolétarienne, il y a de bonnes raisons de conclure qu'elle ne se base sur aucune limitation *intellectuelle* des masses. Car cela mènerait à une conception élitiste où les savants marxistes dans un mouvement ou état socialiste joueraient un rôle similaire aux « gardiens » de la *République* de Platon, étant les seuls à connaître la vérité, et régimentant les masses par de « beaux mensonges », la mythologie délibérément inventée pour sanctifier tout l'arrangement social. À la page 242 de *Pour Marx*, Althusser rejette expressément cette conception de *l'idéologie* en disant qu'elle n'est pas une *machination* délibérée et que la classe dirigeante dans toute société de classe y est autant assujettie que les classes dirigées et *qu'aucune société (même communiste) ne peut y échapper*.

. . . *l'idéologie (comme système de représentations de masse) est indispensable à toute société pour former les hommes, les transformer et les mettre en état de répondre aux exigences de leurs conditions d'existence . . .* C'est dans l'idéologie que la société sans classe vit l'inadéquation-adéquation de son rapport au monde, en elle et par elle qu'elle transforme la « conscience » des hommes, c'est-à-dire leur attitude et leur conduite, pour les mettre au niveau de leurs tâches et de leurs conditions d'existence.

Ici il semble qu'Althusser conçoit *l'idéologie* comme socialement indispensable parce que l'inspiration et la consolation personnelles sont (évidemment) socialement indispensables dans quelque société que ce soit. À la lumière de ceci, nous sommes en meilleure position pour comprendre l'énoncé d'Althusser deux pages plut tôt :

Dans l'idéologie, le rapport réel est inévitablement investi dans le rapport imaginaire : rapport qui *exprime* plus une *volonté* . . . qu'il ne décrit une réalité.

Ici on peut se *croire* en terrain familier. L'objectiviste éthique (comme l'engelsien²¹) voudra y objecter qu'en effet, certains jugements de valeurs sont objectivement vrais alors que d'autres ne le sont pas. Mais de toute façon, la position citée plus haut *semble* en être une qu'on rencontre assez souvent. Il reste pourtant l'énigme suivante : pourquoi Althusser maintient-il avec insistance que les jugements de valeur, éthiques et autres — pour la seule raison qu'ils ne peuvent être objectifs (vrais) — devront toujours représenter « une menace ou entrave à la connaissance scientifique » ? Ce que croit vraiment Althusser est qu'il y a quelque chose d'essentiellement anti-scientifique, et non pas seulement non-scientifique au domaine des valeurs. Où avons-nous donc déjà été témoin de ce point de vue ?

Dans son essai « Idéologie et appareils idéologiques d'état », Althusser écrit :

. . . la catégorie de sujet est constitutive de toute idéologie, . . .

. . . il faut être averti que aussi bien celui qui écrit ces lignes, que le lecteur qui les lit, sont eux-mêmes des sujets, donc des sujets idéologiques (proposition tautologique), c'est-à-dire que l'auteur comme le lecteur de ces lignes vivent « spontanément » ou « naturellement » dans l'idéologie, au sens où nous avons dit que « l'homme est par nature un animal idéologique ».

. . . tout discours scientifique est par définition un discours sans sujet.²²

Ainsi, la raison pour laquelle « l'idéologie » et la science s'opposent inévitablement, selon Althusser, est que l'idéologie est constituée de la « catégorie de sujet » alors que la science est « sans sujet ». Nous n'avons besoin maintenant que de comprendre ce qu'Althusser croit être la « catégorie de sujet » pour résoudre la présente énigme de la compréhension de la théorie althussérienne.

Dans l'acceptation courante du terme, sujet signifie en effet 1) une subjectivité libre : un centre d'initiatives, auteur et responsable de ses actes ; 2) un être assujetti, soumis à une autorité

21. « Qu'avec cela, il se soit en gros effectué un progrès, pour la morale comme pour toutes les autres branches de la connaissance humaine, on n'en doute pas ». *Anti-Dühring*, Paris, Éditions sociales, 1963, p. 126.

22. L. Althusser, *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 110-111.

supérieure, donc dénué de toute liberté, sauf d'accepter librement sa soumission.²³

Interprétation : un « sujet » est 1) un être libre et responsable ; et 2) un être qui souscrit (se soumet librement) à un système de valeurs en le reconnaissant comme autorité.

. . . nous constatons . . . que la représentation idéologique de l'idéologie est elle-même contrainte de reconnaître que tout « sujet », doté d'une « conscience », et croyant aux « idées » que sa « conscience » lui inspire et accepte librement, doit « *agir* selon ses idées », doit donc inscrire dans les actes de sa pratique matérielle ses propres idées de sujet libre. S'il ne le fait pas, « ce n'est pas bien ».²⁴

Althusser croit, apparemment, que pour vivre nous avons besoin de nous concevoir (et de concevoir les autres) comme des agents humains libres, responsables de nos actes, alors que dans la science, de telles conceptions doivent « par définition » être écartées comme illusoire. C'est Emmanuel Kant qui, le premier, a développé la doctrine de l'homme qui habite « deux mondes », un monde de « raison pratique » où l'homme en tant qu'agent pratique se conçoit nécessairement comme libre et responsable, et un monde de « raison théorique », où l'homme en tant que scientifique doit forcément concevoir tout ce qui se passe comme totalement prédéterminé causalement, et donc sans aucune liberté ou aptitude à être tenu responsable. (Quant au point de vue d'Engels ainsi que de plusieurs autres philosophes datant au moins du seizième siècle jusqu'à aujourd'hui, — selon lequel le déterminisme causal total est néanmoins compatible avec la liberté humaine et la responsabilité morale telles que couramment comprises, — cette notion ne semble pas avoir traversé l'esprit ni de Kant ni d'Althusser, car nous ne trouvons aucune tentative de réfutation ni chez l'un ni chez l'autre.) Nous sommes maintenant bien placé pour comprendre ce qu'entend Althusser par « l'anti-humanisme théorique » qu'il considère essentiel pour la science : il faut lire ici le fatalisme théorique.

Voici une objection simple à toute tentative de soutenir une quelconque idée kantienne des « deux mondes », épousée,

23. *Ibid.*, p. 121.

24. *Ibid.*, p. 107.

soit par Althusser, soit par quelqu'un d'autre. Il n'y a que deux possibilités. Althusser croit à l'existence d'au moins une mesure de liberté humaine ou il n'y croit pas²⁵. S'il y croit, il doit admettre qu'à son avis la science ne peut la nier (elle ne peut exclure la « catégorie du sujet ») qu'en tombant dans l'erreur, et alors, ce n'est pas après tout l'idéologie, mais la science, qui est sujette à l'illusion et à la non-connaissance. Par contre, s'il ne croit pas vraiment à l'existence de la liberté humaine, alors lui-même n'est pas de fait un « animal idéologique », et ainsi *l'idéologie* doit être une condition psychologiquement guérissable. On dirait quasiment que Lénine répondait à Althusser plutôt qu'à Ernst Mach lorsqu'il écrivait dans *Matérialisme et empiriocriticisme* :

Borner le déterminisme au domaine des « recherches » et laisser, en morale, dans la vie sociale, dans tous les autres domaines, la question à l'appréciation « subjective », n'est-ce pas faire preuve d'obscurantisme ? « Dans mon cabinet, dit le pédantesque savant, je suis déterministe » ; mais il ne souffle mot du devoir du philosophe de bâtir sur le déterminisme un système complet embrassant la théorie et la pratique.²⁶

4. Bien sûr, le *Matérialisme et empiriocriticisme* de Lénine, nous dit Althusser²⁷, est jusqu'à un certain point, gâté par « l'empirisme » (aussi parce qu'il est pré-kantien²⁸). Mais quel est donc cet « isme » qu'Althusser appelle « empirisme » ? Quels en sont les fondements ?

Pour voir jusqu'à quel point Althusser fait une utilisation compréhensive du mot « empirisme », considérons sa déclaration suivante :

Qu'un objet ne puisse être défini par son apparence immédiatement visible ou sensible, qu'il faille passer par le détour de son concept pour le saisir . . . voilà une thèse qui résonne à nos oreilles comme quelque chose de déjà connu : c'est du moins la leçon de toute l'histoire de la science moderne, plus ou moins

25. Il est possible, bien sûr, d'avoir des croyances contradictoires, mais sûrement pas d'adopter et rejeter simultanément la même croyance. Il est sûrement impossible de dire d'une personne qu'elle adopte une « croyance » si elle n'est pas, dans l'ensemble, psychologiquement *plus* persuadée de la proposition dont il s'agit que de sa négation.

26. Vladimir Ilitch Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, Paris, Éditions sociales, 1951, p. 170.

27. Althusser, *Lénine et la philosophie*, p. 38.

28. *Ibid.*, p. 34, 38.

réfléchi dans la philosophie classique, même si cette réflexion s'est opérée dans l'élément d'un empirisme transcendant (comme chez Descartes), ou transcendantal (Kant et Husserl) ou idéaliste « objectif » (Hegel). (. . .) la connaissance d'un objet réel passe non pas par le contact immédiat avec le « concret » mais par la production du *concept* de cet objet (au sens d'objet de connaissance), comme par sa condition de possibilité *théorique* absolue.²⁹

Quelle est cette « leçon de toute l'histoire de la science moderne » qu'Althusser veut nous rappeler ? En tirant ces quelques mots du passage précédent :

. . . un objet ne [peut] être défini par son apparence immédiatement visible ou sensible, . . . il [faut] passer par le détour de son concept pour le saisir . . . la connaissance d'un objet réel passe non pas par le contact immédiat avec le « concret » mais par la production du *concept* de cet objet . . . ,

nous *semblons* arriver à une réponse. Althusser *semble* vouloir nous rappeler ce truisme familier mais crucial de la dialectique : les premières impressions de quelque chose sont souvent illusoire et toujours incomplètes ; une conception plus profonde de la chose s'approchant davantage de la vérité requiert un travail de la raison. Dénommons ce truisme « P ». Mais si l'idée d'Althusser ne va pas plus loin que cela, pourquoi introduit-il ici « l'objet de connaissance », et en quoi, précisément, les philosophies de Descartes, Kant, Husserl et Hegel sont-elles pertinentes ? Parmi ces quatre philosophes, ce n'est qu'à Hegel qu'on peut attribuer un intérêt à l'égard de la thèse P (et même Hegel se serait refusé de qualifier de « détour » la progression de l'expérience sensible vers le concept rationnel). Quant à Husserl, il est probablement préférable de l'interpréter comme s'opposant à P. La sympathie du philosophe Descartes et probablement aussi de Husserl, du moins dans ses débuts, pour la « théorie périscopique de la perception indirecte » mentionnée plus haut en connection avec Locke, semble pertinente à ce qu'Althusser essaie d'avancer. Althusser tente-t-il de nous dire que notre façon de saisir un objet par la production d'un concept est de saisir *plutôt* le concept ? C'est-à-dire, en réalité, en ne saisissant pas l'objet ? La philosophie de Kant concernant la chose qui est l'objet de connaissance affirmait que cette dernière était

29. Althusser, *Lire le Capital*, II, p. 59.

un produit de la pensée conceptuelle et qu'elle devait nécessairement différer de la chose telle quelle en soi. Or Althusser n'essaie sûrement pas de nous présenter une pareille doctrine !

Mais ceci était une digression. Notre problème est de spécifier des fondements de cet « empirisme » contre lequel Althusser lutte si farouchement :

- (i) le réel c'est ce qui est immédiatement discernable par l'expérience sensorielle sans l'aide de la pensée conceptuelle³⁰ ;
- (ii) la *connaissance* du réel est obtenue par l'abstraction d'une « essence » qui s'y trouve³¹ ;
- (iii) la connaissance d'une chose réelle consiste à saisir son *essence* qui est *cachée* par les apparences immédiates³² ;
- (iv) la connaissance d'un objet réel fait elle-même partie de cet objet à connaître³³ ;
- (v) la connaissance constitue un « modèle » de la réalité ; mais la réalité elle-même est « toujours-plus-riche-et-plus-vivante-que-la-théorie »³⁴.

De ces cinq thèses, seulement (i) et probablement (iv) seront normalement qualifiées d'« empiristes » dans toute l'acception courante du terme. La thèse (i) est pratiquement une négation directe de la thèse P, et c'est nettement (i) que, par exemple, Marx et Engels entendaient par *empirisme* dans *L'Idéologie allemande* (Paris, Éditions sociales, 1971), p. 51.

La thèse (iv), prise littéralement, a été, de fait, réitérée par des empiristes « monistes neutres », tel Ernst Mach qui identifie la *connaissance* avec les rapports fonctionnels entre les phénomènes de l'expérience en refusant expressément de faire une distinction ultime entre les rapports eux-mêmes et l'appréhension mentale que nous en avons. Mais il est peu probable qu'Althusser ait eu le « monisme neutre » en tête ici puisqu'il ne le mentionne pas du tout. Il déduit plutôt la soumission de « l'empirisme » à la thèse (iv) à partir de la conception « empiriste » des *essences*. Selon Althusser, puisque « l'empirisme » soutient que la con-

30. *Ibid.*, II, p. 57-58.

31. *Ibid.*, I, p. 40-41.

32. *Ibid.*, I, p. 41.

33. *Ibid.*, I, p. 42.

34. *Ibid.*, I, p. 148.

naissance d'une chose réelle est la connaissance de son *essence* et admet aussi qu'il y a néanmoins plus dans une chose réelle que ce qui est contenu dans son essence, il s'ensuit que « l'empirisme » est obligé de concevoir le réel comme étant divisé en deux parties et d'identifier l'une de ces parties avec la connaissance du réel³⁵. Or, Althusser ne veut sûrement pas dire que « l'empirisme » raisonne ainsi *consciemment* à partir de son concept d'*essences* jusqu'à la thèse (iv), car nulle part dans ses écrits ne mentionne-t-il que quiconque, avant lui, empiriste avoué ou non, ait soufflé mot d'une telle inférence. Il faut donc qu'il considère cette dernière comme *valide* et que l'« empiriste » soit *soumis* à la thèse (iv), qu'il le veuille ou non, en vertu de sa conception de la connaissance comme fondée sur des *essences*. Mais ceci est une erreur. De fait, interpréter la connaissance d'une chose réelle comme la connaissance de son *essence* implique la division, pour ainsi dire, de cette chose en deux, en ce qui y est essentiel et ce qui n'y est pas essentiel. Mais *pourquoi* l'essentiel doit-il être conçu comme étant la même chose que la connaissance qu'on en a ? Le terme « connaissance » est sans doute ambigu. Il peut indiquer soit *ce qui est connu* (c'est-à-dire un ensemble de faits), soit l'état mental par lequel on les connaît. On ne peut considérer ces faits que comme existant dans la réalité en dehors de notre pensée, et on ne peut considérer cet état mental que comme produit de la pensée. Althusser *semble* penser, par exemple, que si une personne considère (avec assez de bon sens) que *ce qui est connu* actuellement en botanique comprend une partie seulement de tout ce qui existe en réalité dans le domaine de la botanique, cette personne doit être rationnellement tenue d'admettre que l'état mental par lequel nous connaissons les faits botaniques fait d'une quelconque façon partie de tout ce qui existe en réalité en botanique. Mais notre connaissance des faits botaniques n'est évidemment pas un fait botanique. Cette interprétation du raisonnement d'Althusser peut paraître hirsute au point de la mettre en doute. Mais quelle autre interprétation ses énoncés permettent-ils ?

Il ne sera pas nécessaire de discuter longuement la thèse (v) de « l'empirisme » puisqu'il semble s'agir à peu de choses

35. *Ibid.*, I, p. 42.

près de la doctrine engelsienne exprimée dans la lettre à Schmidt, doctrine qu'Althusser a attaquée dans un passage cité plus haut. Althusser ajoute dans ce même contexte que si l'on conçoit la connaissance comme un « modèle » de quelque chose qui est « toujours-plus-riche-et-plus-vivant-que-la-théorie », on doit finir par épouser le pragmatisme.

Cette opération a pour effet inévitable de faire penser la théorie comme un instrument empirique, parmi d'autres, bref de réduire directement toute théorie de la connaissance comme modèle à ce qu'elle est : une forme de pragmatisme théorique.³⁶

Une fois de plus, nous voyons le prix que doit payer Althusser pour avoir rejeté le concept engelsien de *vérité relative* qui, dans la conception d'Engels, bien sûr, est néanmoins *objectif* exactement dans le sens déploré par le pragmatisme philosophique. Pour Althusser, si une théorie ne peut pas être conçue comme absolument vraie, elle doit « inévitablement » être conçue comme un simple « instrument empirique parmi d'autres ».

Considérons maintenant quelques-unes de ces thèses « empiristes » dans leurs rapports les unes aux autres. La thèse (i) dit que la réalité est tout, et rien que, ce qui est appréhendé dans l'expérience sensorielle immédiate. La thèse (ii) dit que la connaissance ne s'occupe que d'une partie du réel. La thèse (iii) attribue à la connaissance la propriété de *contredire* l'expérience sensorielle immédiate (quelle autre force pourrait-on donner à l'idée de l'essence *cachée* par les apparences immédiates ?). Comment est-il possible qu'une personne adopte toutes ces thèses ? Oui, en étant inconséquent, dira-t-on. Mais se peut-il qu'un théoricien ait été *si* inconséquent ? On s'attend à ce que quiconque accepte (i) rejette (iii) et que quiconque accepte (iii) rejette (i). Mais il est peut-être possible de nommer au moins un penseur qui *est* assez embrouillé pour se contredire à un tel point, — en l'occurrence, Althusser. Puisqu'il rejette (i), il semble qu'Althusser lui-même est tenu d'adopter soit la thèse (ii), soit (iii) malgré toute sa véhémence contre la « catégorie de l'essence ». Car en adoptant la « catégorie de l'essence », du moins telle qu'utilisée par la philosophie marxiste orthodoxe, il

36. *Ibid.*, I, p. 149.

n'y a pas nécessairement de conséquences allant au-delà du truisme P.

Le seul moyen de nier de façon conséquente, et la thèse (i), et le truisme P, serait de nier la possibilité de toute propriété de *vérité objective* (absolue ou relative) à la connaissance scientifique. Faire ceci tout en continuant à utiliser le terme « connaissance » peut sembler curieux, mais certains philosophes ne se sont pas gênés pour autant. Or, Althusser n'a sûrement pas voulu emprunter cette voie. Néanmoins il y a certainement dans sa pensée des « courants » qui *évoquent* la position relativiste dans la théorie de la connaissance. On remarque ci-dessous l'utilisation par Althusser du mot « vérité » toujours entre guillemets :

Nous avons en effet montré que la validation d'une proposition scientifique comme connaissance était assurée, dans une pratique scientifique déterminée, par le jeu de *formes* particulières, qui assurent la *présence* de la scientificité dans la production de la connaissance, autrement dit par des formes spécifiques qui confèrent à une connaissance son caractère de connaissance « vraie ».³⁷

... la *pratique théorique* est bien à elle-même son propre critère, contient bien en elle des protocoles définis de *validation* de la qualité de son produit, c'est-à-dire les critères que la scientificité des produits de la pratique scientifique. Il n'en va pas autrement dans la pratique réelle des sciences : une fois qu'elles sont vraiment constituées et développées, elles n'ont nul besoin de la vérification de pratiques *extérieures* pour déclarer « vraies » c'est-à-dire *connaissances*, les connaissances qu'elles produisent ... Nous devons en toute rigueur aller plus loin, et refuser d'assimiler plus ou moins indirectement la théorie marxiste de l'histoire au modèle empiriste d'une « hypothèse » aléatoire, dont il faudrait avoir *attendu la vérification* par la pratique politique de l'histoire, pour pouvoir affirmer la « vérité ». Ce n'est pas la pratique historique ultérieure qui peut donner à la *connaissance* que Marx a produite, ses *titres* de connaissance : le critère de la « vérité » des connaissances produites par la pratique théorique de Marx est fourni dans sa pratique théorique elle-même, c'est-à-dire par la valeur démonstrative, par les titres de scientificité des *formes* qui ont assuré la production de ces connaissances.³⁸

Althusser dit que le critère de scientificité de toute science pleinement constituée et développée, et donc le critère de

37. *Ibid.*, I, p. 82.

38. *Ibid.*, I, p. 71-72.

« vérité » de ses découvertes, est interne à cette science. L'anti-relativiste voudra demander à Althusser si ceci s'applique aussi à des « sciences » telles la théologie traditionnelle, l'astrologie et la phrénologie, qui semblent sûrement capables de se réclamer d'avoir été « constituées et développées » durant plusieurs siècles et de posséder des *critères de scientificité* internes à elles-mêmes. Comment donc devons-nous décider quelles soi-disant sciences donnent vraiment une connaissance authentique et lesquelles n'en donnent pas³⁹ ? Mais ce problème ressemble beaucoup au « problème de la connaissance » des philosophes, problème qu'Althusser rejette :

Nous ne cherchons pas, comme la « théorie de la connaissance » de la philosophie idéologique, à énoncer une *garantie* de droit (ou de fait), qui nous assure que nous connaissons bien ce que nous connaissons, et que nous pouvons rapporter cet accord à une certaine relation entre le Sujet et l'Objet, la Conscience et le Monde.⁴⁰

Althusser nie-t-il banalement, que ce que nous appelons notre connaissance soit en général *garanti*, c'est-à-dire infaillible ? Sûrement pas, car quelle philosophie traditionnelle n'a pas

39. La suggestion m'a été faite de chercher la réponse althussérienne à cette question dans *Lire le Capital*, Tome I., p. 66-67, et sur la base de ce qu'y dit Althusser, en tirer l'implication que « l'idéologie est constituée d'un principe de reconnaissance-en-cercle et que la science est constituée d'un développement « ouvert » ». Ceci suppose, toutefois, que toute la pseudo-science est comprise dans ce qu'Althusser appellerait « idéologie ». Certainement, il semble difficile d'inclure l'astrologie et la phrénologie dans ce qu'Althusser dit de l'« idéologie ». Il semble que ce ne soit pas la pseudo-science en général qu'Althusser discute dans ce passage mais plutôt la « théorie de la connaissance » de la philosophie traditionnelle, à laquelle il reproche sévèrement de contenir « la clôture idéologique », « la clôture préétablie du cercle idéologique », à cause de sa dépendance des « personnages idéologiques de Sujet et d'Objet » et de « la structure de reconnaissance spéculaire mutuelle, dans le cercle clos de laquelle ils se meuvent ». Il propose de remplacer le « problème de la connaissance » de la philosophie traditionnelle par la « question . . . ouverte, dans son principe même, » du « *mode* d'appropriation de l'objet *réel*, *spécifique* de la connaissance » à travers l'histoire. Cette question « doit être posée . . . en des termes qui forment le concept de la structure de connaissance » pour éviter de « faire de la philosophie cette instance juridique qui, dans les « théories de la connaissance », légifère pour les sciences au nom d'un droit qu'elle s'arroge elle-même ». Ceci semble indiquer que la question historique à savoir, par exemple, comment la physique de la relativité en est arrivée à « approprier l'objet réel », doit être posée en termes relativistes afin d'empêcher toute remise en question philosophique du statut de la théorie de la relativité en tant que science authentique. De la même façon, l'histoire de l'astrologie et l'histoire de la phrénologie ne devraient-elles pas être examinées en posant la question dans les termes de l'astrologie et de la phrénologie, à savoir comment ces deux « sciences » en sont arrivées à s'« approprier » leurs « objets réels » respectifs, c'est-à-dire l'influence des astres sur nos vies et les corrélats psychologiques de l'ossature crânienne ?

40. *Ibid.*, I, p. 84.

reconnu la faillibilité d'au moins la majeure partie de ce que nous appelons notre connaissance ? Nous en sommes donc toujours au problème de déterminer les critères qui nous permettront de répondre à la question de savoir s'il n'y a pas une probabilité quelconque qu'au moins la majeure partie de ce que nous appelons la connaissance soit substantiellement (c'est-à-dire relativement) vraie. Pour un anti-relativiste sérieux qui n'est pas sceptique, il n'y a pas de doute que la réponse à cette question soit affirmative. Mais de son côté, Althusser semble fermement résolu à ne pas poser la question du tout.

Que cet espace du « problème de la connaissance » soit . . . un cercle vicieux . . . toute l'histoire de la « théorie de la connaissance » dans la philosophie occidentale nous le *donne à voir*, . . .⁴¹

Mais il n'est pas nécessaire de nier que la théorie de la connaissance soit engagée dans un cercle pour nier que ce cercle soit *vicieux*. Plutôt, je suggère que c'est précisément la véhémence d'Althusser qui trahit peut-être un trouble de conscience de sa part face au défi posé par le scepticisme/relativisme dans la théorie de la connaissance.

En référence à Descartes, Kant, Husserl et Hegel, Althusser écrit :

Qu'il faille de grands efforts théoriques pour en finir avec toutes les formes de cet empirisme sublimé dans la « théorie de la connaissance » qui domine la philosophie occidentale, pour rompre avec sa problématique du sujet (le cogito) et de l'objet, — et toutes leurs variations — c'est certain.⁴²

Ainsi, le problème fondamental dans la « théorie de la connaissance », selon Althusser, est « sa problématique du sujet et de l'objet ». Qu'entend donc Althusser par la « problématique sujet-objet » ? Nous avons déjà vu qu'il suppose que la « catégorie de sujet » signifie la liberté humaine. Est-il admissible de suggérer qu'Althusser s'opposerait à la question, « Comment devons-nous décider quelles prétendues sciences donnent vraiment une authentique connaissance et lesquelles ne le font pas ? », en disant que la décision ne nous appartient pas puis-

41. *Ibid.*, I, p. 63.

42. *Ibid.*, II, p. 59.

qu'elle est déjà imposée de façon fatalement inévitable sur notre intellect et donc que nous ne pouvons pas vraiment décider par nous-mêmes de cela ni de quoi que ce soit (même si, sous l'influence de « l'idéologie », nous pouvons penser le contraire) ? Cependant, aucun partisan de la science ne peut nier de façon conséquente la possibilité d'éventuellement décider de façon objective (sinon nécessairement infaillible) ce qu'est une science *bona fides*. Car assurément un tel déni serait incompatible avec une authentique souscription à la thèse de *l'objectivité* générale de la science. Peut-être Althusser révèle-t-il un malaise envers cette dernière thèse en préconisant une brisure avec la « problématique du sujet et de l'objet »⁴³ ? Il se plaint qu'elle :

. . . [escamote], du côté de l'objet la différence de statut entre l'objet de connaissance et l'objet réel, et du côté du sujet la différence de statut entre le Sujet philosophant et le sujet savant, d'une part, entre le sujet savant et le sujet empirique d'autre part.⁴⁴

Je ne saurais comment interpréter la citation suivante autrement que comme l'expression du déterminisme fataliste d'Althusser face à notre « pratique théorique ». Il dit que, selon lui,

La vue [théorique] n'est plus alors le fait d'un sujet individuel, doté d'une faculté du « voir » qu'il exercerait soit dans l'attention, soit dans la distraction ; la vue est le fait de ses conditions structurales, . . .⁴⁵

5. Dans cette section finale, je voudrais dévoiler une contradiction, — du genre dont se préoccupent les académiciens, — dans la structure même du système d'Althusser. J'entends par là le genre de « contradiction interne » qui, posée et débattue par les académiciens, a bien servi pendant des années à les sortir du chômage. Je fais allusion à un jugement récemment prononcé par Althusser : « La philosophie n'est pas une science, et elle n'a pas d'objet, au sens où une science a un objet »⁴⁶.

Nous avons vu qu'Althusser n'a pas de sympathie pour le concept de *vérité relative*. Il semble par contre que Lénine, lui,

43. Voir plus loin certaines données indiquant qu'Althusser est de fait capable d'identifier la négation d'un *objet* à la négation de *l'objectivité*.

44. *Ibid.*, I, p. 65-66.

45. *Ibid.*, I, p. 25.

46. Althusser, « Lénine devant Hegel » dans *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972, p. 75.

en ait. Mais dans le cas de celui-ci, il n'y a pas de problème, nous dit Althusser, parce que *ce n'est pas ce que Lénine voulait vraiment dire*.

Lénine annonce dans sa théorie des *limites* historiques de toute vérité (entendez de toute connaissance scientifique), qu'il pense comme théorie de la distinction de *la vérité absolue et de la vérité relative* (dans cette théorie sont pensées, sous un seul couple de catégories, à la fois la distinction entre la philosophie et les sciences, et la nécessité d'une théorie de l'histoire des sciences).⁴⁷

Il n'est pas tellement pertinent ici de savoir si Althusser a pu saisir plus correctement que Lénine l'intention de Lénine. Il n'y a pas de substitut à consultation directe et détaillée des textes pour répondre à de telles questions d'interprétations. En ce qui nous concerne ici, il est plus important de prendre note de l'approbation d'Althusser de la thèse, — attribuée à Lénine, — voulant qu'il n'y ait pas de vérité philosophique et que la philosophie ne soit donc pas une science.

Je peux proposer qu'Althusser, en niant que la philosophie ait un *objet*, entend par là que la philosophie n'est pas *objective* : c'est-à-dire qu'il n'y a aucune réalité dont la philosophie puisse traiter (même « indirectement ») et dont, par la caractérisation *correcte*, la philosophie puisse espérer se constituer en science *objective*. En d'autres mots, Althusser est un « non-objectiviste » en philosophie. Ses raisons pour le non-objectivisme quant à la philosophie sont les mêmes que celles invoquées par les « non-objectivistes » en éthique.

Toute philosophie exprime une position de classe, une « prise de parti » dans le grand débat qui domine toute l'histoire de la philosophie, le débat entre l'idéalisme et le matérialisme.⁴⁸

De fait, cette thèse revient à affirmer que, pour l'essentiel, *la philosophie n'a pas vraiment d'histoire*. Qu'est-ce qu'une histoire qui n'est que la répétition du heurt de deux tendances fondamentales ? Les formes et les arguments du combat peuvent varier, mais si toute l'histoire de la philosophie n'est que l'histoire de ces formes, il suffit de les réduire aux tendances immuables qu'elles représentent pour que la transformation de ces formes devienne une sorte de *jeu pour rien*.⁴⁹

47. *Lénine et la philosophie*, p. 37.

48. « Lénine devant Hegel », *Op. cit.*, p. 75.

49. *Lénine et la philosophie*, p. 42-43.

Lénine [préconise] . . . une thèse matérialiste qui est conjointement une thèse d'existence (matérielle) et d'objectivité (scientifique).⁵⁰

Lénine . . . déclare qu'on ne peut pas démontrer les principes derniers du matérialisme, pas plus qu'on ne peut démontrer (ni réfuter . . .) les principes de l'idéalisme. On ne peut les démontrer car ils ne peuvent être l'objet d'une connaissance, entendons d'une connaissance comparable à celle de la science qui démontre les propriétés de ses objets.

La philosophie n'a donc pas d'objet. Mais, tout se tient. S'il ne se passe rien dans la philosophie, c'est justement parce qu'elle n'a pas d'objet. S'il se passe en effet quelque chose dans les sciences, c'est qu'elles ont un objet, dont elles peuvent approfondir la connaissance, *ce qui leur donne une histoire*.⁵¹

Jusqu'ici Althusser ressemble tout à fait à un positiviste logique. Il attribue à Lénine toutes les positions citées plus haut et compare défavorablement Engels à ce dernier pour avoir pensé que la philosophie a un objet⁵² et n'avoir pas reconnu la nature de la philosophie en tant que *lutte politique*⁵³.

Ce qui se joue dans la philosophie, au travers des catégories dernières, qui commandent tous les systèmes philosophiques, c'est donc le sens de cette hiérarchie, le sens de cette mise d'une catégorie en position de domination, c'est dans la philosophie quelque chose qui fait irrésistiblement penser à une prise de pouvoir ou à une *mise au pouvoir*. Philosophiquement, nous devons dire : une mise au pouvoir est sans *objet*. Une mise au pouvoir, est-ce encore une catégorie purement théorique ? Une prise de pouvoir (ou mise au pouvoir) est politique, elle n'a pas d'objet, elle a un enjeu, justement le pouvoir, et un objectif : les effets du pouvoir.⁵⁴

. . . toute philosophie consiste dans le tracé d'une ligne de démarcation majeure par quoi elle repousse les notions idéologiques des philosophies qui représentent la tendance opposée à la sienne ; l'enjeu de ce tracé, donc de la pratique philosophique, est la pratique scientifique, la scientificité.⁵⁵

. . . la philosophie serait la politique continuée d'une certaine manière, dans un certain domaine, à propos d'une certaine réa-

50. « Lénine devant Hegel », *Op. cit.*, p. 84.

51. *Lénine et la philosophie*, p. 35.

52. *Ibid.*, p. 45-48.

53. *Ibid.*, p. 54.

54. *Ibid.*, p. 46.

55. *Ibid.*, p. 50.

lité. La philosophie représenterait la politique dans le domaine de la théorie, pour être plus précis : auprès des sciences, — et vice-versa, la philosophie représenterait la scientificité dans la politique, auprès des classes engagées dans la lutte des classes.⁵⁶

Le moment est venu de mettre à jour la contradiction du genre académique dans le système d'Althusser. (On qualifie la démonstration d'une telle contradiction au sein d'un système de pensée comme simple « exercice académique » parce qu'une telle démonstration ne peut prétendre avoir une importance significative *que dans la mesure où* le système est candidat viable à être accepté comme vrai.) La philosophie matérialiste, dit Althusser, est pro-scientifique, mais est en soi non-scientifique, c'est-à-dire non-objective (c'est justement ce que la philosophie positiviste logique dit d'elle-même, bien sûr, lorsqu'elle est attentive). Les raisons pour lesquelles elle n'est pas objective, selon lui, sont a) qu'elle est impossible à prouver et b) qu'elle est partisane. Une telle philosophie partisane, même *politiquement* partisane vis-à-vis la lutte de classe prolétarienne, *exprime* donc sûrement *une volonté*. Ainsi, selon Althusser, elle ne peut pas être autrement qu'*idéologique* et tous ceux qui l'approuvent tombent alors dans cette mesure sous l'influence de *l'idéologie*. Par contre, il s'ensuit que puisqu'il est dit philosophie pro-scientifique, dont anti-idéologique, le matérialisme althussérien *conséquent*, ne peut pas manquer de prôner son propre rejet.

Peut-on deviner quelle serait la réponse d'Althusser ? Son objection à cet argument serait peut-être qu'il escamote

la différence de statut entre le Sujet philosophant et le sujet savant, d'une part, et entre le sujet savant et le sujet empirique d'autre part.

Quelle différence ?

Department of Philosophy
University of Toronto

56. *Ibid.*, p. 54.

Entrevue avec M. Matthew Lipman

Volume 12, numéro 2, automne 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203292ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203292ar>

[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

(1985). Entrevue avec M. Matthew Lipman. *Philosophiques*, 12 (2), 393–409.
<https://doi.org/10.7202/203292ar>

INTERVENTIONS

ENTREVUE AVEC M. MATTHEW LIPMAN

Depuis ses origines, la rubrique « Interventions » s'était limitée à publier des textes écrits ou à reproduire des discours prononcés lors d'événements importants. Lors d'une récente réunion du comité de rédaction de la revue a été proposée et acceptée l'idée d'inclure dorénavant des entrevues avec des personnalités marquantes du domaine philosophique. On trouvera ci-après le premier résultat de cette nouvelle politique, un entretien avec M. Matthew Lipman.

M. Lipman n'a guère besoin de présentation. Auteur d'un programme original d'enseignement de la philosophie aux enfants, il est aussi directeur d'un institut de philosophie, également pour enfants, qu'il a fondé à Montclair State College, au New Jersey. Depuis quelques années, ses travaux ont suscité beaucoup d'intérêt au Québec. En particulier, depuis plus d'un an déjà, la CEPH (Comité pour l'Enseignement de la Philosophie) de la Société de Philosophie du Québec en a poursuivi une analyse et une critique dont on peut trouver régulièrement le compte rendu dans le *Bulletin* de la Société.

Lors d'une rencontre, le 27 février à Montréal, entre les membres du CEPH et Matthew Lipman, M. Pierre Cohen-Bacrie, président de la S.P.Q. et membre du CEPH, a conduit l'entrevue dont le texte suit. Madame Judy Kyle a bien voulu, au cours de l'entretien, traduire les questions du français à l'anglais. Pierre Cohen-Bacrie a assuré pour publication la traduction de l'anglais au français des réponses de M. Lipman, qui les a lui-même revues et corrigées.

Philosophiques est donc heureuse, pour ce coup d'envoi, de faire une place à la fois aux travaux du CEPH et aux recherches novatrices de M. Lipman.

Nous avons fait suivre l'entretien d'une brève bibliographie. Ceux qui désireraient obtenir plus ample information peuvent ou bien écrire à l'adresse qui y est indiquée ou bien communiquer avec M. Gérard Potvin, président du CEPH, à l'adresse de la S.P.Q.

*
**

CEPH. Monsieur Lipman, votre méthode consiste à intéresser les enfants par une nouvelle contenue dans le livre de l'élève (par exemple : *la découverte d'Harry*) et à engager une discussion où les enfants soulignent les idées qui les intéressent, et à traiter ces idées selon des explications et des exercices prévus dans le livre du maître.

À votre avis, la discussion que les enfants vont avoir entre eux doit-elle avoir un rapport direct avec le texte de la nouvelle et avec le livre du maître ? Et pensez-vous qu'il est souhaitable que l'enseignant intervienne dans la discussion des enfants pour faire des liens avec le texte de la nouvelle et le livre du maître ?

MATTHEW LIPMAN. Il doit y avoir une combinaison des deux éléments : d'une part, les discussions des enfants entre eux, d'autre part, les interventions de l'enseignant. L'enseignant doit faire montre de flexibilité, encourager les enfants à déterminer les sujets de discussion, puis utiliser les exercices du manuel afin d'être davantage en mesure de traiter les sujets particuliers choisis par les enfants et de renforcer les capacités des enfants. À condition cependant que l'enseignant n'utilise ces exercices qu'au moment où il semble que leur besoin se fasse sentir, comme un supplément mais non dans la perspective de contrôler le déroulement de la discussion. De telle sorte que les exercices s'adaptent à la discussion des enfants plutôt que la discussion des enfants à la structure du manuel d'instructions.

En somme, l'enseignant devrait pouvoir en quelque sorte compléter la discussion quand il a l'impression que les enfants ont dit ce qu'ils avaient à dire sur un chapitre particulier. Si,

par ailleurs, l'enseignant est d'avis que les enfants n'ont pas souligné un élément important d'un chapitre, il (ou elle) pourrait alors suggérer de discuter de cet élément.

Ainsi, je ne dirais pas que l'enseignant ne doive pas intervenir mais que les enfants devraient considérer le texte de la nouvelle comme leur appartenant. C'est à partir de leur appropriation de la nouvelle que les enfants travaillent et c'est à cette condition que l'enseignant peut intervenir de façon constructive. Notons que le texte de la nouvelle est écrit de telle façon qu'il ne leur paraisse pas provenir d'un point de vue d'adulte.

CEPH. Dans cette perspective de l'appropriation de la nouvelle par les enfants, trouvez-vous pertinent que la discussion soit menée, animée, par un enfant qui serait volontaire pour le faire ?

M.L. J'ai vu des enfants qui, dès le premier contact avec le programme, développent une telle assurance en observant la façon de procéder de l'enseignant qu'ils sont en mesure de conduire eux-mêmes la discussion. Quant à la question de savoir si une telle pratique est souhaitable dans le sens où elle deviendrait une façon régulière de procéder ou, en tout état de cause, tendrait à remplacer l'enseignant, c'est évidemment une tout autre histoire.

CEPH. Au niveau de la mise en œuvre de votre programme, considérez-vous qu'il est possible ou qu'il est souhaitable de laisser les enfants aller jusqu'au bout d'une discussion qui peut, parfois, s'étaler sur plusieurs heures, plusieurs semaines, sans intervenir dans le but de faire des liens, comme on le disait tout à l'heure, avec le texte de la nouvelle par exemple ? Cette question porte sur la pondération, c'est-à-dire sur le temps qui peut être consacré à un aspect de votre méthode plutôt qu'à un autre.

M.L. Je pense qu'il est possible d'aller assez loin dans cette direction. Le matériel a une certaine élasticité, de telle sorte que l'important n'est pas de couvrir l'ensemble, ce n'est pas la quantité mais la qualité qui importe. Si les discussions sont réellement fécondes, exploratoires et progressent de façon significative sur des questions d'ordre philosophique, je suppose qu'il sera intéressant de poursuivre ces discussions pendant un bon moment, des semaines peut-être.

CEPH. Oui, mais iriez-vous jusqu'à dire que l'on pourrait ne pas finir la lecture de la nouvelle ? Par exemple, pourrait-on se contenter, en tout et pour tout de quatre chapitres (sur les dix-sept que compte la nouvelle *Harry*) parce que les discussions se sont prolongées ?

M.L. Oui, je dirais que oui. Tout d'abord, il faut se rappeler que chaque nouvelle donne lieu à un programme étalé sur deux années. Un enseignant a donc comme matériel, pour une année, environ huit chapitres sur dix-sept. Ceci dit, nous voudrions que l'on s'assure que certains éléments, plus importants que d'autres — soit parce qu'ils participent d'un ensemble cohérent comme la démarche logique dans *Harry* (c'est ainsi qu'il me semble impossible de ne pas traiter de certaines étapes pour arriver au syllogisme), soit parce que, et c'est le cas du dernier chapitre, ils concernent la partie de la nouvelle où un personnage exprime son scepticisme, critique l'ensemble de la démarche — que l'on s'assure donc que ces éléments soient vus.

Comment écarter cet aspect leibnizien que constitue la prise de conscience, chez les enfants, que l'objectivité peut être considérée comme le résultat d'un nombre infini de perspectives différentes qui sont interchangeables ? C'est ainsi que l'on ne voudrait pas faire l'économie de cette prise de conscience qui, cependant, ne conduit pas au relativisme.

D'un autre côté, il y a effectivement des aspects de la nouvelle qui peuvent être sacrifiés, s'il le faut. Il m'est arrivé de recevoir une demande anxieuse de la part d'un responsable scolaire qui voulait savoir si quelques chapitres pouvaient ne pas être vus. Je n'ai éprouvé aucune difficulté à calmer son anxiété en lui répondant que c'était le cas. C'est finalement une question de jugement.

CEPH. Je souhaiterais aborder maintenant des questions plus théoriques ou philosophiques, si vous le permettez. Quel est le rôle que jouent les idées platoniciennes dans *Harry* ou dans *Pixie* ? Par exemple, le questionnement sur la réalité des idées dans *Harry*, peut-on penser qu'il est inspiré philosophiquement du platonisme ?

M.L. Manifestement, le dernier chapitre de *Pixie* est inspiré du *Parménide* et de *La République* de Platon ; et les chapitres pré-

cédents sont inspirés d'Empédocle, d'Héraclite etc. Manifestement, également, des emprunts ont été faits à l'aristotélisme dans *Harry* ; il n'y a rien là de surprenant puisqu'il y est question de la logique, du syllogisme par exemple. Certaines personnes me font grief d'avoir, de leur point de vue, plagié Aristote sans le citer nommément. Mais, selon moi, ces gens ne comprennent pas que l'approche de la philosophie que j'ai privilégiée dans l'enseignement aux enfants exclut des références explicites. Par ailleurs, si je devais écrire une dizaine de nouvelles supplémentaires, nul doute que je m'inspirerais d'autres philosophies et que je tenterais de leur conférer une égale importance. Il reste qu'on conviendra que les idées de Platon et d'Aristote ne sont pas parmi les moindres.

En ce qui concerne les personnes qui sont chargées de la formation des enseignants pour le programme, nous sommes en train de rédiger une bibliographie exhaustive. Autrement dit, pratiquement ligne par ligne, nous indiquerons les sources et les références philosophiques ou parfois psychologiques et pédagogiques. Mais ce sera à l'usage exclusif de ces personnes et non pour les enseignants qui pourraient alors être tentés de faire des cours traiditionnels, ce qui est contraire à notre méthode, du moins pour l'enseignement de la philosophie aux enfants.

CEPH. La découverte par Harry de lois logiques comme résultat d'une recherche et non d'un apprentissage scolaire relève-t-elle d'une méthode socratique ? Par méthode socratique, j'entends que philosopher pourrait être : réfléchir sur ce qu'on ne sait pas.

M.L. En fait, je suis intéressé par la caractérisation que vous faites du socratisme et j'aurais tendance à y réfléchir moi-même de telle sorte que je risquerais de ne pas être en mesure de répondre maintenant à votre question. Peut-être devrais-je tout simplement mettre cela de côté et tenter de répondre directement à la question qui concerne la découverte par Harry de ce que vous appelez les lois de la logique. Je ne suis pas sûr qu'Harry découvre les lois de la logique. On peut se demander ce qu'Harry découvre par lui-même. Découvre-t-il le principe de conversion des propositions ou découvre-t-il le principe de validité ? Découvre-t-il toutes les lois de la logique ? Par exemple, découvrir que certaines phrases restent vraies si elles proviennent d'autres phrases

considérées comme prémisses, c'est beaucoup plus que le principe de conversion. De plus, Lisa (un autre personnage de la nouvelle) peut revendiquer une partie des découvertes.

Je dirais qu'à mon sens il y a beaucoup plus que le socratism dans *Harry*. Il y a l'idée de Bruner que l'on peut enseigner n'importe quelle théorie à n'importe quel niveau ; cette notion brunerienne de la contextualisation selon laquelle les enfants apprennent mieux lorsque des principes sont intégrés à une histoire qu'ils peuvent comprendre. Mais Dewey l'avait déjà écrit dans son livre *The child and the curriculum* en 1903. Il y a aussi la théorie de Vico selon laquelle on n'apprend qu'à travers une mise en situation, une réactualisation.

Je considère ces précisions très importantes, car Dewey n'avait aucune prédilection pour Aristote et je pense qu'il s'en écartait beaucoup. Mais dans les leçons que Dewey a données en Chine et que l'on a redécouvertes récemment, Dewey dit que l'invention de la logique formelle par Aristote est peut-être le plus grand fait intellectuel dans l'histoire de l'humanité.

Quant à nous, c'est certainement un objectif que nous estimons valable que les enfants étudient, apprennent, tirent profit de ces grands faits intellectuels de l'humanité ; mais, lorsque nous essayons de réaliser cet objectif, nous nous apercevons que les enfants ne peuvent pas comprendre ces grandes œuvres. Une solution consisterait à en simplifier l'exposition, comme dans des manuels scolaires élémentaires. Mais la solution que nous estimons préférable serait de se demander : qu'a pu être un philosophe dans son enfance ? Et qu'a-t-il pu penser à cet âge, lui qui, vingt ou trente ans plus tard, inventera le système de la logique ? Ou, qu'était Galilée enfant ? Qu'était Shakespeare enfant ? Donc, si l'on enseigne une théorie dans l'esprit dans lequel elle a été découverte, si l'on peut enseigner dans l'esprit de la découverte, on se trouvera à animer l'enfant dans la classe de la même excitation qu'a dû éprouver l'auteur de la découverte. Ce serait merveilleux, ce serait ce que Vico appelait "reenactment". Je pense que c'est possible.

Il y a bien des questions que l'on peut se poser à propos de cette sorte de reconstruction. Une critique consisterait à dire que nous n'avons pas le droit d'attribuer à des enfants des idées

qu'ils n'avaient peut-être pas à leur âge. En fait, comment saurions-nous qu'Aristote, à l'âge de 12 ans, avait la moindre idée de ce que nous appelons aujourd'hui la logique aristotélicienne ? Évidemment, nous ne le savons pas, mais, par ailleurs, nous parlons bien de Socrate qui n'a jamais écrit et dont nous ne connaissons pas vraiment la vie en détail. Cependant nous savons que beaucoup de savants et de personnes qui ont contribué de façon éclatante à l'histoire de la pensée ont développé leurs idées à partir d'intuitions qu'ils ont eues plus tôt dans leur vie et souvent dans l'enfance. Ceux, parmi les savants, qui sont honnêtes, le reconnaissent volontiers ; combien d'autres se seraient sentis dévalorisés en se livrant à de pareilles confidences ? Je pense que, lorsque, adultes, nous nous refusons à reconnaître ce que nous avons fait nous-mêmes étant enfants, nous enlevons quelque chose à l'enfance. On pourrait dire qu'il s'agit d'une exploitation intellectuelle de l'enfant. C'est du même ordre que de refuser de reconnaître ce qu'une femme peut réaliser sous prétexte que c'est une femme. Notre programme cherche effectivement à libérer l'enfant de cette prison, du secret où est tenue l'enfance.

CEPH. L'investigation de groupe qui est la méthode privilégiée par les enfants de votre nouvelle, correspond-elle à un souci de fonctionnement démocratique conformément aux idées de Dewey ?

M.L. Je considère le programme d'enseignement de la philosophie aux enfants dans la mouvance de la pensée de Dewey. Certainement, la notion de démocratie chez Dewey, et la continuation de la démocratie dans l'éducation, est une préoccupation majeure de notre programme de philosophie pour enfants. Même s'il est vrai que Dewey n'a jamais explicitement parlé de philosophie pour enfants.

CEPH. Nous pensons que c'est une très bonne idée de mettre les enfants en situation par l'intermédiaire d'une nouvelle qui fait référence à leur situation dans la classe, à la maison, dans les relations avec d'autres enfants et avec des adultes, de telle sorte qu'ils apprennent à réfléchir à partir de la vie quotidienne. Également, nous apprécions le fait que, dans la nouvelle, on ne parvienne pas toujours à une conclusion et que les questions restent en général ouvertes.

S'agit-il là de moyens pour atteindre un but que l'on pourrait définir comme celui de donner aux enfants le goût de la pensée, le goût de la réflexion ?

M.L. Je pense que nous ne donnons pas plus aux enfants le désir de penser que nous pouvons leur donner le goût ou le désir d'être actifs dans un terrain de jeux. Je veux dire qu'ils ont déjà un tel désir ; penser est une activité qu'ils pratiquent déjà, que nous le voulions ou pas. Un philosophe, auquel on demandait comment obtenir qu'un enfant arrête de penser, répondit : tuez-le ! (rires . . .) Notre but pourrait être de stimuler leur pensée, de les entraîner à penser mieux.

CEPH. Ce qui m'amène à vous demander : le souci d'application de la pensée à la vie quotidienne, par exemple qu'Harry applique ses découvertes à tenter de résoudre les problèmes que lui pose l'épisode du caillou qui lui est lancé, ou à résoudre le problème de la mésentente entre Tony et son père, le souci que la pensée soit utile dans la vie quotidienne, pourrait-on dire qu'il relève d'une tendance au pragmatisme ?

Si c'est le cas, que devient la stimulation d'une pensée qui serait plus théorique, plus gratuite ? D'une pensée qui pourrait être de l'ordre de « penser pour penser » ?

M.L. Le genre de paradigmes de pensée que Dewey développe : instigation à la recherche, vérification d'hypothèses, résolution de problèmes, destruction des obstacles etc., nous en avons certainement une reproduction dans la nouvelle. Le premier chapitre est une sorte de paradigme de recherche, il y a une initiation à l'hypothèse et à la vérification, et puisque cette première hypothèse est infirmée il y a élargissement de l'hypothèse, l'inclusion des propositions universelles négatives, la découverte d'applications etc . . . Ceci, évidemment, correspond aux notions développées par Dewey et d'autres. Mais c'est également l'idée d'encourager la pensée en montrant que penser est une activité qui, parfois, permet de réussir ; que la pensée fonctionne effectivement dans le monde. Je veux dire que les enfants sont cloués à leur banc d'école jour après jour, mois après mois, année après année, et qu'on ne leur montre jamais d'application de ce qu'on leur enseigne qui soit d'un usage pratique dans leur vie quotidienne. Je ne dirais pas que ce soit une règle à observer dans

tous les cas, mais que l'on devrait parfois leur montrer l'utilité de ce qu'ils apprennent.

Par ailleurs, il y a bien des cas où la pensée ne réussit pas, où il y a des impasses, des échecs et où Harry ressent de la frustration et blâme Lisa etc . . . La pensée ne réussit pas toujours, mais parfois.

CEPH. Estimez-vous qu'il est important de maintenir le mot « philosophie » dans le programme de philosophie pour enfants ou serait-il indifférent d'appeler cela, par exemple dans le cas de *Harry*, « logique pour enfants » ou "analytic teaching" ?

M.L. Je ne pense pas du tout qu'il soit correct de nommer ce programme autrement que par le mot « philosophie ». À moins qu'il y ait des raisons majeures et extérieures qui exercent une contrainte en ce sens. C'est le cas au Texas. Par ailleurs, nommer le tout du nom de la partie, comme dans le cas de « logique pour enfants » serait une aberration. Notre intérêt est dans la philosophie qui, quoi qu'en pensent certaines personnes, est une discipline et l'un des plus importants domaines d'étude.

Il y a bien, je pense, dans la tradition britannique positiviste et empiriste une tendance à dénier à la philosophie une existence séparée et à prétendre qu'elle peut tout au plus être la critique d'autres disciplines particulières qui, elles, existent par elles-mêmes. Il y aurait ainsi une philosophie des sciences qui ne traiterait que de certains concepts relatifs aux sciences, mais il n'y aurait pas telle chose qu'une philosophie en soi. Il y aurait bien des « philosophies de . . . » mais pas de philosophie tout court ; c'est-à-dire des philosophies qui auraient pour objet d'autres disciplines mais pas de philosophie qui aurait pour objet le monde lui-même et serait une discipline autonome. Or, je pense que la philosophie comprend ces deux aspects et que les positivistes se trompent.

CEPH. Est-ce que chacune des nouvelles du programme (*Harry*, *Pixie*, etc.) est un tout en soi, une entité à part ? Ou bien est-ce que vous voyez une progression dans la formation philosophique à travers la succession des nouvelles ?

M.L. Je dirais que les enfants qui suivent l'ensemble du programme deviennent de plus en plus compétents en philosophie

au fur et à mesure qu'ils étudient les nouvelles et peuvent mettre en application ce qu'ils ont appris précédemment dans l'étude d'une nouvelle subséquente. C'est-à-dire que les trois derniers livres représentent des applications des capacités, de la compréhension, des approches qui sont développées dans les livres précédents. Je pense donc que, oui, les enfants font une progression, comme, en passant, les adultes en font une dans la nouvelle. Par exemple le père de Harry change d'idée et fait des progrès . . .

CEPH. J'aurais maintenant quelques questions plus précises à vous poser sur la nouvelle *Harry*, si vous le voulez bien. L'épisode du salut du drapeau (le cas d'un enfant qui refuse de se conformer à cette pratique, les discussions passionnées sur le droit à la dissidence, l'appartenance à une communauté etc . . .) tient une place importante dans *Harry*. Or, dans de nombreux pays, on ne retrouve pas une telle pratique qui n'a donc pas de signification concrète pour les enfants. Avez-vous pensé à une solution de remplacement, éventuellement, pour la traduction et l'adaptation ?

M.L. Dans certains pays, cet épisode ne pose pas de problème, même si la pratique de saluer le drapeau n'y existe pas. Les enfants comprennent que c'est la pratique aux États-Unis et peuvent réfléchir sur le problème posé dans la nouvelle.

*Quant à moi, j'aurais préféré pouvoir écrire la nouvelle de telle sorte que l'on ne sache pas que cela se passe aux États-Unis et que chaque nouvelle puisse être traduite de façon à émaner de la culture du pays. À terme, c'est un objectif souhaitable, d'éliminer cet aspect « américain » de la nouvelle. Je crois que les exemples peuvent effectivement être changés pour s'adapter à la culture locale. Il y a ainsi de multiples façons d'illustrer le principe de la conversion des propositions ; dans les versions du programme en langue arabe, les illustrations se réfèrent aux insectes qui piquent, ailés ou non ; c'est le cas en Égypte, et je n'ai aucune objection, au contraire.

Quant à cet épisode du drapeau, je crois qu'il faut reconnaître le principe qui est en jeu. Ce principe est de confronter deux autorités aussi respectables que contradictoires quant au comportement de l'enfant qui les reconnaît toutes deux (dans

ce cas, il s'agit de la famille et de l'école, de l'état et de l'église). Il s'agit de montrer que cette confrontation tragique n'a pas de solution rationnelle qui, du moins s'imposerait à tout coup. En ce sens, le chapitre dix est l'histoire d'un échec, les enfants le ressentent ainsi, ils ne peuvent parvenir à une solution. Pour adapter, on pourrait imaginer quelque chose comme la situation d'un enfant dont le père dit : « peu importe ce que l'école t'enseigne comme comportement social, légal, moral ; si quelqu'un te menace, tu dois te battre, tu dois te défendre toi-même ». Et le principal de l'école dirait à l'enfant : « peu importe la menace, tu ne dois pas te battre ; dans une société qui est régie par la loi, on ne doit pas se faire justice soi-même mais soumettre le problème aux autorités compétentes ». Cependant, en l'absence de ces autorités, quelqu'un pourrait s'estimer en droit de prendre les mesures nécessaires à sa propre protection. Cela, on le sait, arrive dans le métro, par les temps qui courent. Mais c'est un réel problème pour des enfants qui se demandent s'ils peuvent se défendre eux-mêmes, alors que leur père répondrait oui et le principal d'école non. Voici donc une autre façon d'illustrer une telle confrontation ; cependant je pense que l'on pourrait en trouver bien d'autres.

CEPH. Cette question sera plus générale : votre programme évite-t-il le plus possible une prise de parti politique ou idéologique ?

M.L. Mon programme d'enseignement de la philosophie aux enfants ne prend pas parti, mais je pense qu'il y a une prise de position qui se dégage de l'ensemble. Je veux dire qu'il me paraît improbable de lire les livres qui le constituent sans remarquer une prédilection pour les valeurs démocratiques, une défense de l'individu, une attaque contre le conformisme et l'autoritarisme, une défense du droit à questionner, du droit à penser, du droit à l'éducation, du droit de participer. Je pense qu'il y a certains types de valeurs auxquelles aucun personnage ne s'oppose dans la nouvelle, et qui, s'il y a opposition, sont défendues par les enfants mis en scène. C'est donc la manifestation de ce que l'on pourrait appeler une idéologie sous-jacente, implicite.

CEPH. La remise en question de préjugés, comme le racisme, l'ethnocentrisme, peut-elle aller jusqu'à laisser se développer ce que l'on pourrait appeler un préjugé inverse ? Ainsi, dans Harry,

une enfant noire dit qu'en Afrique on partage tout, au contraire de l'Occident ; « lorsque la famine s'installe, tout le monde a faim . . . »

Ne pensez-vous pas qu'il faudrait relativiser une telle conception, non pas dans la nouvelle car cette enfant exprime son opinion, mais dans le livre du maître, par le moyen d'exercices ou d'explications ? Par exemple, on pourrait parler de la structure sociale de certains pays du Tiers-Monde, et l'Afrique n'y fait pas exception ; des inégalités économiques . . .

M.L. Ce serait une bonne chose de le faire. Il y a eu jusqu'ici quatre différentes versions du manuel de Harry, j'aimerais que l'actuelle soit la dernière, mais, vous le voyez, nous découvrons de nouveaux problèmes.

Cependant, dans la première version, nous avions l'ambition d'établir des ponts avec d'autres disciplines ; le manuel devenait de plus en plus chargé et il ne restait plus de place pour la philosophie elle-même. Aussi bien, nous avons abandonné cette façon de faire. L'exemple que vous citez dans votre question est-il un préjugé inverse ? Cela me fait penser à l'action positive, s'agit-il d'une discrimination ? Remarquons que la nouvelle met en scène deux enfants noirs qui ont des comportements, des attitudes extrêmement différents : l'une prend fait et cause pour ses « racines », l'autre est plutôt occidental. On peut donc discuter la question de savoir si c'est en tant que noire que l'enfant exprime cette opinion sur la Tanzanie. Et, quand bien même ce serait le cas ? Des images différentes des noirs sont tellement prévalentes que celle de l'enfant dont vous parlez vaut la peine d'être exposée. Bien sûr, cela peut être discuté dans la classe. Vous savez que les enfants émettent toutes sortes de théories sur le monde, sur leurs ancêtres, sur l'histoire. C'est le cas d'enfants noirs américains, comme d'enfants d'origine italienne etc . . . Quant à moi, je pense qu'il faut combattre tous les préjugés et que le meilleur moyen de le faire est de développer des capacités d'analyse rationnelle ; il y a plein d'exercices de ce genre dans *Harry* lorsque nous montrons que certains syllogismes portent préjudice à un groupe et que c'est incorrect.

CEPH. Dans *Harry* apparaît la définition de l'être humain comme un être de culture. Dans quel sens, si on prenait au sérieux cette

définition qui apparaît au cours d'une discussion, devrait-on entendre le mot « culture » ?

M.L. Il s'agit de la notion anthropologique de la totalité des œuvres et non seulement des grandes œuvres. C'est plutôt une notion hégélienne, la culture comme esprit objectif, et non pas la culture comme haute culture, grandes œuvres d'art, etc.

CEPH. Nous abordons maintenant la dernière partie de cette entrevue. Pourrions-nous parler, plus spécifiquement, de la formation des enfants ? Ainsi, nous avons tous été intéressés par la remarque que les capacités en lecture et en mathématiques des enfants qui suivent le programme de philosophie sont nettement améliorées. Votre équipe a pratiqué des expérimentations, des tests, qui le démontrent, et c'est certainement un résultat qui est remarquable.

L'amélioration des capacités des enfants en lecture et en mathématiques constitue-t-elle un objectif majeur de votre programme ?

M.L. Non, mais c'est une bonne chose. Certaines institutions scolaires y voient la raison majeure pour laquelle elles implantent le programme. Dans ce cas, peut-être pourrait-on dire qu'elles agissent dans le bon sens, mais pas pour la bonne raison. On peut espérer qu'après l'implantation du programme, il en soit autrement. Par ailleurs, il est vrai que, dans les institutions scolaires, on parle de plus en plus de développer la pensée et la pensée critique. Je crois qu'en effet le répertoire des méthodes d'éducation traditionnelles était à bout de souffle dans les années cinquante ; on s'est aperçu que la formation de l'enfant ne serait pas améliorée en ajoutant des heures de classe ou en payant plus cher les enseignants.

Dans les années soixante, on a eu recours à une éducation de type affectif, c'était la mode : créativité, thérapie, dynamique de groupe ; le tout dans le but de venir en aide aux enfants des classes moyennes, de leur permettre de surmonter leurs inhibitions. Cette mode eut un effet destructeur, ou auto-destructeur ; ce type d'éducation ne menait nulle part. Par contre, dans les années soixante-dix, il y eut un mouvement de retour vers l'éducation traditionnelle ; ce fut, à mon avis un

mouvement réactionnaire, qui n'avait rien d'innovateur, et qui reproduisait les mêmes approches et les mêmes erreurs que dans le passé. Depuis, donc, une trentaine d'années le système d'éducation cherche désespérément des solutions, une innovation utile. C'est dans cette perspective qu'il faut considérer l'engouement actuel pour la pensée, pour un apprentissage qui ne se réduise pas à la transmission de connaissances. Il s'agit d'une immense opportunité pour la philosophie : la philosophie est certainement la discipline qui serait le mieux à même de répondre intelligemment à ce besoin.

Malheureusement, la plupart des philosophes n'ont pas pris garde à ces mouvements dans l'éducation, ils n'ont pas tendance à intervenir, ils ont pris la fâcheuse habitude d'avoir les mains propres et de ne pas se risquer dans le domaine de l'éducation des enfants. Je pense, j'espère qu'ils s'impliqueront davantage. Un groupe comme le vôtre, à la Société de Philosophie du Québec, représente une lueur d'espoir, un signe de changement d'attitude. Je crois profondément que l'implication des philosophes, de la philosophie, dans l'éducation des enfants est une voie d'avenir, dans le monde entier ; à l'exception peut-être de certains pays totalitaires.

CEPH. On sait que Descartes soulignait que le syllogisme lui paraissait stérile et servir plutôt à exposer ce qu'on sait déjà qu'à découvrir du nouveau. Dans la mesure où la logique joue un rôle d'importance dans Harry, comment voyez-vous, vous-même, le rôle formateur de la logique ?

M.L. Je pense qu'effectivement, dans le langage par exemple, on ne bâtit pas une phrase en se référant consciemment et explicitement aux règles de la grammaire ; la syntaxe est ce qui nous permet, naturellement, de construire de longues phrases presque instinctivement. C'est la même problématique pour la logique ; nous n'en avons pas une claire conscience alors même que nous l'utilisons. Il est vrai que l'on rencontre très rarement un syllogisme formel dans la conversation. De sorte qu'il pourrait bien ne pas y avoir d'intérêt pratique à l'usage conscient de la logique.

Mais, d'une part, nous ressentons un besoin de rechercher la cohérence lorsque nous parlons, de nous assurer que nous ne nous contredisons pas dans la même phrase ; ce n'est pas que

nous ayons clairement en tête les lois de la logique, mais nous sentons que ce que nous disons n'aurait pas de sens autrement. D'autre part, il y a un rôle symbolique de la logique dans l'éducation : l'enfant, en troisième ou quatrième année, est probablement sceptique quant à la valeur des arguments de différentes personnes ; il est en danger de devenir subjectiviste, nihiliste, relativiste ; il aura tendance à croire que toutes les opinions se valent et que l'on peut soutenir n'importe quoi. La découverte qu'il n'est pas vrai que l'on puisse dire n'importe quoi, que l'on puisse conclure de n'importe quelle façon, cette découverte est la révélation d'une certaine objectivité, aussi impressionnante, en un sens, que celle qui est en jeu dans la physique à propos du monde extérieur. Découvrir qu'il y a de petits paradigmes, de petites règles qui permettent de préserver la vérité d'une proposition par rapport à l'autre, est une sorte d'assurance de stabilité dans un monde intellectuel qui serait autrement dans les limbes. C'est une protection contre le genre de cynisme qu'ils manifestent parfois, non parce qu'ils sont cyniques, mais parce qu'ils nous lancent le défi de leur prouver qu'ils n'ont pas raison de le devenir. La logique semble être la meilleure arme que nous ayons contre ce genre de cynisme ou de relativisme ; procurons-la aux enfants. Ce n'est pas la seule arme, je pense que la science en est une autre. Tel est, selon moi, l'enjeu de la formation logique.

CEPH. Une dernière question : comment voyez-vous, idéalement, la formation philosophique des enseignants qui auraient à utiliser votre programme de philosophie pour enfants ?

M.L. Dès la conception, dès la naissance (rires).

C'est évidemment un problème très difficile. L'on pourrait se décourager et perdre tout espoir si l'on devait arriver à la conclusion que les seules personnes compétentes pour enseigner ce programme devraient avoir un doctorat de philosophie. Ce serait peut-être là l'idéal, mais il est évident que ce programme n'aurait pas d'avenir, ce serait utopique.

Puisque l'engagement de nouveaux enseignants est pratiquement nul, nous avons choisi la voie de proposer un perfectionnement, une formation supplémentaire à l'intention des enseignants en fonction (qui, dans leur immense majorité, n'ont

pas étudié la philosophie). Pour implanter le programme, la seule solution praticable est de le faire avec les enseignants qui sont en place à l'élémentaire et au secondaire. Les grands changements pourraient être dans les programmes de formation des enseignants. Traditionnellement, à un extrême, un bon professeur serait celui qui connaît sa matière ; à l'autre extrême, vers lequel j'inclinerais personnellement, on pourrait argumenter qu'il y a un grand nombre de professeurs qui connaissent parfaitement leur matière et qui n'obtiennent pas davantage de résultats dans l'éducation que ceux qui seraient plus ignorants. Enseigner, c'est, pour une grande part, communiquer et non murmurer en écrivant au tableau devant un public qui s'ennuie ou qui dort.

Bien sûr, ne pas connaître sa matière n'est pas, non plus, une garantie de succès. Mais le cas de la philosophie me semble différent : si l'enseignant peut devenir un membre d'une communauté de recherche, s'il peut découvrir la philosophie en même temps que les étudiants, le besoin d'équiper cet enseignant d'une grande culture philosophique serait beaucoup moindre.

Notre façon de faire est d'insister d'abord sur la méthode d'enseignement du programme et ce n'est que lorsque l'enseignant en formation ou en perfectionnement développe une curiosité concernant les sources, les références philosophiques, que l'on peut les lui fournir à ce moment-là dans la mesure où il adopte l'attitude professionnelle de garder ces théories (celle de Platon, de Spinoza etc.) pour lui-même sans les imposer aux enfants. Je ne dis pas qu'il ne pourrait y avoir certains enfants qui tireraient profit d'un enseignement traditionnel de la philosophie ; il ne s'agit pas d'enfants surdoués mais il arrive que des enfants mûrissent très jeunes ; c'est cependant rare, et l'on ne peut se baser sur eux pour bâtir un programme. D'ailleurs ils en tireraient profit plus vite, pas mieux.

(février 85)

BIBLIOGRAPHIE

- LIPMAN, Matthew et al., *Philosophy in the Classroom*, Philadelphia, Temple University Press, 1980.
- LIPMAN, Matthew et SHARP, Ann Margaret, *Growing up with Philosophy*, Philadelphia, Temple University Press, 1978.
- LIPMAN, Matthew, *La Découverte d'Harry (Harry Stottlemeier's Discovery)*, traduction et notes par Pierre Belaval, Paris, Vrin.
- LIPMAN, Matthew, *Pixie*, traduction française Arsène Richard, Les Éditions d'Acadie ltée, 1984.
- REED, Ronald F., *Talking with Children*, Denver (Colorado), Arden Press Inc., 1983.

En plus de ces ouvrages, on peut également commander les cinq nouvelles suivantes ainsi que les livres d'instruction d'accompagnement à :

The First Montain Foundation,
P.O. Box 196,
Montclair, New Jersey. 07042.

Harry Stottlemeier's Discovery. Philosophical Inquiry : Instructional Manual to accompany Harry Stottlemeier's Discovery.

Lisa. Ethical Inquiry : Instructional Manual to accompany Lisa.

Suki. Writing — How and Why : Instructional Manual to accompany Suki.

Mark. Social Inquiry : Instructional Manual to accompany Mark.

Pixie. Looking for Meaning : Instructional Manual to accompany Pixie.

Mentionnons enfin pour terminer :

The Philosophy for Children Newsletter, publié 6 fois par année par The First Moutain Foundation.

Figures de l'empirisme. Discours de réception à la Société Royale du Canada

Présentation

Josiane Boulad Ayoub

Volume 12, numéro 2, automne 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203293ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203293ar>

[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

Boulad Ayoub, J. (1985). Figures de l'empirisme. Discours de réception à la Société Royale du Canada : présentation. *Philosophiques*, 12 (2), 411–411.
<https://doi.org/10.7202/203293ar>

FIGURES DE L'EMPIRISME DISCOURS DE RÉCEPTION À LA SOCIÉTÉ ROYALE DU CANADA

PRÉSENTATION

Il nous est apparu important, autant pour la vie de la pensée que pour saluer l'une des figures intellectuelles dominantes de notre communauté philosophique, de faire bénéficier les lecteurs de *Philosophiques* du discours prononcé par M. François Duchesneau (Université de Montréal) le 7 décembre 1984, lors de sa réception au sein de la Société Royale du Canada, comme membre de cette prestigieuse institution, la plus ancienne de nos sociétés savantes. Le devenir intellectuel du récipiendaire se dessine, de manière éloquente à même les pages qu'on va lire, qui retracent avec la sûreté et la précision propres au discours incisif de François Duchesneau les « Figures de l'empirisme ». On sait que ce sont les problèmes posés par cette « philosophie si peu philosophique » qui ont surtout retenu la patiente attention du nouveau sociétaire.

Philosophiques est heureuse, en publiant cette réflexion*, de pouvoir souligner ainsi la reconnaissance et l'estime dans lesquelles ses pairs tiennent M. François Duchesneau. Les preuves quotidiennes abondent de l'excellence de son travail de recherche ainsi que de l'efficacité avec laquelle il accomplit son rôle institutionnel dans la diffusion et la reconnaissance de l'esprit philosophique dans notre société et dans nos institutions.

Josiane Boulad Ayoub,
Directrice-adjointe.

* L'autorisation de publier ce texte nous a été aimablement donné par la Société Royale du Canada. Il paraîtra dans un numéro de *Présentation*, organe officiel de la Société, au cours de l'automne 1985.

Figures de l'empirisme

François Duchesneau

Volume 12, numéro 2, automne 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014433ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014433ar>

[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

Duchesneau, F. (1985). Figures de l'empirisme. *Philosophiques*, 12 (2), 412–420.
<https://doi.org/10.7202/014433ar>

FIGURES DE L'EMPIRISME

par François Duchesneau

Permettez-moi d'abord une brève citation : « Si nous avons été capables de prendre toujours la nature pour guide, nous saurions tout, en quelque sorte, sans avoir rien appris. C'est qu'elle ne prend pas le ton des philosophes, qui, lors même qu'ils nous égarent, ne cessent de nous traiter d'ignorants. »¹

C'est en reprenant à mon compte ces propos quelque peu démystificateurs d'un philosophe français, expert en analyse, que j'exprimerai à la Société Royale du Canada ma reconnaissance pour l'accueil qu'elle m'a réservé parmi ses membres. Je dois à la vérité de dire que j'aspire à être très peu philosophe pour ne pas être de ces philosophes qui tout en nous égarant, s'emploient à nous traiter d'ignorants. De longue date, je me suis exercé à cet empirisme qui consiste à ouvrir les yeux pour recueillir la leçon de ce que la nature nous fait voir. Je ne sais donc si je puis m'autoriser du titre de philosophe, mais je voudrais vous exposer certaines raisons de mon allégeance à l'empirisme, cette philosophie si peu philosophique. Comme l'empirisme n'a pas de contours dogmatiques, je tenterai d'en redessiner pour vous quelques figures, quelques modèles d'accomplissement, qui motivent mes recherches et dont je suis heureux de reconnaître qu'ils ne sont nullement ma propriété exclusive.

La destinée de l'empirisme est d'avoir parti lié avec la science et ses pratiques de connaissance. Ainsi, à partir du siècle de Périclès, les auteurs de la Collection hippocratique développèrent-ils des modèles de telles pratiques qui allaient motiver par la suite la théorie de la connaissance des sceptiques grecs et alexandrins. La méthodologie d'observation, celle qui a fait la juste réputation d'Hippocrate et de ses premiers disciples, ne se détachait pas d'une doctrine de l'ordre des phénomènes ; mais l'observation se présentait en fait comme le révélateur de cet ordre ; et sur l'observation systématisée devait se construire l'édifice d'une pratique rationnelle. Si certains hippocratiques conjuguent leur conception de la nature à des hypothèses atomistes sur la structure des corps vivants et non-vivants et sur les méca-

1. Condillac, *La langue des calculs*, Texte établi et présenté par Anne-Marie Chouillet. Introduction et notes de Sylvain Auroux, Lille : Presses Universitaires de Lille, 1981, p. 9.

nismes d'interaction de ces corps, ils réduisent ces hypothèses atomistes à un rôle auxiliaire et ils ploient la signification des concepts théoriques pour leur faire épouser les contours des phénomènes physiologiques et pathologiques. Lorsque quelques siècles plus tard, Sextus Empiricus s'en prend aux paradoxes des théories rationalistes de la connaissance, c'est le modèle hippocratique qui lui sert d'argument, et c'est l'empirisme sous cette forme qu'il entend promouvoir par la critique des positions dogmatiques et spéculatives des Stoïciens. Mais l'Antiquité n'est pas mon domaine de recherche. Je me tourne donc d'emblée vers la genèse de l'empirisme moderne.

Sans doute des philosophies empiristes accompagnent-elles les moments principaux dans l'avènement de la science moderne. Au 17^e siècle, Francis Bacon est un témoin privilégié de cette histoire, tout comme Hobbes et Gassendi donnant la réplique au rationaliste Descartes. Mais la science nouvelle est partagée entre deux types de pratique discursive. D'une part, elle tend à se structurer suivant le modèle des démonstrations de géométrie ; d'autre part, elle reprend la recette de l'empirisme antique en se fixant comme idéal de décrire et de classer les phénomènes à partir du chatolement multiple des propriétés sensibles. La science moderne connaît ses premières réalisations significatives lorsque la pratique rationnelle tente de concilier ces méthodes antagonistes. Et la vieille hypothèse atomiste des démocritéens ressurgit alors comme garant d'une représentation de l'ordre naturel permettant de telles audaces : la conciliation s'opère entre la raison géométricienne, qui reconstruit déductivement le mécanisme des phénomènes, et le jugement d'expérience qui poursuit sans limite préétablie l'inventaire factuel de la nature. L'antinomie est trop simple pour rendre compte seule du développement concret des sciences. Mais il reste que l'histoire de la science moderne s'inscrit sous les instances conflictuelles des méthodes géométrique et observationnelle, en même temps qu'un principe heuristique en constitue la trame de fond : le mécanisme corpusculaire comme doctrine de l'ordre naturel.

C'est à la fin du 17^e siècle, à l'époque de John Locke et d'Isaac Newton que se produit la mutation profonde d'où surgissent à la fois une science de la nature émancipée de l'inter-

rogation métaphysique et, conjointement, une théorie empiriste de la connaissance prenant la science en voie de développement pour objet privilégié d'analyse. À l'aube du siècle des Lumières, l'œuvre de science commence donc à se doubler d'une œuvre de critique de la science. Le premier grand livre de la philosophie des Lumières est sans doute l'*Essay concerning Human Understanding* (1690) de Locke. Dans l'Épître au lecteur, Locke nous informe que l'entreprise de construction de la science possède désormais ses propres maîtres d'œuvre, ses "master-builders", et il donne l'exemple de Boyle, Huygens, Sydenham et Newton. Le philosophe conserve pour sa part un rôle de subalterne, "underlabourer" : ce rôle consiste à débarrasser le terrain sur lequel l'édifice se construit, de tout ce qui peut entraver la bonne marche des travaux. L'objet plus positif de la philosophie est de formuler une théorie de la connaissance qui établisse la légitimité du savoir scientifique en développement, la limitation de ses objectifs, car nous ne voulons pas d'une nouvelle Tour de Babel métaphysique, et la validité des méthodes mises en œuvre. Le philosophe ne décrète plus ce que doit être la science ; il dresse l'inventaire factuel et critique des profits et pertes d'une entreprise dont il vérifie les comptes. Dans mes premières recherches, celles qui aboutirent à mon travail sur *L'empirisme de Locke*,² je m'interrogeais sur les conditions déterminantes et les formes de cette mutation lockienne de l'épistémologie. L'idée se développait en moi que la volonté d'harmoniser la "plain, historical method" des baconiens et l'hypothèse corpusculaire de Boyle, de dépasser les présupposés métaphysiques sous-tendant l'empirisme de Gassendi, de concevoir la construction géométrique comme justifiée a posteriori conformément à la pratique de Huygens, l'idée se développait en moi que cette volonté s'était coulée dans le moule d'une méthodologie de traitement des phénomènes, celle que l'on trouve illustrée dans la pathologie empiriste de Sydenham. Les textes de méthodologie médicale, sans doute écrits en collaboration par Sydenham le praticien et Locke l'épistémologue, me servaient de fil d'Ariane pour réinterpréter les articulations majeures de la dérivation empirique des idées complexes, les normes, délimitations et modes de construction

2. F. Duchesneau, *L'empirisme de Locke*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1973.

du savoir et de la probabilité. Je parvenais à mettre en valeur l'idée d'une architectonique immanente à ce déploiement empirique des connaissances, architectonique ayant de profondes racines dans une conception « hippocratique » de l'ordre naturel.

Le fait suivant auquel je ferai référence, tient à la célèbre formule que Newton insère dans le scolie général ajouté à la 3^e partie dans la seconde édition des *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (1713) : « Hypotheses non fingo ». Il s'agissait pour Newton d'éviter la critique lancinante des disciples de Descartes, critique qui hante la conscience même de Newton héritier de la physique cartésienne : l'explication du théorème de la gravitation est incomplète si l'on ne fournit une explication de la force gravitationnelle suivant les concepts d'une mécanique de l'impulsion par contact. Et hélas, de ce point de vue cartésien, l'explication semble vouée à l'incomplétude ! Il faut tuer le père ou du moins faire comme si on l'avait tué. Newton commet ce parricide, ou fait semblant de le commettre, en suspendant la justification ontologique des concepts les plus fondamentaux de la théorie. La science sera justifiée par sa progression méthodique, par la rigueur et l'ampleur de sa mainmise sur l'expérience. L'édifice n'a plus besoin d'être rationnellement fondé dans ses postulats ultimes. Le palais du savoir scientifique peut être construit sur le sable, contrairement à ce que pensait Descartes, car les matériaux utilisés et les recettes d'utilisation permettent de prendre appui légèrement sur la surface du sol ; en outre, l'édifice a une propension à s'étirer suivant l'horizontale en épousant les sinuosités du terrain plutôt que de s'ériger à la verticale d'un seul tenant en forme définitive. Newton, le savant par excellence, a refusé de se soumettre aux normes de la rationalité métaphysique. Ce faisant, il propose au professionnel de la philosophie l'œuvre de science comme un paradoxe épistémologique à analyser et dénouer si possible. Cette autonomie nouvellement proclamée de la science par rapport à la philosophie constitue le fait primordial pour ce qui est des formes de la connaissance scientifique au 18^e siècle.

Cette figure de l'empirisme j'ai tenté de la redessiner pour les théories physiologiques : d'où l'ensemble des travaux qui ont abouti à mon livre *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles*

*et théories.*³ Il appartient aux institutions de la science de faire cohabiter des constellations divergentes constituées d'éléments conceptuels et méthodologiques. Le disparate n'exclut pas pour autant une rationalité des programmes de recherche, aptes à susciter l'innovation théorique et expérimentale et les transformations successives d'une constellation donnée. Par ailleurs, les constellations divergentes peuvent même se trouver en opposition très prononcée. Jamais l'antithèse n'est alors intégrale, à moins qu'on ne prenne le caractère contradictoire de certains présupposés de part et d'autre pour une condition d'incompatibilité radicale. Certes, le philosophe, réfléchissant sur les structures formelles du discours scientifique, a tendance à traduire les constellations dont nous venons de parler, en strictes constructions hypothético-déductives, et alors les conditions logiques de l'incompatibilité se dévoilent au regard. Mais si l'on a une conception moins rigide, moins formaliste, de la rationalité en contexte de découverte, il devient apparent que la science se développe en s'accommodant d'incohérences relatives ou plus exactement en tentant de les surmonter à la longue. Dans de nombreux cas, la coexistence de programmes de recherche en divergence initiale engendre divers modes d'intersection des constellations qui évoluent en se faisant face.

Ainsi se développe au 18^e siècle l'opposition des options mécanistes et vitalistes dans les théories physiologiques et les méthodologies d'étude sur l'être vivant. Une hypothèse que je ne développerai pas, mais qu'on pourrait étayer d'arguments, est que cette vaste antinomie, à l'œuvre dans la théorisation biologique depuis le 18^e siècle, est encore au cœur de la biologie et de la biophilosophie aujourd'hui : d'où quelques lignes directrices pour une recherche à venir en philosophie de la biologie contemporaine.

Le 17^e siècle finissant avait légué aux physiologies mécanistes de Boerhaave, de Baglivi, de Hoffmann des processus d'analyse visant à repérer les micro-structures emboîtées ou juxtaposées en lesquelles peut se détailler la structure des organes : il s'agit d'inférer de l'anatomie subtile, dont Malpighi avait

3. F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières*. Empirisme, modèles et théories, La Haye, Boston, Londres : Martinus Nijhoff, 1982.

fourni le modèle, une exacte conception des micro-structures, de leurs opérations et des fonctions résultantes au niveau des organes. L'effort pour rendre compte de telles opérations repose sur le recours à des analogies tirées conjointement d'actes fonctionnels conscients et d'effets physiques explicables par masse, figure, impulsion, mais aussi, suivant le modèle newtonien, par des forces spécifiques d'attraction ou de répulsion. Il est évident que c'est une combinaison des analogies psychologiques et physiques qui semble rendre compte de l'autorégulation, de l'intégration et de l'adaptabilité des processus vitaux. Le programme de type mécaniste cesse d'être essentiellement spéculatif, lorsque Haller au milieu du siècle publie ses *Elementa physiologiæ corporis humani* (1757-1766). Haller conjugue les éléments suivants : 1) les principes d'une méthodologie newtonienne appliquée aux phénomènes complexes ; 2) une théorie unifiée des éléments de structure organique : les fibres de diverses sortes ; 3) le repérage des phénomènes spécifiques à ces divers ordres de fibres ; 4) l'identification de propriétés fonctionnelles élémentaires : l'irritabilité et la sensibilité ; et 5) l'hypothèse d'une intégration par paliers des structures organiques sous un plan architectonique incarné dans les dispositifs préformés de l'embryon : ces dispositifs préformés gouverneraient les mutations organiques et fonctionnelles subséquentes. Bien entendu, Haller attribue aux propriétés fonctionnelles des fibres élémentaires un statut analogue à celui des forces d'attraction s'exerçant entre les parties de la matière non-vivante. À travers de multiples transformations, la structure théorique fixée par Haller et son modèle méthodologique domineront l'activité de recherche jusqu'à ce qu'on en vienne à transcrire les opérations vitales en processus physico-chimiques dépendant de structures complexes au début du 19^e siècle. Parmi les mutations les plus significatives du programme hallérien, il faut signaler l'abandon du préformationisme structural au profit de conceptions épigénétiques sur la formation des organismes. Une force spécifique conçue suivant l'analogie d'un principe newtonien va même incarner sous forme dynamique le projet architectonique et l'on aura le *Bildungstrieb*, la *vis formativa* de Blumenbach. À ce moment précis, la physiologie mécaniste a intégré une forme particulière de la tradition vitaliste issue de Stahl. L'organicisme résultant consiste à conce-

voir un projet de structuration initiale de l'organisme comme incarné dans une force. Celle-ci s'exercerait lorsque les conditions matérielles appropriées d'organisation se trouvent réunies. On conçoit qu'un tel programme mixte puisse permettre, ce qu'il a fait, d'analyser les conditions organiques des fonctions vitales, tout en ayant recours à des concepts théoriques de type téléologique qui ont pour objet de préciser la spécificité de l'organisme comme système de déterminations matérielles vitales. Ces concepts théoriques promeuvent l'analyse, la classification et l'interprétation des phénomènes par delà le strict point de vue de la micro-anatomie.

Certes, j'ai insisté sur l'antinomie vitalisme/mécanisme, mais je ne voudrais que vous y voyiez le principe d'une dichotomie radicale des théories de l'être vivant. La stricte opposition du mécanisme et du vitalisme est une invention de philosophes plus métaphysiciens qu'épistémologues. L'induction fondée sur l'étude des textes nous suggère plutôt qu'il existe une tension interne dominant l'heuristique des diverses théories concernées. L'analyse descriptive et explicative des fonctions globales représentant l'intégration des processus vitaux, d'une part, est en état de tension par rapport à l'analyse des micro-structures et de leurs phénomènes spécifiques, d'autre part. Le propre de la recherche dans le domaine biologique au 18^e siècle est d'abord d'avoir tenté de surmonter par des constructions de plus en plus habiles cet hiatus théorique : le problème spéculatif a stimulé ainsi l'invention de concepts programmatiques de la biologie à venir. Ces constructions ont servi à encadrer l'utilisation de moyens divers pour une analyse structuro-fonctionnelle de plus en plus poussée.

Ajouterai-je que si ces traditions de recherche ont pu s'établir et évoluer, c'est sans doute pour une bonne part en raison de l'épistémologie régnante, héritée de Locke, et qui professe la dérivation empirique des contenus de connaissance, voire la dérivation empirique des capacités analytiques de l'entendement humain ? Recueillir la leçon de l'expérience et la mettre en forme rationnelle est sans doute la directive philosophique principale des Lumières. Et c'est pourquoi partant d'un idéal baconien de méthodologie descriptive l'on passe successivement à des types de plus en plus raffinés de mise en forme rationnelle des données

d'expérience, les positions significatives de cet empirisme rationnel s'exprimant par exemple chez Condillac, chez Diderot, chez Senebier.

En guise de conclusion ou d'épilogue, j'aimerais attirer votre attention sur quelques aspects de la crise actuelle de la philosophie des sciences, dominée jusqu'à la décennie 60 de notre siècle par l'empirisme logique et par sa contrepartie critique : le falsificationisme de Karl Popper. Dans les deux cas, l'objet privilégié d'analyse épistémologique était la structure logique d'un discours scientifique reconstruit de façon à permettre d'en contrôler la rigueur formelle et la validité empirique. Contre cette représentation abstraite de la rationalité scientifique, la critique s'est exercée dans les directions les plus diverses. Mais la visée la plus constante nous fixe l'objectif d'une représentation épistémologique qui rende compte plus adéquatement de la science en devenir, de la science dans son histoire concrète. Alors que Reichenbach avait naguère distingué contexte de découverte et contexte de justification en science et rabattu la recherche épistémologique sur le seul contexte de justification,⁴ les tentatives les plus récentes visent au contraire à retracer les processus rationnels de la découverte en y intégrant même les reconstructions justificatives inhérentes à la science en développement.⁵ Suivant la tradition de recherche empiriste, l'histoire des sciences peut ainsi susciter la dérivation des modèles par lesquels sera représentée l'articulation rationnelle de cette histoire. Mais encore là, les méthodes de l'empirisme se déploient entre deux tendances : le scepticisme qui relativise à l'extrême la possibilité de saisir une trame rationnelle dans l'histoire du discours scientifique ; le rationalisme qui tend à normer la progression empirique du savoir suivant des systèmes de représentation, qui correspondent à des vues aprioristes.

Or il y a une leçon des phénomènes qui s'infère empiriquement des phénomènes par séries de constructions a posteriori. La logique elle-même n'est-elle pas un fruit abstrait de cette maturation empirique de la connaissance, sur laquelle j'estime

4. H. Reichenbach, *Experience and Prediction*, Chicago : University of Chicago Press, 1938.

5. Cf. à titre d'exemple : T. Nickles (ed.), *Scientific Discovery, Logic, and Rationality*, Dordrecht : D. Reidel, 1980.

que le philosophe aurait plus que jamais aujourd'hui intérêt à se pencher ? Et l'empiriste qui prend en compte le rôle des structures abstraites d'une raison nécessairement *a posteriori* peut dans une certaine mesure s'accorder à ces propos d'un philosophe allemand, célèbre conciliateur : « Quand cette voie empirique des vérités particulières aurait été l'occasion de toutes les découvertes, elle n'aurait pas été suffisante pour les donner ; et les inventeurs mêmes ont été ravis de remarquer les maximes et les vérités générales quand ils ont pu les atteindre, autrement leurs inventions auraient été fort imparfaites ».⁶ L'empiriste se contenterait sans doute d'ajouter que les maximes et les vérités générales n'ont de sens que dans et par la démarche empirique qui permet de les découvrir en s'en servant.

François Duchesneau,
Université de Montréal.

6. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*, 4.7.11, Paris : Garnier-Flammarion, 1966, p. 367.

Philosophiques

philosophiques

Marc Chabot et André Vidricaire, (éds). *Objet pour la philosophie*. Québec, Les Éditions Pantoute, collection Indiscipline, 1983, 293 p.

Yvan Cloutier

Volume 12, numéro 2, automne 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203294ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203294ar>

[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

Cloutier, Y. (1985). Marc Chabot et André Vidricaire, (éds). *Objet pour la philosophie*. Québec, Les Éditions Pantoute, collection Indiscipline, 1983, 293 p. *Philosophiques*, 12 (2), 421–428. <https://doi.org/10.7202/203294ar>

ÉTUDES CRITIQUES

MARC CHABOT et ANDRÉ VIDRICAIRE, (éds). *Objet pour la philosophie*. Québec, Les Éditions Pantoute, collection Indiscipline, 1983, 293 p.

par Yvan Cloutier

Automne 1983. La parution de ce livre arrivait au cœur du débat sur la pertinence d'enlever un cours de philosophie obligatoire pour le remplacer par un cours sur l'histoire et les institutions du Québec ou par un cours d'économie. Un mois plus tard, dans un atelier sur la spécificité culturelle de la philosophie au Québec organisé dans le cadre des États Généraux de la philosophie au Québec, plusieurs philosophes (d'ici) manifestaient une très forte « résistance » quant à l'expression « philosophie québécoise » préférant parler de « philosophie au Québec ». La philosophie est-elle, de par son caractère universalisant, cette discipline déterritorialisée et déterritorialisante ? Le 9 décembre 1983, le « compromis historique » ! En Commission parlementaire, la S.P.Q. et « Philosophie au Collège » déposent l'hypothèse d'un réaménagement du nouveau programme ; l'un des quatre cours serait reformulé « dans le sens d'une réflexion philosophique sur des concepts, théories, références historiques et problématiques contemporaines relatifs au milieu socio-culturel québécois et, ce, dans un délai raisonnable. » Serait-ce que nous aurions des objets (québécois) pour la philosophie ?

Ce livre contribuera à éclairer « notre difficulté majeure : notre incapacité à prendre au sérieux nos matériaux philosophiques » (59). « Désormais, écrivent les éditeurs, l'universalité passe par la capacité de penser les objets les plus près de nous. » (p. 2) ; prostitution, nationalisme, déterminants du discours philosophique, censure et liberté d'expression, etc. ; ces thèmes sont explorés à partir de ces objets pour une philosophie que sont un débat dans un journal, une commission d'enquête sur la prostitution, un projet de loi, des manifestes, des « confessions », etc.

Ce livre surprend par ses diversités : dans les objets, dans les écritures et dans l'appartenance institutionnelle et disciplinaire des auteur(e)s. Néanmoins ces textes portent sur des textes d'ici (sauf celui d'Andrée Fortin que j'arrive difficilement à situer dans le collectif), ils interrogent le rapport du discours à l'événement, ils partagent (à des degrés divers) un parti pris pour une recherche qui soit à la fois heuristique et autobiographique et pour un discours autre que le discours savant « patenté », un discours de « paten-

teux », besogneux et par conséquent vulnérable. Cependant je crois que le livre n'aurait pas dû être publié sous sa forme actuelle, car il y a encore beaucoup d'éléments superflus (Chabot, Vidricaire), des imprécisions (Lavoie, Pinard), des erreurs (Delisle, Lavoie) et des analyses trop embryonnaires (Brodeur, Pinard) ; une seconde « mouture » aurait grandement amélioré la qualité des textes. Mais le livre est là . . . un objet pour les philosophes . . .

Je dois me contraindre à explorer surtout les quatre textes suivants : celui de Chabot qui interroge notre indifférence à notre histoire philosophique, celui de Hébert qui analyse l'hybridité de tout « philosopher » québécois, ceux de Delisle et de Lavoie qui nous posent des problèmes de lecture ; je terminerai par quelques remarques plus rapides sur les autres textes.

Dans « La philosophie devant la pensée coloniale : sommes-nous des banlieusards philosophiques ? », Marc Chabot interroge notre indifférence à notre histoire philosophique (comme si elle ne relevait que du patrimoine) ; les institutions y consacrent peu de place et les rares chercheurs travaillent dans la marginalité, pressés obsessivement de justifier leur objet. L'auteur ne se laisse pas piéger par le symptôme et s'emploie à décrire les enjeux capitaux de cette dénégation, entre autres, les rapports du philosophe/de la philosophie à sa culture, et, plus spécifiquement pour nous, la tâche de penser la prétendue contradiction de la notion de *philosophie québécoise*, le philosophe hybride de Robert Hébert. Comment concilier universalité et particularité sans sombrer dans l'« effet faubourg » qui consiste à déparcelliser un prétendu centre (qui devient l'universel, l'essentiel) par rapport auquel on se constitue comme le particulier, le banlieusard ? C'est dès lors se constituer dans la dépendance ; on « emprunte les normes des autres pour lire ce qui se fait chez nous » (76) et on se condamne à « redire, retravailler les idées de l'autre. » (67) ; de là, par exemple, notre période romaine avec son improductivité philosophique et ses « philosophes-putains » (69) du pouvoir clérical.

Chabot nous invite à repenser la périphérie ; ce qui implique de « cesser d'emprunter les normes des autres pour lire ce qui se fait chez nous » (76) et à relire les textes philosophiques québécois à travers de nouveaux paramètres. Je me limiterai à deux brèves remarques sur ce texte riche en questionnements :

1. Il faudrait sortir du paramètre centre-périphérie dans la formulation même de la question du lieu philosophique, c'est-à-dire aller plus loin qu'un polycentrisme. Dans quelle mesure la périphérie n'opère-t-elle pas toujours comme un centre dans le fait de recevoir ou non des éléments du centre et surtout dans ce qu'elle fait de ces éléments (traduction) et de ce qu'elle en fait (comme un moyen, un support) dans le processus d'« instrumentalisation ». Ainsi la réception d'*Aeterni Patris* est déterminée davantage par le fait que l'encyclique répond aux horizons d'attente du groupe hégémonique qui *se sert* de ce texte dans sa lutte idéologique. De même on ne saurait expliquer les modes sartriennes de 1946 et des années 60 par la simple banlieusardisation (quoique des partisans de l'idéologie de rattrapage

en aient été les diffuseurs en 1946), ni par quelque efficace des appareils idéologiques ; pour plusieurs Québécois Sartre représentait un Cheval de Troie pour ouvrir le climat intellectuel (O'Leary, Sylvestre) alors que d'autres s'en serviraient pour *penser autrement* (Brochu, Maheu, Chamberland). Les philosophes sont « disposables » . . .

2. Lorsque Chabot demande si avoir une philosophie *ici*, c'est d'avoir un Descartes ou un Marx, il nous invite à reprendre cette trop simple question essentielle : c'est quoi, un *grand* philosophe québécois, français ou japonais ? Le qualificatif « grand » exclut-il la qualification territoriale ? en d'autres termes, quelles sont les conditions territoriales à l'émergence et à la « diffusivité » (expansivité) dans l'ici et l'ailleurs d'une philosophie ?

Intitulé « La philosophie devant l'hôte : hospitalité, ou le contre-don des savoirs », le beau texte de Robert Hébert exige du lecteur beaucoup de disponibilité. Hébert nous y invite à nous joindre à un banquet où l'hôte Hébert reçoit l'hôte Paul Chamberland. Je suggère l'itinéraire suivant : lire le texte de Hébert, celui de Chamberland¹ et relire Hébert.

« Dire ce que je suis — notes », c'était le titre du texte de Chamberland ; de même Hébert nous entretient de son passé, de son entrée en philosophie, de l'exil, de la saison en enfer, de l'enseignement. Il nous confie peut-être une clé pour comprendre son « obsessif » questionnement sur son hybridité, la nôtre, philosophes québécois. Cette hybridité devient ici un objet privilégié pour une philosophie qui interroge ses conditions d'émergence.

Étouffant dans un espace inhospitalier, acculé à une « éthique de la résistance » dans l'univers de « la pensée et [de] la parole autorisée » (138), Hébert entrait en philosophie parce qu'elle représentait le lieu qui permettait à « chacun de s'inventer par un espace de manœuvre » (139).

Il devient vite « suspect » dans « une société où penser par soi-même était mal entendu . . . , [où] entreprendre une recherche . . . ne pouvait que manifester un douteux penchant . . . pour la singularité. Il était impertinent de vouloir-pouvoir fonder sa parole, son corps parlant. » (140-141). D'où le choix de la philologie et celui « d'écrire « croche » . . . de réfléchir le penser « croche » ; explorer ce qui ne se dit pas . . . donnant un sens à ce qui n'est pas encore inventé . . . » (141) — en évitant les pièges (les savoirs-pouvoirs) et en assumant sa « solitude publique » (142).

Le philosophe en est arrivé à se signer lui-même et à parler en son nom propre ; enfin la transparence et la communication deviennent possibles et c'est dans une certaine sérénité que l'Hybride aux prises avec « sa contradiction d'être philosophe sans origine . . . peut désormais inventer, et s'inventer, sur l'heure. » (149).

1. Reproduit dans : Paul Chamberland, *Un Parti pris anthropologique*, Montréal, Parti pris, 1983, pp. 171-183.

Sauf « La philosophie obligatoire » où Andrée Fortin fait un plaidoyer pour la philosophie, tous les autres textes sont des monographies sur des objets particuliers (commission d'enquête, polémique dans les journaux, la réception du *Refus global*, etc.). Les auteurs sont soucieux de présenter les textes-objets et de les situer dans le contexte social, politique et culturel ; voilà de bonnes études de cas. Ensuite, et à des degrés divers, les auteurs amorcent une analyse des rapports entre le discours philosophique et les autres discours, entre la philosophie et les pratiques politiques, syndicales, etc. ; nous serons à même de mieux comprendre la fonction du discours philosophique dans le champ culturel québécois quand nous aurons au préalable déterré notre histoire philosophique. Entre temps, la pauvreté de l'historiographie de la philosophie québécoise rend très difficile la lecture de nos textes philosophiques. Je me limiterai aux textes de Delisle et de Lavoie qui, tout en étant provocateurs et décourageants, souffrent de problèmes de lectures.

« La philosophie devant le nationalisme : nationalisme, intolérance, inquisition. » est un texte provocateur, accusateur. Convenait-il de publier ce texte d'Esther Delisle malgré ses lacunes argumentatives et historiques ? Je crois que les éditeurs auraient beaucoup aidé l'auteure en la pressant de retravailler son texte ! Néanmoins il provoque la réflexion à plusieurs titres.

D'abord il pointe du doigt quelques-unes de nos enclaves d'antisémitisme, entre autres, le débat suscité par le projet de loi de Bercovitch et les sentiments anti-juifs des Jeune-Canada. Delisle interroge nos nationalismes ; dans quelle mesure les (des) nationalismes n'ont-ils pas posé le problème de l'identité québécoise dans le refus des allophones, de l'urbanité et du pluralisme. Elle insiste avec raison sur l'énorme influence du Chanoine Groulx ; mais même en pleine hégémonie groulxienne, plusieurs défendaient des positions nuancées, critiques et conscientes de la contamination possible du nationalisme par le racisme ; lire entre autres, *Nationalisme et Religion*² (1936) du philosophe Louis Lachance o.p. et le compte rendu qu'en a fait G.-H. Lévesque dans la *Revue Dominicaine* de juin 1936. L'auteure me laisse l'impression de poser une adéquation entre projet d'identité collective et inquisition nationale ; n'est-ce pas aplatis la question ?

Enfin ce texte témoigne de l'urgence d'analyser la réception du fascisme au Québec. D'abord, il faudrait, ici comme ailleurs, ne plus confondre fascisme et nazisme qui sont des phénomènes culturels très distincts. Ensuite il ne faudrait pas identifier fascisme (italien) et antisémitisme québécois ; ne pas oublier que le racisme mussolinien est très tardif ; Magherita Sarfatti, son amante, était une Juive et la proclamation de la campagne contre les Juifs date de 1938³. Ceci est très important pour nos sympathisants fascistes ; leur antisémitisme ne peut pas être tributaire d'une influence du fascisme puisque les enclaves antisémites décrites par Delisle datent du début des

2. Louis Lachance, o.p., *Nationalisme et Religion*, Ottawa, Collège Dominicain, 1936, 198 p.

3. Voir : Giampiero Carocci, *Storia del fascismo*, Milano, Garzanti, (c1972) III edizione, 1975, p. 128-129.

années 30. Enfin et surtout, il faudrait étudier ce qui a déterminé la réception du fascisme au Québec ; pour ma part, je considère que la « question catholique » fut aussi sinon plus déterminante que la « question nationale ». Je concède qu'on admirait ici comme ailleurs le *Duce* pour ses talents de chef, de catalyseur d'une volonté collective nationale populaire, mais je suggère qu'on le faisait parce qu'on admirait en lui le sauveur d'une Italie catholique durement menacée par le *Risorgimento*. Ne pas oublier que les rapports entre le Vatican et Mussolini furent d'abord très cordiaux et ensuite très corrects jusqu'en 1938 (sauf la brouille de 1931)⁴. Ne pas oublier que le corporatisme mussolinien a su habilement tirer un visa idéologique de son « instrumentalisation » des encycliques papales sur la question sociale ; n'avions-nous pas nos apôtres du corporatisme catholique ? Alors quoi s'étonnant à ce qu'un Groulx, un Duhamel et ces jeunes qui pensaient sous le choc de la crise aient exprimé un tel engouement pour le *Duce* ? Le contraire étonnerait !

Dans « La philosophie devant le *Refus global* ou l'histoire, c'est les autres » de Michel Lavoie, l'« œuvre philosophique de Borduas »⁵ devient l'objet d'une lecture irrespectueuse, « iconoclaste » et « soupçonneuse » (nous reprenons les expressions de l'auteur). Il s'étonne et s'inquiète de la récupération du Manifeste depuis la Révolution tranquille ; il s'attaque au mythe Borduas tel que véhiculé, entre autres, par Vadeboncoeur dans *La Ligne du risque* (1962)⁶ :

« Mais il y a eu un maître, dont tout le mouvement actuel pourrait relever. C'est Paul-Émile Borduas.

Borduas fut le premier à rompre radicalement. Sa rupture fut totale . . . Notre histoire spirituelle recommence à lui. (185)

« Borduas est la vivante condamnation d'à peu près tout ce qui l'a précédé et la justification du mouvement qui le suit. » (189).

Au contraire, pour Lavoie le « *Refus global* . . . malgré son projet collectif, reste . . . le simple témoin du conservatisme nostalgique d'un très grand artiste. » (165). Borduas est impuissant à sortir de la religiosité qu'il ne cesse d'appeler en voulant l'exorciser et sa fixation nostalgique à l'« esprit de foi » ne parvient pas à s'incarner dans le monde réel. Le caractère global de son refus et la « séparation absolue » (171) entre un « idéal mort » et la réalité, entre le passé et le futur condamnent à l'échec toute entreprise de changement révolutionnaire. Les « brèches » du *Refus global* sont, selon l'auteur, celles de l'exil, celles des autres que nous subissons. Que reste-t-il si l'activité politique est illusoire, si poètes et artistes sont des exclus et des récupérés ? l'exil, le nihilisme . . . J'ose trois remarques :

4. *Ibid.*, pp. 49-51, 80-81 et 83.

5. Je reprends l'expression de Rémi-Paul Forgues, « À propos des peintres de l'École de Saint-Hilaire », *Place Publique*, 2 (août 1951), pp. 23-27.

6. Pierre Vadeboncoeur, *La Ligne du risque*, Montréal, H.M.H., 1969, pp. 185 et 189 ; texte paru d'abord dans *Situations*, 4^e année, no 1 (1962).

1. Comme la nôtre, la lecture de Lavoie souffre de l'absence d'une édition critique du collectif *Refus global* ; dans son courageux « Biblio-tableau : Borduas, objet ou sujet »⁷, Roland Houde a montré le mépris dont a été victime le texte du collectif à travers son absence même et les manipulations dont il a été l'objet. Comme beaucoup de textes de l'époque, le texte signé par Borduas est chargé de sous-entendus difficilement décriptables pour un lecteur non-averti du contexte. La lecture « subjective » et hors-contextuelle de Lavoie souffre d'imprécisions, entre autres, dans l'analyse de la « brèche » et des trois « règnes » ; et sa critique devrait être plus au fait de la spécificité de l'« activité surréaliste » et de l'« activité automatiste » ; une « construction de la spontanéité » est-elle un simple refus ? L'auteur a oublié que « le « Refus global » n'est que cette partie du *Manifeste* collectif qui donne nom à l'ensemble. »⁸ ; il aurait trouvé dans deux autres textes du collectif signés par Borduas « Commentaires sur des mots courants » et « En regard du surréalisme actuel »⁹ des indications importantes sur la « puissance convulsive . . . transformante » de sa pratique.

2. L'intérêt du texte de Lavoie est de relancer ici à propos de l'automatisme le débat qui opposa en France (et un peu ici) existentialistes, marxistes, surréalistes et automatistes sur l'efficacité de l'activité surréaliste et plus fondamentalement sur le statut de l'imaginaire dans les pratiques de changement. Plusieurs (Lavoie aussi) font à propos de Borduas le procès que des français ont fait à Sartre pour *La nausée* ; dans quelle mesure, comme l'affirme A.-G. Bourassa¹⁰, le simple fait de suggérer les possibilités d'un autre ordre est-il un acte politique ? j'ajouterais une condition, à toute pratique politique ?

3. Enfin, comment évaluer l'« effet » d'un texte ? Je crois que Lavoie met trop d'accent sur le texte lui-même (que peu de gens ont lu surtout avant les années 70¹¹) et qu'il sous-estime deux déterminants de la réception d'un texte : les appareils idéologiques et l'horizon d'attente des lecteurs ; tout texte est nécessairement « instrumentalisé » par le lecteur (à partir des informations qu'il a sur le texte et sur l'auteur) en fonction de son horizon d'attente. Un tel procès de réception permet de comprendre qu'un même texte puisse donner lieu à des réceptions contradictoires ; le texte hégélien n'a-t-il pas été repris par différentes cultures dans ses deux variantes libéralisantes et conservatrices ? (voir la réception des hégéliens de St-Louis et des napolitains avec Spaventa). Quoi d'étonnant alors à ce que les révolutionnaires tranquilles et les moins tranquilles (les partipristes) aient fait de

7. Roland Houde, « Biblio-tableau : Borduas, objet ou sujet », dans *Philosophie au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1976, pp. 179-197.

8. *Idem*, p. 189.

9. Consulter l'édition de 1972 des Éditions Anatole Brochu de Shawinigan pour ces deux textes.

10. A.-G. Bourassa, « Refus Global : a current interpretation ». *Arts in Canada*, n° spécial *The Presence of Paul-Émile Borduas*, n°s 224-225 (déc. 1978-janvier 1979), p. 28.

11. Voir : Roland Houde, *op. cit.*

Borduas un commencement, une « brèche », un ferment d'émancipation ? Si on comptait tous les petits Jésus et tous les Marx . . .

Le texte de Jean-Paul Brodeur « La philosophie devant le contrôle social » est le plus passionnant à lire. Ce « western philosophique » a pour objet le débat sur la prostitution à Montréal dans le cadre de la Commission Codère (1924). Hélas ! Ce ne sont pas les discours qui entraîneront la fermeture du *Red Light*, mais bel et bien, selon l'ex-employé de la Commission Keable, l'Armée canadienne avec sa menace (financière) de déclarer la ville hors-limite pour les troupes. Un seul regret : l'auteur explore rapidement les différentes dimensions du débat et les pistes de recherche ; il aurait pu être moins brouillon dans sa « conclusion ultime » où, en particulier de la page 43 à la page 45, il me semble mélanger les choux et les carottes.

Dans « La philosophie devant la censure : une guerre de missels ou de la témérité », Sylvain Pinard prend pour objet le débat philosophique opposant le rigoriste et autoritaire Mgr de Saint-Vallier (secondé par la Faculté de Théologie de Paris) et le jésuite Bouvard, laxiste et soucieux d'adapter le dogme au contexte. Ensuite l'auteur nous propose un classement des types d'arguments utilisés dans le débat et une analyse intéressante des idéologies en jeu. Mais les choses se gâtent quant Pinard s'engage dans une comparaison entre le contexte philosophique d'alors et celui d'aujourd'hui. La question est pertinente : jusqu'à quel point le philosophique n'est-il pas soumis à une même lutte d'hégémonie ? Ici comme ailleurs, la philosophie a ses cliques, ses « parrains » qui conspirent souvent sous le prétexte des « exigences de vérité ». Mais l'auteur s'enlise dans des considérations sur le conditionnement biographique de son texte ; ne pas confondre subjectivité et bouillie du cœur !

Philippe Pruvost pose la question du primat de la dimension polémique (qui débat contre qui et dans quel contexte ?) sur les qualités intellectuelles des contenus. « La philosophie devant le libéralisme : sur une polémique. » est une présentation brève et très agréable de la polémique entre L.-A. Desaulles et Joseph-Sabin Raymond dans le *Courrier* de Saint-Hyacinthe.

Enfin, dans « La philosophie devant le syndicalisme : Un typographe et un philosophe ou le conflit de deux discours en 1900 », André Vidricaire étudie l'hétérogénéité de deux discours sur la vie du typographe québécois au tournant du siècle. En plus de nous faire découvrir une monographie peu connue de Stanislas-A. Lortie, il réussit à bien marquer le décalage entre les deux discours et il nous fournit les pré-requis nécessaires à la lecture de son texte. Le point de vue du philosophe est d'une lecture très agréable, mais la seconde partie est aride à cause du caractère décousu (collage d'informations) de la présentation.

Si les auteur(e)s visaient à nous convaincre de l'intérêt de nos matériaux philosophiques, alors ils ont réussi. Notre histoire philosophique ne se réduit plus à ce plat thomisme tentaculaire ; la philosophie institutionnelle et la philosophie para-institutionnelle grouillent de polémiques publiques dans ces temps où la philosophie occupait dans le champ culturel québécois une fonction de légitimation des discours.

Ce livre nous montre aussi les difficultés d'une telle recherche : la pénurie des instruments de recherche, l'absence de recherches subventionnées et le soupçon rendent l'entreprise hardie ; le jeune chercheur devient un pionnier ! Le succès de l'entreprise repose sur la concertation entre les chercheur(e)s ; ainsi le collectif aurait pu éviter certains écueils s'il avait consulté les Houde, Beaudry, Lamonde, Marcil-Lacoste . . . Nous aurions avancé d'un cran de plus !

Département de philosophie
Collège de Sherbrooke

Philosophiques

philosophiques

Nicolas Machiavel. *Le Prince*. Traduction et présentation de Gérald Allard, Éditions Le Griffon d'Argile Inc., coll. Philosophie, 1984, 209 p. ; *Le Prince et autres écrits politiques*. Présentation de Philippe Ranger, traduction de J.V. Périès revue par Philippe Ranger, Éditions Balises, coll. Philosophie, 1982, 415 p.

Michael La Chance

Volume 12, numéro 2, automne 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203295ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203295ar>

[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

La Chance, M. (1985). Nicolas Machiavel. *Le Prince*. Traduction et présentation de Gérald Allard, Éditions Le Griffon d'Argile Inc., coll. Philosophie, 1984, 209 p. ; *Le Prince et autres écrits politiques*. Présentation de Philippe Ranger, traduction de J.V. Périès revue par Philippe Ranger, Éditions Balises, coll. Philosophie, 1982, 415 p. *Philosophiques*, 12 (2), 429–443.
<https://doi.org/10.7202/203295ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1985

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

* * *

NICOLAS MACHIAVEL. *Le Prince*. Traduction et présentation de Gérard Allard, Éditions Le Griffon d'Argile Inc., coll. Philosophie, 1984, 209 p. ; *Le Prince et autres écrits politiques*. Présentation de Philippe Ranger, traduction de J.V. Périès revue par Philippe Ranger, Éditions Balises, coll. Philosophie, 1982, 415 p.

par Michael La Chance

« La seule différence est que les philosophes publient dans des volumes agréables les étapes intermédiaires de leur travail et que, moi, j'ai décidé de les perdre. »

(J.L. Borgès « Pierre Ménard, auteur du Quichotte. » *Fictions*. Trad. Ibarra. Gall. coll. Folio 1980, p. 67.)

COMMENT LES COMMENTAIRES SUR *LE PRINCE* DE MACHIAVEL CONTRIBUENT INDIRECTEMENT À L'ÉTUDE DU MACHIAVÉLISME

Dans un premier temps, nous ferons quelques remarques sur le commentaire de Gérard Allard et la présentation de Philippe Ranger du *Prince* de Machiavel.¹

Ces remarques ont pour but de contribuer à l'histoire du machiavélisme, car disons-le tout de suite, ces commentaires seront examinés en premier lieu comme appartenant à l'histoire des croyances relatives à la perversité de l'homme et du pouvoir que nous nommons machiavélisme, ne concernant Machiavel que pour autant que le machiavélisme peut nous renseigner sur l'œuvre de ce dernier.

Par contre, si on s'intéresse au machiavélisme, on trouve dans ces commentaires l'occasion de montrer combien le machiavélisme est enraciné dans certaines conceptions du langage, de la société et de la nature humaine.

Avant, disons-nous : les commentaires seront considérés — de notre point de vue — comme des discours sur les princes, les hommes et l'enseignement de l'art de gouverner, et non pas seulement un discours sur ce qui est dit sur les princes dans le texte de Machiavel — exprimant de ce fait des positions qui auraient pu être tenues du temps de Machiavel et par rapport auxquelles Machiavel aurait peut-être eu le souci de se démarquer. Il faudrait par la suite examiner le texte du *Prince* comme ayant été écrit pour aller vers ces commentaires, cherchant à les susciter, ou — au contraire — pour s'en détourner ; ce que nous ne saurions faire dans le cadre de cette étude, bien que nous en donnerons quelques indications. Car c'est une caractéristique du texte du *Prince* non pas de rappeler un savoir ancien sur la politique, mais

1. Les références aux commentaires et aux traductions seront indiquées après la pagination : A. = Gérard Allard, R. = Philippe Ranger, P. = J.V. Périès, B. = Edmond Barincou.

d'amener à se manifester comme telle une attitude profondément ancrée dans notre culture, laquelle attitude nous appelons le Machiavélisme.

Le machiavélisme n'est pas une vulgarisation de la pensée de Machiavel. Il s'agit plutôt de voir comment le machiavélisme, comme mentalité, comme corpus de croyances qui ne se limite pas à la politique mais implique un ensemble d'attitudes envers la religion, la morale, la vie intellectuelle, etc. tâche de rendre compte de sa lettre, c'est-à-dire du texte de Machiavel lui-même. Comment être machiavélique avant et envers le texte de Machiavel ?

En effet, pourquoi lire et traduire Machiavel ? Il semble que l'homme d'étude² non seulement doit approfondir tout ce qu'il entend, mais il doit faire sien tout ce qu'il est amené à répéter malgré lui, tout ce dont il est amené un jour ou l'autre à parler. C'est une question qui concerne l'intellectuel quand il prend conscience que le texte du *Prince* a souvent été réédité, traduit et commenté : il faut connaître Machiavel parce qu'il occupe une place importante dans notre culture — sans doute puisqu'il a fini par s'inscrire dans la langue — et que nous devons le côtoyer.

Et puis, si l'intellectuel ne veut pas rester naïf, il veut également que nous cessions de l'être.³ Tout comme il est venu à entendre parler du texte, il veut maintenant nous en parler. Car le sens premier du texte du *Prince*, c'est la force avec laquelle il s'impose à nous.

C'est pour ça qu'il faut parler de Machiavel, car tout le monde en parle, car quand on en parle les gens savent de quoi on parle, et apprennent du même coup que l'on parle. On parle des choses importantes parce qu'elles sont au centre d'un débat que nous avons toujours soin de relancer. Nous reconduisons ainsi indéfiniment le coup de force qui nous a portés sur la scène intellectuelle, qui en a posé les tréteaux, et qui nous a requis des spectateurs. C'est alors qu'il faut leur dire qu'ils ne savaient pas assez bien de quoi nous parlions profondément, et — en même temps — qu'ils pourraient mieux savoir que nous parlons. Ce que Gérard Allard a découvert, c'est un sens profond du texte, qui est aussi un sens profond tout court : selon Gérard Allard, une première lecture du *Prince* est « nécessairement » (p. 1 A.) naïve car on ne peut y voir que sa dimension politique, tandis qu'une lecture approfondie⁴ nous révèle la politique comme métaphore d'un

2. On l'apprend dans les toutes premières pages, Gérard Allard est un « homme d'étude et de réflexion » (p. 1) qui a été intrigué par le fait que les mots « machiavélisme » et « Machiavel » apparaissent souvent dans les conversations. C'est également les raisons qui nous sont données d'entrée de jeu dans l'édition Balises : le nom et le qualificatif (cf. p. 31 R.).

3. « homme d'étude, le traducteur est aussi professeur » (p. 3 A.).

4. Gérard Allard nous livre la biographie de cet approfondissement, de ses dix ans de recherche. — « C'est alors que se révéla ce qu'on peut appeler la richesse des *parole* (sic) de l'italien du grand secrétaire. » (p. 2 A.).

débat supérieur, tout moral, qui intéresse notre « vie intérieure » (p. 14 n. 10 A.).⁵

La présentation de Philippe Ranger fonctionne à rebours, fait état de la politique comme au-delà de la morale (p. 32 R.), sans doute parce que nous sommes d'emblée dans la morale et que nous éprouvons la plus extrême difficulté à échapper à ce régime de l'interprétation : nous croyons y échapper dans le mode scientifique, mais Philippe Ranger fait valoir qu'il s'agit encore d'une morale et que nous ne touchons pas encore par là à une intelligence dont il faut encore nous méfier. Ranger cherche donc également un au-delà de la politique, quand il entreprend de faire ressortir une dimension morale (dite « pragmatique ») du texte, qui a pour effet de donner tout son relief au débat politique et — surtout — de le déplacer.

MACHIAVÉLISME ET TROUBLE DE LA RAISON

Le Commentaire (p. 95-166 A.) qui suit la traduction a donc pour but de nous élever au-dessus de la politique. On s'interroge aussitôt : pourquoi Gérard Allard a-t-il choisi de passer par le *Prince* de Machiavel, en évacuant son contenu politique, pour nous communiquer son message spirituel ? Est-ce pour nous mettre en garde contre un machiavélisme en matière spirituelle, dont il faut se préserver, ou dont il faudrait faire la preuve afin d'accéder à des vérités supérieures ? Ce machiavélisme n'est pas une volonté de tromper, il réside dans une attitude envers autrui, dans une conception de la vie, qui a pour conséquence de retourner tous les événements, leur valeur et signification, dans le contraire de ce qu'ils annonçaient. Si l'on parle d'harmonie, c'est pour obséder les gens par leurs dissonnances, si l'on parle d'acceptation, c'est pour étendre une emprise. Que peut-on vraiment communiquer, comment pouvons-nous aider nos semblables, et aussi comment les aimer ? Ne sommes-nous pas machiavéliques dans notre conception de l'amour, des autres, de la vérité ?

Et puis, un tel doute peut-il reconduire au texte du *Prince*, c'est-à-dire devenir le principe de lecture qui saura l'élucider ? Chez Allard le texte suscite un Commentaire qui se voudrait au-dessus de ces retournements impondérables, aucune idée ne s'y trouve développée comme telle : on parle de la place des idées, des stratégies auxquelles elles prennent part, on parle des

5. On voit les effets de ce parti pris dans la traduction. « Stato » est traduit par « état » sans majuscule quand il est moins question de l'étendue et de la solidité des possessions du prince, que de son statut personnel, de son rang (c'est ce dernier terme qui sera utilisé p. 248 R.) social, ce qui est beaucoup plus rare (cf. p. 5 et 12 A.). Pourtant Gérard Allard tient à conserver ce dernier sens dans toutes les occurrences de « stato », identifiant le statut du prince (son état) et sa principauté (l'État). Il ne s'agit pas là d'une réflexion sur l'émergence de l'État au 16^e siècle mais d'un point de vue qui s'impose au traducteur comme étant devenu « assez clair à force de lire les pages de Machiavel » (p. 5 A.), accédant à la vérité du texte en épuisant toutes les interprétations pour exhumer celle qui se maintiendra malgré la répétition, qui était dans le texte comme son noyau le plus dur : le mécanisme de l'interprétation laisse présager de ce qui en ressortira.

idées comme éléments d'un paysage intellectuel qu'il faut remettre daplomb. Gérald Allard nous dit que ses relectures font apparaître des facettes nouvelles (sans nous dire lesquelles), des problèmes politiques, qui sont extraordinaires parce que exhumés pour la première fois. Merveille, le non-répété, l'inouï, c'est le profond, c'est justement ce qui attendait d'être proféré, le « déjà-là depuis toujours. » (p. 3 A.).

On se persuade de trouver dans le texte de Machiavel un sens sur lequel nous ne pouvons nous tromper, qui nous parle par dessus les artifices de notre entendement. Car nous avons surtout peur de nous-même⁶, inquiets que la lecture du texte ne nous renvoie jamais que notre propre image (ce qui est problématique alors que ce serait également l'image que nous renvoie Machiavel) quand la lecture que nous pourrions en faire ne serait que l'expression de notre monde, de notre époque et n'appartiendrait au texte que pour autant que c'est nous à chaque fois qui le recréons. Et c'est souvent un effet de l'interprétation de donner un double fond au texte, justement pour ne point nous y retrouver, de lui créer des sous-sols en lui prêtant d'abord les lieux communs dont il a été surchargé (et par lesquels nous avons en premier lieu prise sur le texte).⁷

Et puis quel est ce sens profond, est-ce bien Machiavel qui nous parle en-deçà de notre volonté de l'arraisonner ? Philippe Ranger nous met en garde contre le machiavélisme de notre raison elle-même qui tend à maîtriser Machiavel en le traduisant en ses termes. Notre raison croit s'exercer d'une bonne position, pouvoir se fier à ses critères du jugement, c'est pourquoi elle s'étonne des critères dont ferait état Machiavel, découvre qu'ils ont cours dans son registre même, et se révèle étrangère à elle-même : il conclut sa présentation en ces termes : « la raison n'existe pas. » (p. 79 R.)

On peut se demander comment cette conception du langage, de ce qui — dans une culture — doit paraître significatif (où la raison apparaît si profondément troublée), puisse se manifester aussi clairement : est-ce le contact avec le texte de Machiavel ? Sans doute que la lecture d'une traduction renforce le mythe d'un sens profond et absolu : derrière le texte français, il y a un texte italien, et le sens voulu de ce texte italien est comme un texte originel qui ne peut s'inscrire à cause des insuffisances et contraintes de la langue, serait comme une parole en-deçà de tout langage. Et quand vient le moment de traduire, il s'agit encore d'une recherche de cette parole inaudible. Il apparaît bientôt que traduire (restituer le sens vrai du texte) et aussi commenter sont impossibles ou bien encore ne seront jamais que des simulacres de traduction et de commentaire.

On ne peut manquer de prendre position face à une attitude qui voit le profond dans l'inouï, qui situe le sens hors-communication et qui cepen-

6. Nous craignons de ramener Machiavel à notre raison (p. 34 R.), d'y trouver nos vertus (p. 32 R.).

7. Il reste à voir si « virtù » avait — du temps de Machiavel — pour « sens ordinaire » (p. 4 A. ; cf. aussi p. 110 et 63 R.) l'acceptation que nous donnons aujourd'hui à « vertu » en français.

dant nous invite au dialogue. Est-ce une contradiction ? Certes, mais elle reste inaperçue et l'invitation est faite en toute bonne foi. Le machiavélisme, c'est ne pas percevoir ses contradictions, d'autant que s'y jouent notre intérêt, et engager autrui dans des situations intenable. Si on s'interroge à savoir pourquoi ce sens est inouï : on voit que c'est parce que nous ne l'avons pas encore énoncé, nous ne l'avons pas produit dans notre commentaire. C'est ce que pourrait dire le commentateur lorsqu'il prend bien soin, à plusieurs reprises, de se présenter comme étant davantage qu'un simple traducteur : s'il est un traducteur qui « a voulu pousser son scrupule professionnel très loin » (p. 5 A.), il ne faut pas perdre de vue que « homme d'étude, le traducteur est aussi professeur », c'est-à-dire que l'homme aux idées larges ne répugne pas de rentrer dans le détail, d'examiner la lettre autant que l'idée. Puis Gérard Allard annonce : « L'écriture prit donc la forme d'une traduction » (p. 3 A.) sans avoir fait état d'un travail d'écriture préalable. Car l'écriture c'est implicitement le travail du commentaire lorsqu'il vient coïncider avec l'histoire, le grand débat historique qui produit simultanément son sens comme écho de l'institution du social.⁸ Le professeur Gérard Allard semble ainsi quitter quelques instants le débat historique pour en examiner — en traducteur — les minutes. Mais peut-être qu'il s'agit — à l'inverse — d'un mouvement où il réduit le texte du *Prince* à un système pour « codifier l'action politique » (p. 1), (sa traduction rejoint alors la lecture naïve dont il veut se démarquer) pour ensuite récupérer par le commentaire ce qu'il a laissé de côté dans la traduction, et mettre de l'avant une dimension du texte qu'il avait tout simplement éludée, mais qui apparaîtra cette fois-ci comme effet du commentaire⁹, comme étant sa « découverte » (p. 3 A.). Le traducteur prépare le terrain pour le professeur dont le propos saura recréer la parole enfouie dans le texte, la vérité du politique. Est-ce machiavélique : inviter les autres à trouver ce que soi seul peut produire ?

L'UNIVOCITÉ : UNE MOINDRE TRAHISON

Tout à la fois qu'il vise un sens inaccessible, le commentaire veille à redonner la prégnance la plus forte aux mots ; ainsi les mots font voir les choses (et non : les choses sont constituées dans le volume des mots), selon une conception fort simpliste — mais pas du tout innocente — du langage (cf. p. 3 A.), selon un principe de dénotation qui veut que plus le vocabulaire est riche, plus l'expérience sera riche. Le texte de Machiavel aurait ainsi le pouvoir, au delà du simple pouvoir des mots, de nous convier à une expérience

8. Elle est l'« au-delà du langage qui est à la fois l'Histoire et le parti qu'on y prend », Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*. Seuil, 1953.

9. Au chapitre X, un « *esercito iusto* » au sens de « *adeguato* » est traduit par « une armée juste » (p. 43. A.), « une armée complète » (p. 69 P., p. 301 R.) Gérard Allard traduit d'abord par juste, précise qu'il s'agit d'adéquat dans son Commentaire (p. 127 A.). On comprend pourquoi il a conservé « juste » quand il épilogue sur la rareté du mot juste, pour évoquer la question de Socrate : — Qu'est-ce que la Justice ? Le commentaire rattrape ce que la traduction n'a pas ressaisi, pour essayer de faire ressortir un sens supérieur au texte. On appauvrit le texte à la traduction afin de l'« approfondir » par la suite.

et même de provoquer une mutation spirituelle.¹⁰ Comment peut-on en venir à se méfier autant des textes et en tout et partout des mots ? Et l'intellectuel ne serait-il pas bien placé pour reconnaître dans le langage une politique de l'expérience ? C'est en effet un tour machiavélique que d'affirmer un pouvoir inhérent au langage lui-même, quand il reconnaîtra ce pouvoir d'autant plus volontiers que ce pouvoir sera le sien.

Qu'importe, mieux vaut feindre qu'il y a un pouvoir des mots, et même exhorter chacun à se méfier de ce pouvoir d'animer les corps : les mots font davantage que constituer un texte, ils agissent sur nous, réinstaurent une expérience ou une conscience de l'expérience. Lire et traduire (car le second est devenu le modèle du premier), c'est savoir se garder des pièges que nous tend le texte, quand nous sommes captivés par le nom de Machiavel et fascinés par sa figure, et que nous ne pouvons faire silence sur *Le Prince*. Nous devons alors trouver le moyen d'invoquer sa figure comme « défense contre elle » (p. 31 R.) dans un rituel dont il faut s'acquitter et à l'office duquel certains d'entre nous sont requis. En effet c'est de tout un monde profondément vicié et trompeur que nous devons parler, sinon nous sommes parlés par lui, en ayant soin de ne pas se laisser gagner par son trouble, ce que l'on ne saurait faire qu'à développer un pouvoir.¹¹

Car l'expression que Machiavel donne à ce monde de la corruption est si forte qu'elle a déjà pour effet de forcer le cadre trop étroit du discours et d'en provoquer le dérèglement. Telle est la virulence de la pensée de Machiavel qu'elle a un effet corrosif sur le langage, et la présence de toute irrégularité linguistique devient l'indice d'une violence qui à chaque fois s'amorce dans le langage et toujours le dépasse.¹² Le sens se fait jour, en traversant l'opacité des mots. Tout ce qui cherche à s'exprimer et n'occupe pas déjà une place dans un monde d'idées toutes faites doit le faire contre le langage. D'un autre côté, l'interprétation ne s'affranchit pas d'une conception du langage qui réclame l'univocité des termes et relie l'intelligibilité à la cohérence. En fait le commentaire problématise ce langage univoque pour en mieux déli-

10. « Machiavel s'était ainsi prouvé très vertueux (lire efficace) prince des mots et, c'était une crainte légitime, risquait de devenir le prince de l'âme du lecteur. » p. 3 A. — noter comment Gérard Allard prend le vocabulaire de Machiavel, demande qu'on le lise comme s'il était une traduction de l'italien de Machiavel, le commentaire princeps.

11. « pour espérer être complète, l'analyse du *Prince* doit en être une de l'auteur du *Prince* ; l'analyse des tactiques militaires doit se doubler d'une méditation sur les tactiques pédagogiques de Machiavel. » (p. 138. A.). C'est ainsi (p. 145 A.) que Machiavel saurait doser la présentation de ses idées : ce qui nous rappelle que le machiavélisme, c'est aussi l'art de savoir jusqu'où aller trop loin, ou nous pousser trop loin. Nous verrons le commentaire d'Allard s'emporter, aller trop loin (cf. p. 121 A.). La question sera de savoir s'il a prolongé la leçon du maître, ou s'il se sera laissé avoir.

12. En insistant sur l'aspect archaïque — parce que pré-grammatical — du texte, on croit pouvoir mettre en évidence des irrégularités qui sont autant de marques d'un excès. Mais les prétextes sont minces. Cf. note 21 p. 22, note 42 p. 45 A. Si ce n'est la longueur des phrases, c'est l'apparition des « moi je » (note 9 p. 13 et note 30 p. 30 A.) qui passe tantôt pour un archaïsme qu'il faut restituer et tantôt comme une erreur grammaticale (cf. note 5 p. 5 A.) issue de l'excès.

miter ce qui en serait le débordement. Car d'un côté l'univocité est impossible, tout sens doit donc se frayer une sortie de l'appareil linguistique et doit donc aller dans un certain « sens ». En général, toute expression est trahison si toute vérité ne peut s'inscrire dans le langage et n'est rien en-dehors. On reconnaît bien là l'esprit machiavélique : on ne peut malgré soi que trahir. Alors puisqu'on ne peut faire autrement, allons au plus court.

Le principe de la lecture et d'interprétation s'applique à la traduction : nos commentateurs rappellent que traduire c'est trahir.¹³ Il semble que l'on ne s'est jamais autant réclamé de ce principe que dans un ouvrage sur les ruses et les trahisons. On craint de trahir *Le Prince*, on veut que la traduction nous donne « la plus utile des assurances » (p. 109 R.) d'être au plus près de l'esprit de Machiavel : on croit entendre Machiavel lui-même qui — selon la formulation de Edmond Barincou — affirme que l'on peut trouver une « assurance profitable » (p. 354 B. chap. 20) dans les traîtres lorsqu'ils veulent se réhabiliter. La rédaction du *Prince* serait un tel geste de réhabilitation, geste repris indéfiniment par tous ceux qui voudraient montrer qu'au cœur de leur trahison (à laquelle ils ne peuvent échapper en tant qu'intellectuels¹⁴) il y a un éclat de vérité.

La signification n'est jamais déposée par avance dans les mots et relève davantage d'un usage stratégique du langage, il ne faut donc pas déroger au principe d'univocité : ce n'est pas de ce côté que l'on peut « pousser » la signification. Il ne sert à rien de chercher à chaque fois — en vain — l'expression juste, puisque la traduction est trahison (cf. p. 4 et 6 A. ; p. 108 R.), et il est plus expéditif de donner à chaque terme italien un équivalent français unique¹⁵, qui sera toujours le même sans considération du contexte (cf. p. 4 A.), quitte à déployer aussitôt l'appareil stratégique du commentaire. De plus, si la trahison est alors plus nette, elle a le mérite de faire en sorte que nous ne soyons pas « doublés » par le texte lui-même : le commentateur-traducteur voit dans l'ambiguïté d'un mot un phénomène très machiavélien, et aplanir ces ambiguïtés, c'est désamorcer le texte de sa virulence.

Tout se passe comme si d'une langue à l'autre il existait des termes « équivalents » qui renvoient à des expériences identiques pour tous. Comme

13. Cf. p. 4 A. et p. 108 R. : « disent les Italiens » par voisinage de Machiavel ?

14. Tels les « marchands d'histoires — marchands de vents, enjôleurs ou débiteurs, hâbleurs, craqueurs, gausseurs, archi-menteurs, (. . .) ce qu'ils veulent nous faire prendre pour argent comptant provoque effrontément la vérité qui a si souvent tant de mal à sortir de son puits. » Paul Eluard. *Les Sentiers et les Routes de la Poésie*. Gall. 1954, p. 70.

15. On peut juger de l'intérêt d'une traduction à équivalent unique en prenant exemple d'un passage, chap. 12, où le mot « buone » revient six fois. Ce terme peut être rendu par — en outre de « bon » — « juste » et « efficace ». Mais n'étant pas considéré comme un terme clé, il n'occasionne pas les mêmes chassés-croisés qu'un terme comme « virtù », et sera six fois de suite traduit par « bonnes ». Je propose la traduction suivante : — « Les principaux fondements qu'ont tous les états (. . .), sont les lois justes (buone) et les armes efficaces (buone) ; parce qu'il ne peut y avoir de bonnes (buone) lois où il n'y a pas d'armes efficaces (buone) et que là il y a des armes efficaces (buone) il importe que les lois soient justes (buone). » Cf. p. 47 A., p. 78 P., p. 308 R., seul Edmond Barincou a brisé cette monotonie p. 324 B.

si la langue (n'importe laquelle) avait le mérite d'évoquer immédiatement et intégralement, sans recours au contexte, de telles expériences. On comprend que ces expériences ne sont pas extra-linguistiques, elles appartiennent à la langue universelle que Machiavel a su parler dans *Le Prince*. Ainsi, c'est le texte du *Prince* qui devient son propre contexte.¹⁶ Le texte originel recherché, c'est le contexte que constituerait le texte à lui tout seul. Car finalement le principe d'univocité rejoint l'affirmation d'un sens, de tout sens comme intra-linguistique et universel.

Ce qui est remarquable, c'est comment une telle correspondance entre des mots et des faits peut ainsi être maintenue d'une langue à l'autre, et d'un état à l'autre de la langue. Certes, la pensée de Machiavel a souvent été réduite à une rationalité de but, laquelle suppose une capacité d'évaluer une situation de façon assez précise pour permettre un calcul des risques, et implique une capacité de discerner les faits et d'en tenir le compte. *Le Prince* apparaît alors non pas comme un livre sur la composition d'une société, mais sur ce qu'il faut faire pour réussir dans une société que l'on suppose connue. Nous voulons seulement remarquer que présupposer une telle invariance des faits va de pair avec une interprétation — instrumentale — de Machiavel.

LE VOCABULAIRE PRÉ-MARXISTE DE PÉRIÈS ET LE PRAGMATISME QUÉBÉCOIS

Selon Philippe Ranger, il est des réalités sociales pour lesquelles nous disposons de mots, avant « la réaction anti-marxiste », et qu'en ce temps-là nous n'hésitions pas à nommer. C'est sur la base de ce vocabulaire, comme autant de saisies spontanées et intuitives de la réalité sociale, que Machiavel a pensé, que Périès a traduit et que le marxisme s'est développé, déployant un discours où ces mots ont trouvé une élaboration conceptuelle et systématique. Il semble alors qu'en se défendant de ce discours nous avons mis ce vocabulaire pré-marxiste en quarantaine : mais le délai tire à sa fin, nous n'avons plus peur de ces mots (cf. p. 109 R.) et sommes disposés à recevoir sans préjugés la traduction Périès publiée en 1823. Ce qui est le plus remarquable, c'est qu'il semble bien que ce soit au Québec que nous soyons le plus disposés à la recevoir puisque la langue parisienne du début du 19^e s. s'est — jusqu'à un certain point — conservée ici (p. 109 R.).¹⁷

16. Gérard Allard précise qu'il « serait mieux, de l'avis du présent traducteur, de pouvoir saisir à chaque page ce qui est dit une fois au bas d'une page. » (p. 4 A.).

17. Il est des termes « vieille France » que Ranger n'approuve guère et dont il ne veut favoriser le « retour ». En général Ranger remplace par « vertu » dans le texte de Périès tous les termes tels « habileté », « valeur », « qualité », quand ils sont la traduction de « virtù ». Parfois il garde « habileté » ou « valeur » (Voir 42 P.-279 R., 54 P.-289 R. où ces deux termes sont interchangeables), il garde « talent » (149 P.-369 R., il ajoute cependant une note). Parfois aussi il met « vertu » (p. 294 R.) comme dans la description de Vitellozzo « maestro delle virtù » : pourtant le « maître de guerre » de Périès convenait bien (p. 59 P.). Bien sûr Ranger ne s'occupe pas seulement de remplacer les termes de Périès, il sait aussi introduire « vertu » quand « virtù » n'apparaît pas chez Périès (cf. p. 161 P.-p.381 R.). D'ailleurs on ne croit jamais assez insister sur la « vertu ». C'est ainsi qu'une erreur importante du texte de Périès n'a pas été corrigée. Au chap. 9, « né a parvenirvi è necessario o tutta virtù o tutta fortuna, ma più presto una astuzia fortunata »

Nous sommes non seulement disposés à recevoir cette traduction, mais aussi nous en avons le plus grand besoin, suite à la nécessité d'un renouvellement de l'humanisme au Québec. En effet, si nous reprenons les choses depuis le début, avec l'avènement de la société bourgeoise (p. 48 R.) apparaît une culture lettrée qui reconduit l'héritage des maîtres grecs et latins du pragmatisme tels Tite-Live, Tacite et Polybe. Ranger nous donne quelques indices des raisons pour lesquelles ce pragmatisme est remis à la page : la mentalité des banquiers dans les villes marchandes qui acquièrent leur autonomie à partir du 13^e siècle. À cet humanisme bourgeois qui se développe avec l'indépendance des nations succède un humanisme moderne, dit mirandolien, qui valorise l'avenir et prône le progrès humain à ce point qu'il sera inévitablement conduit à entrer en conflit direct avec l'Église. C'est cet humanisme qui a prévalu au Québec lors de la Révolution tranquille et qui fut donc en quelque sorte notre Renaissance.¹⁸

La conjoncture québécoise aurait fait pressentir davantage la composante nationaliste de cet humanisme qui s'inspire de la révolution américaine et des premières formes du libéralisme en Europe. Mais c'est un nationalisme qui donne une forme millénariste au concept de nation, qui s'égare dans un sens de son destin qui prend la relève du discours religieux : ce que Gérard Allard souligne dans son Commentaire : il semble si profondément écoeuré par cette répétition qu'il en préfère l'ancien discours. En effet, on ne peut manquer de reconnaître, ici et là dans son Commentaire, le Québec dans la nation qui a perdu sa foi en Dieu, qui lui a substitué de vaines croyances en son avenir (p. 148 A.), de faux espoirs en ses ressources ; ce qui la rend naïve, « peureuse devant la vie » (p. 116 A.), à la merci des manipulations menées au nom des doctrines (p. 149 A.). D'où l'utilité pour Gérard Allard de présenter Machiavel aujourd'hui : il ne faut pas se laisser prendre par les enjeux de la politique, il convient de revenir aux vertus d'antan.

Par contre, pour Philippe Ranger, il serait temps que se répande ici, et l'édition qu'il présente en serait une des premières « balises », un humanisme pragmatique qui ne s'occupe pas à démontrer la grandeur de l'homme ou à en projeter l'avenir, mais qui s'attache seulement aux intérêts¹⁹, sans se fourvoyer dans des débats d'idée (cf. p. 55 R.). On ne saurait dire quel traumatisme référendaire, quelle désillusion des discours de libération ont

reste chez Ranger « on parvient, non par la seule habileté, non par la seule vertu, mais plutôt par une adresse heureuse. » (p. 62 P., p. 296 R.). On se demande où est passée la « fortunà » ? Mais en général les corrections sont les bienvenues et nous rapprochent du texte italien.

18. On trouve un bon exemple de ce que serait cet humanisme mirandolien dans l'article d'Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français. » *Liberté* 23 (mai 1962) p. 299-325.
19. Un des termes dont Périès fait un usage innocent serait « intérêt » (cf. p. 361 et 376 R.). Dommage que l'on ne puisse en trouver l'usage systématique dans l'italien de Machiavel qui parle tantôt de propriété, de profit, d'affaires ou d'exigences propres. Même à cela, la description de la société comme collection d'intérêts divergents, appauvrit la portée du pragmatisme que Philippe Ranger tâche de dégager.

provoqué cette redéfinition de la morale : non plus une morale de l'opinion qui s'attache à rechercher des valeurs universelles (cf. p. 36 et 32 R.), qui s'embourbe dans la recherche du vrai, mais plutôt une morale pratique, et plus précisément des morales appropriées à toutes les situations, selon les intérêts. Ranger précise que Machiavel ne s'accorde pas avec les idées des humanistes (modernes pour nous, mirandoliens pour lui) mais qu'il favorise leurs intérêts car ils sont devenus historiquement les défenseurs de son nationalisme (p. 55 R.). À nous également de bien percevoir les « intérêts d'intellectuels » (p. 55 R.) derrière les idées, à nous de faire preuve d'un certain machiavélisme, qui se révèle être la continuation de vieilles luttes par d'autres moyens.

Faut-il associer la réaction anti-marxiste (p. 109 R.) et la « névrose collective » (p. 63 R.) qui nous rend aveugles à toute connotation morale dans le texte de Machiavel ? Nous ne voulons pas reconnaître une morale dans la politique de Machiavel parce que nous voulons désamorcer la portée de son message politique. On ne saurait en faire entendre la leçon qu'avec d'infinies précautions. Cependant il apparaît bientôt que Ranger appelle « morale » la connotation nouvelle que prend la pensée de Machiavel lorsqu'on y a transporté un débat politique dont la « couleur » reste encore voyante (même s'il n'est pas tabou), et qui sait exprimer les dualités dans les États, le « dialogue formant la vie politique » (p. 94 R.).

La dimension morale que Ranger veut restituer au texte est une morale pragmatique (p. 64 et 65 R.) qui s'occupe de lutte des intérêts (p. 65 R.) et dont le champ essentiel est la politique. Disons plutôt que c'est un certain discours sur le débat politique qui a changé de statut et qui est devenu une dynamique non plus entre instances sociales mais entre volontés. Est-ce à dire que le marxisme, en-deçà de son affirmation comme science, est devenu une morale ? (On ne saurait trop dire s'il se confirme par là dans ce qu'il a souvent été dans la pratique : une morale doctrinaire). Il semble en tout cas que le vocabulaire marxiste et pré-marxiste fait un retour, cette fois plus intime, « Dieu merci » (p. 109 R.) : c'est-à-dire, la fortune nous en donne l'occasion, ici au Québec, et ce serait en propre la vertu de cette édition de la saisir.²⁰

20. Un des quatre concepts-clé chez Machiavel serait « cagione » ou « occasione » (p. 66 R.). Il est le plus souvent traduit chez Périès par « motif » (p. 11 P.-p. 252 R., p. 43 P.-p. 280 R.). On peut se donner des motifs (ou occasions) d'agir en observant les autres, en éprouvant du déplaisir, etc. et la fortune peut aussi nous fournir des occasions, comme lorsque nous pouvons nous féliciter d'avoir des ennemis, puisque cela a pour effet de « fournir l'occasion d'en triompher » (p. 138 P.-p. 361 R.). Les remarques sur l'occasion sont rassemblées au chap. 6 du *Prince*, elles constituent en propre l'apport de la fortune quand il s'agit d'un ensemble de circonstances historiques. On y vérifie de plus une des définitions de la « virtù » comme capacité de saisir l'occasion, disposition pour l'action.

Ce qui nous fait quelque peu regretter l'inconsistance des traductions de « virtù » dans un passage de ce chapitre, quand « virtù » figure d'abord comme « qualité », suivant en cela Périès : « Sans cette occasion les grandes qualités de leur âme seraient demeurées inutiles ; mais aussi sans ces grandes qualités, l'occasion se serait vainement présentée. » (cf. p. 37 P.-p. 274 R.) ; et figure ensuite comme « vertu », sans doute parce que Périès

PAPES ET ABSENTS

Ce n'est pas trop de dire qu'il semble parfois que Gérard Allard s'adresse à nous comme quelqu'un qui aurait passé dix ans dans le désert et dont — ayant longtemps erré en marge du monde humain — les observations ont peine à s'inscrire dans les possibilités de sens de notre langage. Page après page on apprend comment il s'est résolu à nous mettre dans la confiance, on approche du dialogue « d'homme à homme » (p. 97 A.) où la vérité peut trouver tout son éclat. Une telle expérience pour être validée doit être communiquée, doit trouver une formulation qui permettra de l'assimiler, ou de l'opposer, aux écrits fondamentaux de la tradition. Gérard Allard cherchait son pape, sa bible et les a trouvés dans Machiavel « le prince de l'âme » (p. 3 A.) et dans *Le Prince* « ce livre des livres » (p. 165 A.). En effet, on surprend plus d'un commentaire faisant de ce petit livre une théologie négative : si l'Autre nous apparaît si lointain et absent²¹, c'est parce que nous sommes profondément enfoncés dans la corruption. *Le Prince* a donc le mérite de montrer combien désertée est la conscience spirituelle de notre monde moderne. Voilà sans doute le désert d'où le commentateur revient, un monde sans Providence. Philippe Ranger pour sa part voit dans cette absence ce qui fait l'étrangeté du texte : est-ce à dire ce qui le rend étranger à notre raison ? C'est ce que nous avons postulé comme sens propre du texte, qui ne serait pas seulement une forme d'appropriation : le repérage d'un sens profond, qui ne peut nous tromper et sur lequel on ne se trompe pas, nous conduit à supposer un signifiant majeur, soit précisément la figure du père absent. En ce sens il n'importe pas que le commentaire distingue entre un manque réel que figure le père absent et le discours de fondation qui en ferait jouer la figure imaginaire.

Plus avant, alors qu'il nous a présenté un Machiavel dont toute l'intelligence serait un pragmatisme moral sans au-delà, il lui suppose néanmoins une philosophie politique qui serait dérivée tout entière de la doctrine du pouvoir temporel de l'Église (p. 71 R.). Ici, le développement de Ranger éclaire le propos d'Allard et constitue un retournement qui saurait lui plaire : finalement Machiavel serait celui qui a dégagé et systématisé la doctrine politique de l'Église, les États bourgeois ont pris modèle sur le pouvoir

a ensuite donné du « valeur » et du « habileté », lesquels ne sont pas aussi modernes que « qualité » : « Thésée n'aurait point fait éclater sa vertu, si les Athéniens n'avaient été dispersés. Le bonheur de ces grands hommes naquit donc des occasions ; mais ce fut par leur vertu qu'ils surent les connaître » (voir p. 37 P., p. 275 R.). On peut comparer avec la traduction Barincou qui a maintenu « talent » tout le long (p. 304 B.).

21. Les hommes « suivent une destinée voulue par un Autre, qui les dépasse et surveille le tout. Idée consolante, séduisante, voire juste. J'avoue que, dans le texte de Machiavel, cet Autre se révèle surtout par son absence. » (p. 124 A.) Voir aussi p. 70-71 R. « au moment où Machiavel parle, on ne peut jamais toucher ce père ; ce que nous montre plutôt Machiavel, c'est son souvenir, sa légende et sa trace. (. . .) sous la figure d'un père cette fois terrestre mais quand même extérieur à la condition humaine, et absent. »

religieux centralisé (p. 93 R.).²² Consulter, commenter *Le Prince*, c'est revenir aux sources du pouvoir d'une religion qui a perdu sa spiritualité (p. 113 et 115 A.).

LA SCÈNE INTELLECTUELLE

Devons-nous nous étonner si la recherche d'un sens dernier, qui est trouvé pour autant qu'il est mis en acte, conduit Gérard Allard à nous présenter une apologie du dialogue ? Pourquoi le dialogue ? Car on veut retrouver par la forme du commentaire le fond du texte commenté : cette parole inaudible, une conversation « tout intérieure » (p. 96 A.). Voilà encore une fois ce que Gérard Allard aurait « compris » : la vérité est une forme et non un contenu qui se laisse appréhender. La vérité dans Machiavel, c'est le dialogue comme stratégie de paroles, comme mise en acte de la Parole.²³

N'oublions pas que pour Gérard Allard le contexte, c'est le texte, l'enjeu, c'est la scène intellectuelle (où le dialogue est en premier lieu une stratégie). Il est préoccupé par sa position en rapport au texte du *Prince*, il ne veut pas avoir une attitude femelle (cf. p. 104 A.), c'est-à-dire se laisser encercler pour finalement se faire avoir. Il adopte par conséquent une attitude plus mâle, une position qui lui permet de tenir le coup, c'est-à-dire le dialogue, car dans le dialogue on est « d'homme à homme » (p. 97 A.) même si on n'a pas le dessus.²⁴ Il n'en reste pas moins que le dialogue, c'est jus-

22. Il faut souligner l'excellence du travail de Philippe Ranger dans cette Présentation de Machiavel. On y trouve de belles pages (à partir de p. 35 R) auxquelles on arrive après un liminaire laborieux et qui nous font regretter les digressions qui cassent le développement théorique. Dans ce développement — qui ne s'adresse pas au profane (on s'étonne de le voir entouré de notes historiques quelque peu scolaires) — on remarque une tendance à lever les difficultés en introduisant de nouvelles distinctions (il y a plusieurs morales, humanismes, politiques, . . .) bien que les concepts de base ne soient pas définis : ainsi le pragmatisme des anciens n'est pas défini en terme d'une morale expressive et se trouve confondu avec la rationalité de but des marchands (et plus tard des capitalistes), lequel instrumentaliste semble surgir directement des pratiques économiques avant de trouver son expression chez Machiavel. On suppose que ce pragmatisme contient une théorie des pouvoirs, on suppose que le type d'humanisme que l'on reconnaît finalement à Machiavel a quelque contenu même si on en a fait un pur pragmatisme. On ne dit pas si Machiavel a développé une théorie politique (pourant le chap. 4 des *Discours* I figure parmi les extraits), on suppose que la leçon politique qu'il nous donne, c'est l'absolutisme, qu'il aurait tiré du centralisme papal, etc. Cependant Philippe Ranger a le mérite d'être cohérent dans ses positions tout en engageant une discussion d'envergure sur Machiavel : c'est une présentation ambitieuse et valable qui aborde en quelques pages les concepts majeurs tels « virtù », « fortuna », « ricorsi », etc. et qui remplit sa fonction de situer Machiavel et de donner envie de le lire.

23. Le commentateur, alors qu'il entreprend la reprise du dialogue immémorial, renoue avec ceux de Cicéron (p. 146 A. Cf. *Des Devoirs*, adressé à son fils) et de Xénophon (p. 108, 138, 145, 156, 207 A. ; cf. *La Cyropédie*, L'Éducation d'un prince), dialogues lointains qui se perpétueraient jusqu'à nous, se confondent dans un débat encore actuel que Gérard Allard veut rejoindre et dont il veut nous donner la « fréquentation » (p. 146). Mais ce dialogue n'est pas discours, il est lui-même confondu avec le cours de l'histoire : l'histoire est elle-même une élucidation, un tâtonnement et une résolution de l'énigme du politique.

24. Protagoras — même vaincu — dure autant que Socrate (p. 98 A.). Car Machiavel serait un Socrate de la politique, quand Socrate, par ses stratégies discursives, cherchait à faire de l'autre son esclave (p. 108).

tement toujours essayer d'« avoir » l'autre, quand on reconnaît dans ce double aspect du dialogue ce qui est proprement machiavélique au Commentaire. Pendant que le contenu politique et historique du texte est évacué (ou réduit à un absolutisme et un instrumentalisme confondus), et pendant que toute l'attention est portée sur la chose spirituelle et que l'on veut que la relation de pouvoir soit soutenue par la foi,²⁵ on découvre que ce même idéal spirituel contient une politique implicite. On parle du message du *Prince*, alors qu'on est tout occupé par les stratégies discursives de Machiavel, c'est avec le plus grand soin que l'on tâche de déployer les siennes, d'occuper une position qui ne soit pas « naïve » : il importe que Gérard Allard soit parvenu au « sommet théorique de la pensée du Prince » (p. 111 A.) et ait « capturé la pensée de Machiavel » (p. 165 A.).

Le dialogue sert à faire ressortir cette opposition entre un Thomas, la passion personnifiée, et un commentateur « professoral » et froid (p. 96 A.), produit une objectivation simultanée de l'un et de l'autre, en faisant croire d'une part que l'on ne peut faire de la politique qu'en prenant parti, en choisissant une couleur, en affirmant avec force, et en occultant d'autre part la possibilité pour la raison d'alimenter le fanatisme, si froide et incolore qu'elle paraisse. Être machiavélique, c'est une certaine ascèse de la raison qui sait prendre avantage des illusions des autres, et ne pas s'y laisser prendre. La raison purifiée se hisse au-dessus de toute politique, devient insensible à ses pièges : comme si on pouvait dire, — il n'a rien à perdre, il n'a que la raison. « Que faut-il faire pour ne pas se laisser séduire (. . .) ? Mais qu'est-ce que je fais ? J'ai soudain l'impression, Thomas, d'être allé trop loin » (p. 121). Le commentateur est allé trop loin, car à suivre la raison on dépasse les pensées et « le cœur d'un honnête homme » (p. 121). Ce qui est néfaste, car il ne faut pas trop de raison, il faut nécessairement une illusion pour vivre, pour qu'une vie politique soit possible (p. 141). Voilà le machiavé-

25. « La politique est d'abord une affaire spirituelle » (p. 152 A). L'interprétation de termes comme « pietà » ou « fede » va dans ce sens. « Fede » peut signifier foi, constance, fidélité, parole donnée.

I - C'est d'abord sur la « fede » que repose l'autorité du chef (davantage que sur une solde ou sur la peur de la mort). Ainsi « servirlo con fede » (chap. 20) est traduit « le servir avec foi » (p. 77 A.) quand il s'agit de fidélité et de constance (la trad. Périès est plus exacte sur ce point, p. 139 P., p. 361 R.). C'est le fait (la continuité) et non la disposition mentale du peuple qui est ici en cause. Également, « trovato più fede e più utilità » (chap. 20) devient « plus de foi et d'utilité en » p. 77 A., quand on pourrait dire « plus constant et disposé à être utile. » (voir aussi p. 361 R.).

II - Cependant le prince est obligé « per mantenere lo stato, operare contro alla fede » (chap. 18). C'est ici que la traduction de « fede » comme foi fait vraiment problème. Gérard Allard traduit « pour maintenir ses États, de travailler contre la foi » (p. 65 A. ; id. trad. Y. Lévy p. 160). Ce qui est en jeu ici, c'est la nécessité pour le Prince de rompre (secrètement, si possible) ses engagements (il doit « agir contre la loyauté » (p. 342 R., qui corrige Périès p. 116 P., cf. aussi p. 342 B.)). On voit que pour Gérard Allard, prendre un engagement c'est professer une foi, et rompre un contrat, c'est aller à l'encontre de ce en quoi nous avons cru. C'est ce qu'il essaie d'explicitier quand il interprète finalement « fede » comme « Parole de foi », quand l'engagement entre le prince et le peuple relèverait d'une « loi de l'amour » cf. p. 146 A.

lisme : la raison est supérieure mais elle n'est pas praticable en ce monde, du moins ne saurait l'être à l'échelle d'une population entière, elle n'est pas pour tout le monde. Car quand on a touché — avec la raison — à la réalité des choses, on ne croit plus, on sait.²⁶ Et quand on sait on peut vraiment commencer à croire. La réduction de Machiavel à un instrumentalisme sert la thèse d'un pragmatisme nécessaire pour dissiper les illusions afin d'accéder à une spiritualité plus pure, à un nationalisme éclairé.

Et puis il ne faut pas seulement l'illusion, il faut aussi des passions. Pour maintenir l'ordre social, pour se faire obéir du peuple il faut cet élément passionnel qui le fait s'emporter et permet aussi de le faire marcher : « L'homme n'est-il pas un composé de l'un et de l'autre ? N'est-il justement un difficile équilibre ? — Mais peut-être suis-je allé trop loin ; sans doute m'accusera-t-on, et très justement, de dépasser la pensée de Machiavel. » (p. 111 A.). Machiavel n'aurait pas osé aller jusqu'au bout de sa déconstruction, il n'aurait pas osé, au-delà de son analyse des ruses politiques, développer sa conception de la nature humaine (cf. p. 138 A.). Ou bien encore, peut-être ne serait-ce pas le machiavélisme qui complète la pensée de Machiavel mais ce dernier qui l'a débusqué, provoquant cette nature elle-même à se révéler.

Comment se situer hors d'atteinte, à l'abri des transmutations singulières que nous fait subir l'œuvre de Machiavel ? Le commentaire dérive alors dans la fiction²⁷, quand il se donne comme une scène intellectuelle périlleuse, un événement privé. S'il insiste autant dès le début sur le fait que la lecture de son commentaire peut donner l'impression de « violer l'intimité d'une conversation » (p. 99 A.) c'est qu'il veut donner cette impression. Il n'y a pas conversation mais fiction de conversation, dont le modèle serait *D'un entretien de la parole* que « Heidegger (. . .) au sommet de ses capacités intellectuelles, daignait écrire » (p. 98). La projection d'une telle scène intellectuelle, où nous pouvons attendre quelque clarté, demande que — par opposition — le monde soit simultanément problématisé comme lieu de confusion et d'obscurité. Il importe, pour que la réponse puisse se faire entendre, que la question se pose ; c'est pourquoi *Le Prince* apparaîtra comme une interrogation sans fin.²⁸ La vérité ce n'est pas ce qui en résultera, la vérité c'est prendre part à ces interrogations, c'est le privilège de se produire sur cette scène intellectuelle. Machiavel en savait quelque chose : il revêtait ses meil-

26. Il est ironique que la position du passionné soit tenue par un dénommé Thomas, ce qui dit bien comment le commentateur ne doute pas pouvoir le gagner à sa cause et le reconnaître comme disciple, quand il proclame « heureux, mais rares, (sont) ceux qui croient seulement après avoir touché » (p. 148 A.). Cf. aussi (p. 98 A.) : la « saisie ferme et évidente de la réalité est un bonheur rarement accessible. »

27. C'est quand le Commentaire cesse d'être un commentaire qu'il est à son meilleur, ce qui ne lui garantit pas d'avoir quelque valeur sur le plan littéraire. Si Gérard Allard aurait été mieux de commenter Cicéron, il n'est pas sans intérêt de considérer ce qu'il aurait produit s'il s'était engagé dans une œuvre de fiction.

28. Comparer — « tes questions presque sans réponse » (p. 157, voir aussi p. 115 A.) et — « des interrogations sans réponse » de Raymond Aron, Préface à l'édition en Livre de Poche du *Prince*, rééd. 1983, p. ix.

leurs atours lorsqu'il prévoyait s'entretenir, par la pensée, avec des hommes illustres et anciens²⁹.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal
Université de Paris-VIII

29. Cf. Lettre à Francesco Vettori, 10 décembre 1513 ; citée p. 96. A.

Philosophiques

philosophiques

Alexis Klimov. *Éloge de l'homme inutile*. Québec, Éd. du Beffroi, 1983, 96 p. ; *Diversions. Huit opérations poétiques pour une stratégie métaphysique*. Québec, Éd. du Beffroi, 1983, 192 p. ; *Veilleurs de nuit*. Québec, Éd. du Beffroi, 1984, 86 p.

Jean-Claude Simard

Volume 12, numéro 2, automne 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203296ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203296ar>

[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

Simard, J.-C. (1985). Compte rendu de [Alexis Klimov. *Éloge de l'homme inutile*. Québec, Éd. du Beffroi, 1983, 96 p. ; *Diversions. Huit opérations poétiques pour une stratégie métaphysique*. Québec, Éd. du Beffroi, 1983, 192 p. ; *Veilleurs de nuit*. Québec, Éd. du Beffroi, 1984, 86 p.] *Philosophiques*, 12 (2), 445–451.
<https://doi.org/10.7202/203296ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1985

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

é
rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

COMPTES RENDUS

ALEXIS KLIMOV. *Éloge de l'homme inutile*. Québec, Éd. du Beffroi, 1983, 96 p. ; *Diversions. Huit opérations poétiques pour une stratégie métaphysique*. Québec, Éd. du Beffroi, 1983, 192 p. ; *Veilleurs de nuit*. Québec, Éd. du Beffroi, 1984, 86 p.

par Jean-Claude Simard

En 1858, Gontcharov publiait le roman qui lui a ouvert les voies de la postérité : *Oblomov*. C'est l'histoire d'un propriétaire terrien, habitant Saint-Pétersbourg, qui cultive comme son bien le plus précieux un penchant naturel à la paresse. D'une aboulie chronique et d'une indécrottable apathie, ce personnage passe ses jours à s'incruster dans son meuble favori, un divan. Même l'amour d'Olga, dont on eût pu croire un moment qu'il aurait su le tirer de son état, se révèle en définitive insuffisant pour vaincre sa force d'inertie. Oblomov terminera ses jours dans la voie qu'il a choisie : faire corps avec son bien-aimé divan.

Ce personnage est devenu en Russie¹ un type et a permis, grâce au célèbre critique Dobrolioubov, l'apparition d'un terme nouveau : l'oblo-movisme. On a pu écrire à ce propos : « Oblomov est l'« homme de trop » type, issu d'une lignée qui remonte à Onéguine, mais il a aussi les vertus d'un cas-limite, facilement voué à transcender l'histoire ».²

Ce que M. Klimov nous présente, dans ces trois ouvrages publiés presque coup sur coup, c'est une nouvelle version assez singulière de l'Homme en trop, de l'homme qui est, comme l'affirme le titre de l'un de ses ouvrages, « inutile ». Oblomov se caractérisait par un refus total de tout geste, de toute action pouvant mener à un résultat concret. Seul l'intéressait le monde de la rêverie improductive. Klimov nous propose le même rejet : le monde

-
1. Il est d'usage lorsqu'on parle de la culture historique de l'Union Soviétique d'employer le mot « russe ». Le terme n'est pas très heureux mais il faut bien reconnaître que nous n'en avons pas d'autre. Ne conformant à l'usage habituel, je l'utilise donc, tout en étant conscient qu'il souffre d'inflation sémantique caractérisée et qu'il en arrive à signifier, dans l'usage courant, l'essence du slavisme.
 2. Bonamour, Jean, *Le Roman Russe*. Paris, P.U.F. (« Litt. modernes », 16), 1978, p. 11. Voir encore dans le même sens Marie Maline (*Précis de Littérature Russe*, Bruxelles, Centre national pour l'étude des États de l'Est, 1964, p. 61) : « C'est une nouvelle variation dans la famille des «hommes de trop» ».

extérieur, celui qui est soumis au principe de réalité, est le règne de la « quotidienneté », le domaine de l'objectivation. Mais à la différence d'Oblov — et cette différence est capitale — Klimov propose en contrepartie une descente à l'intérieur de soi, une navigation sur les eaux de la mer intérieure, en somme, une aventure spirituelle. L'homme inutile, écrit-il, c'est celui qui « s'engage dans la nuit, dans la nuit de l'inconnu, plutôt que de s'adapter à une existence placée sous le signe de la quotidienneté. Pour l'homme inutile, exister n'est rien (. . .) vivre est tout »³.

Cette affirmation donne le ton général des trois ouvrages. Mais avant de la décortiquer et d'en étudier les implications, présentons d'abord brièvement chacun de ceux-ci.

L'Éloge de l'Homme Inutile est le discours de réception de M. Klimov à la Société Royale du Canada. Il a été prononcé à l'Université du Québec à Trois-Rivières en mars 1983 et il est ici précédé d'une intéressante « présentation d'Alexis Klimov » par Clément Marchand, lequel trace un portrait assez réussi de l'auteur. Le second ouvrage, *Diversions* (dorénavant *D.*) est en fait un recueil d'articles, huit pour être exact, échelonnés de 1965 à 1981, qui avaient été publiés dans diverses revues peu connues ou peu accessibles et qu'on a cru bon de réunir en volume « parce que le grand public pourrait y trouver (. . .) matière à réflexion »⁴. Mentionnons immédiatement, puisque je n'aurai pas l'occasion d'y revenir, que l'une de ces huit études, intitulée « Leibniz et l'abbé de Saint-Pierre », s'éloigne très nettement, autant par son contenu que par son caractère, des sept autres, comme aussi des deux plaquettes ici recensées. C'est la seule en effet qui puisse présenter un intérêt « scientifique », ou pour les historiens de la philosophie ou pour les spécialistes de Leibniz. L'auteur y donne entre autres choses la traduction d'une assez longue lettre de Leibniz à l'abbé de Saint-Pierre, laquelle, à sa connaissance, « n'a jamais été présentée au lecteur français ».⁵ Il s'agit d'un commentaire poli, mais assez critique, du volumineux *Projet de Paix Perpétuelle* du bon abbé, dont on sait qu'il a inspiré le célèbre opuscule du même titre de Kant.

Le troisième et dernier ouvrage est la reprise d'une conférence sur Gabriel Marcel, prononcée lors de l'assemblée générale de l'Association internationale « Présence de Gabriel Marcel » tenue à Paris en octobre 1983. Le but en était simple : « rendre hommage à Louis Lavelle et Gabriel Marcel⁶ », qu'il considère tous deux comme des « veilleurs de nuit »⁷, c'est-à-dire des pen-

3. *Éloge de l'Homme Inutile* (dorénavant *E.*), p. 56.

4. *D.*, p. 9. L'affirmation semble exacte dans certains cas mais je doute par ailleurs que « le grand public » manifeste un enthousiasme délirant pour des études sur « Le Château de Villiers de L'Isle-Adam » ou sur « Boehme et la langue adamique », respectivement les chapitres V et III . . .

5. *D.*, p. 61. Retrouvée dans les manuscrits de la bibliothèque Lénine de Moscou, elle paraissait en 1964 dans la revue soviétique *Problèmes de Philosophie*.

6. *Veilleurs et Nuit* (dorénavant *V.*), p. 21-22.

7. Le terme est emprunté, semble-t-il, à un essai de Lichtenberg.

seurs ayant tenté cette aventure intérieure à laquelle il convie sans cesse ses lecteurs et lectrices. C'est cette parenté entre ces deux auteurs, surprenante à première vue, qui justifie sans doute l'inclusion, pp. 59 ss., d'un deuxième texte consacré à Louis Lavelle et lu au Colloque commémorant le centenaire de sa naissance, colloque tenu lors du Congrès Mondial de Philosophie à Montréal en 1983.

« Exister n'est rien, vivre est tout ».

Je rappelais tout à l'heure ce passage de l'*Éloge de l'Homme Inutile* en prétendant qu'il offrait un reflet assez fidèle du ton général des trois ouvrages. C'est que, pour Klimov, chacun, face à sa propre existence, doit opérer un choix, lequel présente une alternative claire : objectivité ou subjectivité, extériorité ou intériorité⁸. Il symbolise ce choix par la célèbre image de la croisée des chemins, illustrée à la Renaissance par Hercule devant opter pour le vice ou la vertu⁹. Pour Klimov, le choix est clair : « que voulez-vous : je fais partie, dit-il, de ces originaux qui n'hésitent pas à s'approprier cette parole de Soljénitsyne : « Je suis non objectif et j'en suis fier » (V., 18). Le choix opéré, on se retrouve devant le chemin vers soi-même, et l'on connaît, en s'engageant sur cette route, les affres de l'angoisse. Les divers systèmes, en particulier les systèmes philosophiques, ont pour fonction de masquer cette angoisse. Comprise correctement, elle est en fait le signe de la liberté totale, celle qu'ont connue entre autres les grands créateurs. Le trajet n'est pas sans danger et si le voyageur s'égare dans cette « nuit obscure » (St-Jean de la Croix), « plus rien, alors, ne peut le préserver des sables mouvants de la folie. Plus rien pour le détourner du suicide si, à force de côtoyer les abîmes, le vertige devenant insupportable, le désir d'en finir au plus vite rend même impossible de rebrousser chemin ». (D., 90) Ces dangers sont symbolisés par le tableau de « La chute d'Icare », dont notre auteur fait une exégèse assez surprenante, mais qui est en tous points conforme à ses thèses principales. C'est selon lui, le symbole de toute l'aventure humaine¹⁰. C'est ici le lieu de toucher un mot de la méthode employée par Klimov, dont l'interprétation de ce tableau est assez caractéristique. Il ne se préoccupe ni des intentions du peintre, ni de la place du tableau dans son œuvre (qui pourrait aider à en déterminer le sens réel), ni de l'éventuelle évolution

8. Ces deux termes qui reviennent sans cesse sous la plume de l'auteur ne sont jamais définis clairement et il faut, selon la méthode qui lui est chère, en circonscrire peu à peu le sens au fil du texte. Je ne crois pas trahir sa pensée en supposant qu'il faut les entendre en un sens très général, assez proche de ce que Jung proposait pour « introversion » et « extraversion », i.e. deux directions opposées du regard et, souvent, deux modes de vie. À la limite, même, deux modes d'être.

9. V., 44. Dürer en a donné une gravure célèbre. L'apologue, d'ailleurs, semble-t-il à Prodicos, a été narré en détail par Xénophon (*Mémoires*, II, 1, 21-34) et est utilisé depuis les Stoïciens au moins, on le sait, pour symboliser un choix de vie fondamental.

10. E., 61. L'éditeur (?) a d'ailleurs choisi ce tableau pour orner la couverture de l'ouvrage. Mentionnons en passant l'exceptionnelle qualité de l'édition de ces trois ouvrages : précision des reproductions, caractères larges et lisibles, index des noms, index des personnages et des œuvres littéraires, etc. On rencontre assez rarement dans le milieu québécois du travail d'une telle valeur.

artistique de l'auteur, ni de l'époque où il a été peint, non plus que de toute autre considération qui puisse permettre de poser ce qu'il est convenu d'appeler un jugement critique. Il en est de même, sans exception, de tous les auteurs dont il « commente » les textes ou les œuvres. L'idée qu'il puisse exister des interprétations exactes ou inexactes d'une œuvre et que des critères précis rendent possible une telle détermination ne semble jamais effleurer son esprit. Au premier abord, on trouve cette procédure tendancieuse, pour ne pas dire carrément extravagante. Jusqu'à ce qu'on saisisse (c'est du moins ce qu'il faut, je l'espère, comprendre) qu'il y a là, pour l'auteur, une façon de revendiquer jusqu'au bout sa subjectivité. En d'autres termes, ces œuvres, poèmes, textes ou tableaux, ne sont pas pour lui des documents, mais des témoignages. Il appliquerait en somme, indépendamment de tout autre souci, le mot de Molière : « Je prends mon bien où je le trouve ».

Sur sa lancée, le voyageur aboutit à des difficultés qui se muent bientôt en contradictions insurmontables. Est nié alors le principe de non-contradiction sur lequel repose toute entreprise rationnelle. Il faut dorénavant « assumer les conséquences existentielles de la destruction » (V., 41) de ce principe : l'intellect et la raison sont facteurs d'objectivation et donc de mort. Selon lui, la raison, « appesantie par ses impuretés (est) positivement réfractaire à toute forme et à tout mode d'élévation spirituelle » (V., 46).

Poussées à leur limite, ces contradictions détruisent le langage qui repose sur le principe de non-contradiction. Seuls les symboles, dont l'auteur fait un usage étendu, traduisent alors l'expérience vécue et l'on aboutit au silence. Cet état est ouverture sur le Sacré, la plus haute expression du spirituel, et celle où l'on atteint, selon le mot célèbre de Rudolf Otto, la « *coincidentia oppositorum* » (D., 20) ou encore, comme l'a dit Breton, ce « point de l'esprit où les choses cessent d'être perçues contradictoirement » (D., 106). Ce point, les philosophes l'auraient, selon l'auteur, nommé indifféremment « Dieu, Logos, Ungrund, Absolu, Totalité, Un, etc. » (D., 20). C'est encore ce même point que rejoignent les mystiques. Ainsi la religion, comprise de manière non-exotérique, i.e. vécue à l'extérieur de l'institution ecclésiale, des dogmes et des systèmes théologiques, équivaut à la philosophie comprise comme aventure existentielle, puisque les deux sont, au sens large, spirituelles. Il faut, selon lui, « reconnaître l'impossibilité de définir la philosophie » (D., 22) qui n'est, au fond, qu'une « tentative de cerner, d'approcher l'inexprimable »¹¹.

Par ailleurs, toute vie, à condition qu'elle se déploie dans ce domaine qui tend vers l'intériorité, aboutit au même résultat. Toutes les entreprises humaines qui ne font pas un usage privilégié de la Raison — en conséquence il faut apparemment exclure à tout le moins les sciences et les techniques — sont donc parentes et, bien plus, visent le même but. Ainsi, l'art et la littérature disent la même chose que la religion ou la philosophie (bien

11. D., 24. Voir à ce propos tout le chapitre intitulé « Faut-il succomber à la tentation de définir la philosophie de la religion ? », pp. 13-27.

comprises). Lorsqu'on surmonte les épreuves de la vie, affirme-t-il, on s'approche « de cette coïncidence des opposés dans laquelle poètes, artistes, métaphysiciens¹² et mystiques ont vu le fondement de tout ce qui est » (D., 140). Il devient alors loisible d'affirmer que Berdiaeff et Picasso se rejoignent (D., chap. VII), ou que les cubistes sont philosophes ou que Villiers de l'Isle-Adam et Keyserling sont métaphysiciens, etc.

Philosophe, poète et mystique, ces termes ne (servent) qu'à distinguer des modalités — notamment dans le domaine de l'expression et du langage — renvoyant à une même démarche fondamentale : la quête de l'absolu, de la totalité, de la plénitude.¹³

Subjectivité, existence, objectivation : on reconnaît dans les prises de position globales de Klimov le vocabulaire et le schéma général de l'existentialisme. En effet, là aussi, l'existence humaine est la seule réalité substantielle. Il importe d'échapper au règne du « on » (Heidegger), de l'« objectivation » (Berdiaeff), de l'« avoir » (Marcel). Cela n'est possible que grâce à un engagement, une prise en charge de sa liberté. Vécue dans ses ultimes conséquences, ce choix fondamental mène à l'authenticité. Alors, selon la célèbre formule de Kierkegaard, la subjectivité est la vérité.

L'existentialisme en général pose des difficultés auxquelles ses défenseurs ont parfois cherché à remédier. L'existentialisme assez particulier de Klimov n'échappe pas à ces problèmes. Soulignons-en quelques-uns.

Que l'existence individuelle, très individuelle soit la réalité ultime et son exploration l'expression de la vérité, cette thèse ne peut être rejetée *a priori*. Il s'agit là d'une option philosophique de base. Une telle prise de position est à mon sens assez limitative (elle suppose le caractère substantiel du soi, l'indépendance de la subjectivité, toutes choses qui ne sont pas, je l'indiquerai à l'instant, évidentes), mais elle est défendable. L'ennui est que l'auteur ne tente jamais de le faire. Par exemple, il se pourrait que l'existence humaine soit indissolublement duelle parce que résultant d'une interaction entre intériorité et extériorité (pour reprendre la terminologie de l'auteur). Privilégier l'intériorité serait alors un choix, réduire l'extériorité à l'objectivation serait manifestement une erreur. Comme l'affirme Mounier, « le rapport de la personne à la nature n'est donc pas un rapport de pure extériorité, mais un rapport dialectique d'échange et d'ascension »¹⁴.

Autre objection, plus particulière à l'existentialisme de l'auteur : l'art, la religion et la philosophie se rejoignent, croit-il, parce que toutes trois supposent un vécu intense. Soit. Mais alors pourquoi écarter, par exemple, Darwin ou Einstein ? La science ne suppose-t-elle pas une ascèse tout aussi rigoureuse que celles de l'art ou de la philosophie ? Le critère de démarcation

12. Il ne faut pas entendre par là la métaphysique au sens courant puisque, pour Klimov, Aristote a apporté à l'Occident « la première grande œuvre anti-métaphysique » (V., 36) ! Métaphysique veut dire ici compréhension spirituelle de la vie.

13. D., 37.

14. *Le Personnalisme*, Paris, P.U.F. (« Que sais-je ? », 395), 1969, p. 30.

serait-il l'« extériorité » plutôt que l'intensité du vécu ? Il faudrait alors écarter aussi l'artiste (que serait un artiste sans extériorité, i.e. sans œuvre ?) de cette constellation de vies authentiques . . .

On pourrait multiplier longuement ce genre d'objections latérales, mais ce serait finalement assez fastidieux. Allons plutôt directement à l'essentiel.

La subjectivité et sa forme particulière revendiquée ici, l'intériorité, ont été largement critiquées depuis trente ans. Sans même faire appel au domaine anglo-saxon et pour rester dans le cadre français, on songe par exemple à toute l'entreprise dite structuraliste, particulièrement aux travaux de Lacan, Foucault, Barthes et Derrida. On peut résumer leur critique de la subjectivité en la subsumant sous trois axes fondamentaux de questionnement. Se pourrait-il que la transparence du sujet — et donc la possibilité d'une égalité de soi à soi, d'une connaissance de soi sur laquelle repose toute la démarche de pensée de Klimov — soit un mythe, né pour des raisons historiques et entretenu pour les mêmes raisons ? Se pourrait-il encore que, plus fondamentalement, l'intériorité du sujet elle-même soit illusoire parce qu'elle suppose que le langage ne serait que l'expression de la substance-sujet alors que la réalité pourrait bien être inverse ? Se pourrait-il enfin, et radicalement, que le sujet lui-même ne soit au fond qu'un « effet de langage », un « pli de la représentation » et que, comme le suggère Barthes¹⁵, le langage soit lui-même le sujet ?

Après la vague existentialiste des années 40 et 50, ces questions méritaient d'être posées. Les réponses affirmatives des divers structuralistes, habituellement sans équivoque, pourraient être partiellement erronées, mais encore faudrait-il en faire la démonstration. Or, si M. Klimov est conscient des difficultés que ces diverses réponses posent pour son entreprise philosophique, s'il a jamais tenté d'y réfléchir, rien en tout cas n'en transparaît dans les trois textes que j'ai sous la main. Les lisant, on a l'impression très nette que la philosophie des trente dernières années n'a pas existé. Si l'on croit à la nécessité pour une pensée vigoureuse d'affronter les problèmes philosophiques de l'heure et d'élaborer sa tâche de pensée à l'intérieur du champ de questionnement ouvert par l'époque, alors on sera très surpris par ces ouvrages qui enjambent assez cavalièrement ces exigences. Si par contre, on croit plutôt que certaines problématiques sont inévitables et qu'elles récoltent leur intemporalité du fait qu'elles ne sauraient s'abaisser à traiter les problèmes de l'heure, alors on se réjouira sans doute de ce que l'auteur agisse comme il le fait. Pour ce lecteur-ci, qui penche plutôt vers le premier terme de l'alternative, on obtient ainsi une philosophie qui, malgré sa volonté de s'inscrire au creux même de l'existence, demeure bien désincarnée. Si l'intemporalité est à ce prix, mieux vaut l'oublier. Pour l'auteur, qui favorise à n'en pas douter l'autre partie de l'alternative, c'est sans doute une forme de fierté que cette sorte particulière d'intemporalité. Et sans doute est-ce là aussi un des

15. *Critique et Vérité*, Paris, Seuil, 1966, p. 70.

sens ultimes de son entreprise philosophique, comme il le dit dans *Veilleurs de Nuit* (p. 33) :

Or, l'essentiel ne réside-t-il pas dans cette façon de rechercher la Sagesse qui consiste, pour reprendre les termes admirables de Gabriel Marcel, « à s'aventurer (. . .) sur les chemins qui conduisent (. . .) hors de notre temps » ?

Nous avons commencé cette recension en situant le travail de Klimov à l'intérieur d'une tradition russe, l'oblomovisme, revendication de l'inutilité comme principe régulateur de l'existence. Nous avons vu en cours de route comment l'auteur lui infusait une coloration toute particulière. Reste malgré tout une question, fondamentale : la philosophie doit-elle, à notre époque, être encore cette révolte formelle contre l'objectivation, splendide et inutile ? En d'autres termes un oblomovisme, tout spirituel fût-il, a-t-il aujourd'hui un sens ? La lecture de ces trois ouvrages d'Alexis Klimov oblige à poser la question. Elle ne permet pas d'y répondre.

Département de philosophie
Collège de Rimouski

* * *

Philosophiques

philosophiques

Gilles Lane. *Si les marionnettes pouvaient choisir. Recherche sur les droits, l'obligation morale et les valeurs*. Montréal, L'Hexagone, coll. Positions Philosophiques, 1983, 211 p.

André Carrier

Volume 12, numéro 2, automne 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203297ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203297ar>

[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

Carrier, A. (1985). Compte rendu de [Gilles Lane. *Si les marionnettes pouvaient choisir. Recherche sur les droits, l'obligation morale et les valeurs*. Montréal, L'Hexagone, coll. Positions Philosophiques, 1983, 211 p.] *Philosophiques*, 12 (2), 451–454. <https://doi.org/10.7202/203297ar>

* * *

GILLES LANE. *Si les marionnettes pouvaient choisir. Recherche sur les droits, l'obligation morale et les valeurs*. Montréal, L'Hexagone, coll. Positions Philosophiques, 1983, 211 p.

par André Carrier

Partant de l'examen des croyances et des comportements impliqués dans la revendication des droits, Gilles Lane entend concevoir les conditions de possibilité de la liberté. Il démontre qu'elles sont les mêmes que celles ayant trait à la revendication des droits et à l'exercice des obligations dites morales.

Le chapitre premier porte sur l'analyse de ce qui se passe lorsqu'il y a revendication d'un droit : l'homme, aspirant à conduire de lui-même sa propre vie, se reconnaît des droits, souhaitant ainsi modifier le comportement d'autrui ; il attend de l'autre qu'il s'oblige lui-même, ce qui caractérise la pression morale (à la différence de toute force ou contrainte et de toute pression psychologique) ; il compte sur le fait que cet autre soit tenu, qu'il reconnaisse, par simple constatation, l'exigence d'une obligation à laquelle il doit de lui-même consentir, et ce en dépit de ses désirs ou de ses projets factuels ; pour être morale, l'obligation devra cependant ne pas être aveugle.

Lane nous démontre par la suite que l'enjeu fondamental des droits n'est pas tel ou tel comportement exigible, mais « la possibilité pour chacun de vivre en plus grande confiance parmi ses « semblables », et plus précisément, de poursuivre avec une confiance toujours mieux fondée, et mieux protégée,

la satisfaction ou la réalisation de certains besoins, désirs, ou aspirations » (p. 29). Quant au fondement de cette confiance et quant à la possibilité d'un recours lors de la revendication des droits, il semble qu'ils doivent reposer ailleurs que sur la promesse ou que sur la promesse de tenir ses promesses ; face à ces contrats plutôt aléatoires, il doit en effet y avoir « l'équivalent d'un engagement qui serait cette fois irrémédiable en lui-même » (p. 36).

Cet engagement, au fondement de la confiance, consiste à maintenir une attitude favorable à l'endroit de l'autre. Il suppose pourtant la liberté de jugement et d'approbation à l'égard de ses projets. Ceci aurait d'ailleurs pour effet de susciter chez l'autre une crainte ou un doute, s'il n'était préalablement assuré, non pas de réaliser tel ou tel projet, mais de bénéficier d'une attitude bienveillante à son égard. Décidé, l'engagement à être bienveillant devient moralement irrémédiable. Et la raison de cet engagement se trouve par l'examen des conditions de possibilité du libre choix. Celles-ci apparaissent aux chapitres IV et V sous l'angle du faire, du vouloir faire, de la rencontre de l'autre et de l'invitation.

Malgré l'impossibilité apparente de la liberté due aux hiérarchies de valeurs préexistantes dans lesquelles il puise, l'homme persiste à croire qu'il n'agit pas n'importe comment, ni au hasard, mais de manière à réaliser une valeur qui ne soit pas non plus n'importe laquelle. Il pose d'ailleurs à son sujet la question du pourquoi, laquelle cesse de rebondir indéfiniment lorsque la chose à faire se révèle ou est perçue comme valant pour elle-même. Quelle est cette chose qui vaut en elle-même ? Il s'agit, comme nous n'agissons jamais seuls, d'atteindre l'autre pour lui-même. Le raisonnement de Lane est le suivant : faire, c'est vouloir faire ; c'est donc attendre la venue de ce que l'on veut faire, et faire en sorte que la chose advienne, en suscitant l'équivalent d'une réponse à notre attente. Vouloir faire est donc l'équivalent d'attendre d'un autre qu'il détermine la venue des choses que l'on veut faire. Il s'agit d'une invitation portée à cet autre ; il s'agit d'une contribution et d'une volonté réciproques entre semblables de s'atteindre pour soi-même. Faire de soi-même est donc faire avec un autre au cœur des rapports humains où tous, visant la rencontre, se donnent interminablement leur attention. La possibilité de l'activité libre est donc attribuable à la capacité de l'homme d'agir de lui-même et d'être le seul et unique point de départ immédiat de vouloirs conscients. Il s'agit d'une capacité d'être « source inépuisable » ou « jaillement interminable » du don tout à fait originaire d'une attention portée à un autre pour lui-même » (p. 87). Cette source d'attention pour autrui serait inaliénable. Elle demeure libre car toujours « à venir », « capable d'aimer, d'être aimable et d'être aimée ». Cette conception implique « qu'aucun être, y compris un Dieu, ne pourrait agir de lui-même (. . .) s'il ne visait, par son activité, à atteindre un autre point de départ d'activités propres, pour faire l'équivalent de lui donner, si cet autre voulait bien l'accepter de lui-même, une « attention » tirée de lui-même seul, et simplement pour en atteindre cet autre en ce qu'il est lui-même, interminablement » (p. 88).

Invité à la rencontre, l'autre ne l'accepte que s'il le veut bien. Il peut toujours refuser, malgré le caractère obligatoire de cette invitation libératrice,

de cette interminable « rencontre d'appréciation mutuelle ». Obligé, l'autre demeure libre, n'échappant pas davantage à sa liberté qu'à l'obligation morale.

Avant de procéder à un examen des implications sociales de sa théorie (chap. VII), Gilles Lane analyse les incidences de celle-ci sur les valeurs (chap. VI), questionnant ce qui est bon ou mauvais. Leur discrimination est condition de liberté, et se pose dans le contexte d'une intervention à produire, d'où la notion de « préférabilité objective » d'un choix ou d'une décision. Pour ne pas valoriser n'importe quoi, il faut que la chose mérite préalablement d'être valorisée et soit telle « qu'un être peut vouloir de lui-même la valoriser, c'est-à-dire se donner de lui-même une « attitude positive » à son égard » (p. 148). Si chacun crée ses valeurs, c'est comme invitation à choisir de faire siennes des valeurs déjà déterminées ou objectives et, de ce fait, comme invitation à rencontrer l'autre. Cette rencontre responsable, objectivement et moralement bonne, réside dans le fait de l'appréciation mutuelle par l'intermédiaire des valeurs. Seuls les sujets libres peuvent valoir et être qualifiés de bons.

Examinant maintenant la contribution des valeurs et des obligations morales à la constitution d'une société où les droits et la liberté sont considérés comme fondamentaux, Lane remarque un droit général et originaire présidant aux autres : « celui de conduire soi-même sa propre vie, et pour le mieux » (p. 169). Pour donner cours à cette croyance et promouvoir la possibilité d'un bien commun, une condition est essentielle : celle du droit et de l'obligation universels et stables au respect. Ceux-ci sont « plus fondamentaux et plus originaires que tous les autres droits et obligations comme par exemple le droit à la vie elle-même, ou à tel ou tel bien-être, ou même au bonheur en général (. . .) » (p. 178).

La logique interne et factuelle des droits et obligations viserait donc l'établissement d'une société de semblables, sur une base commune d'attitudes et de comportements respectueux. En ce sens, tous et chacun devraient être prêts à n'importe quelle modalité concrète de l'échange, et ce en dépit des contrariétés et au prix d'une partie de leurs intérêts. Les souffrances pouvant de ce fait accompagner l'obligation absolue au respect ne pourront être compensées que par la confiance fondée sur la promesse initiale d'une rencontre fructueuse entre les semblables. Par la confiance, les uns et les autres s'obligent mutuellement à accomplir leur promesse de respect. Celle-ci est à la base socialisante et préside à la validité de toutes les lois positives. Cette loi du respect, soutient Lane, serait la seule à conférer l'obligativité aux contrats et aux lois positives. L'objection de conscience, la désobéissance civile, la révolution, le refus des minorités seront fort concevables à condition que les attitudes et les comportements des dissidents n'impliquent pas de manque de respect conscient à l'égard des autres. Sans le respect, la confiance serait privée de tout fondement. Tout bien-être ou bonheur ne peut être que la résultante de cette condition.

Car (chap. VIII) le bonheur de chacun semble dépendre de ce qu'il vaut et de ce qu'il fait valoir pour mériter respect et considération. Pour être

heureux, il doit dépendre de nous que l'on vaille, que l'on puisse devenir une valeur « objective ». Nous valons les uns auprès des autres. Ces autres qui nous sortent de l'accaparement des désirs et des craintes par l'aide d'un attrait que leur invitation rend efficace. Ces autres qui suscitent notre confiance dans un échange qui nous fait surgir à la fois de notre choix et du leur. Bref, il s'agit de valoir entre semblables à choisir la vie que l'on veut à la fois la meilleure et la plus heureuse.

Quant au plan politique maintenant, si nous devions transformer la fin des marionnettes ou de ce livre de Gilles Lane en souhait, nous aurions le programme suivant : que les dirigeants sociaux et politiques préparent et protègent les terrains propices à l'échange d'invitations et d'acceptations mutuellement libératrices entre les semblables, plutôt que de n'appliquer qu'un "social engineering" plus ou moins efficace à leur projet tout aussi factuel d'un problème bien commun.

Si, de ce souhait, il en va de l'animation des marionnettes, il en va tout autant de leur possibilité réelle de libre choix, celle-ci tenant dorénavant à leur existence et non plus à leur seule croyance. Libérées, les marionnettes seraient dès lors redevables à Gilles Lane d'avoir démontré que l'enjeu fondamental des droits de l'homme et des obligations morales afférentes est celui du respect. Le droit et l'obligation à celui-ci sont la condition de toute rencontre, de toute loi positive et de tout contrat. Ils fondent la confiance et la possibilité même de la liberté qui consiste à vouloir faire de soi-même et à valoir dans un avenir qui nous interpelle sans cesse par la médiation d'autrui. Redevables, les marionnettes le seraient, sauf à avoir préféré garder leur tête de bois.

Département de philosophie
Collège de Lévis-Lauzon

* * *

Dorval Brunelle. *Socialisme, Étatisme et Démocratie*. Montréal, Éditions Albert Saint-Martin, 1983, 176 p.

Maurice Lagueux

Volume 12, numéro 2, automne 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203298ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203298ar>

[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

Lagueux, M. (1985). Compte rendu de [Dorval Brunelle. *Socialisme, Étatisme et Démocratie*. Montréal, Éditions Albert Saint-Martin, 1983, 176 p.] *Philosophiques*, 12 (2), 454–459. <https://doi.org/10.7202/203298ar>

* * *

DORVAL BRUNELLE. *Socialisme, Étatisme et Démocratie*. Montréal, Éditions Albert Saint-Martin, 1983, 176 p.

par Maurice Lagueux

Au cours des dernières années, Dorval Brunelle a publié quelques ouvrages aux titres assez flamboyants comme *La Raison du Capital* ou *La désillusion tranquille*. Le titre de son dernier livre, *Socialisme, Étatisme et Démocratie*, risque, par comparaison, de paraître assez terne aux yeux de lecteurs facilement blasés par un thème aussi « usé » que celui de la démocratie, d'autant plus que, de nos jours, comme l'auteur le reconnaît volontiers dans son avant-propos, « l'usure n'affecte pas que le concept de démocratie mais aussi ceux de socialisme et d'État » (p. 9).

Toutefois, Brunelle annonce aussitôt qu'il entend contribuer pour sa part à une sorte de « rajeunissement » de cette problématique ; aussi est-ce dans cet esprit qu'il conviendra ici de lire son livre. Entendons, pour être plus précis, qu'il faut y voir avant tout une réflexion philosophique élaborée par un sociologue qui vise à renouveler le sens de quelques concepts, mais qui, il est vrai, se résout à le faire avec des moyens somme toute assez semblables à ceux auxquels recourent spontanément les philosophes les plus conventionnels. En effet, on chercherait en vain dans cet ouvrage les enquêtes empiriques, les hypothèses de travail inscrites dans un programme de recherche et les tentatives systématiques de classification ou de formalisation ; on y retrouvera aisément, par contre, les discussions critiques de thèses philosophiques, les observations ou les formules qui invitent à la réflexion et les invitations plus ou moins discrètes à opter pour les valeurs les plus favorables aux intérêts bien compris de l'humanité.

Malgré sa brièveté, l'ouvrage de Dorval Brunelle se signale, comme d'autres essais philosophiques, du reste, par l'ampleur de ses visées. Peut-être est-ce même son mérite principal que de parcourir avec une certaine agilité et en y dégagant les parallélismes les plus inattendus, des champs aussi différents que la politique constitutionnelle, la macroéconomie, la sociologie industrielle, le droit criminel et civil, la sociologie de la famille et les théories de la marginalité, sans parler de la philosophie sociale. L'unité d'inspiration est donc partout présente par-delà l'hétérogénéité des contextes, mais ce serait une erreur de penser que l'unité de l'ouvrage est assurée pour autant. Ce n'est pas sans difficulté, en effet, qu'on parvient à cerner la thèse principale que l'ensemble de ce parcours sinueux est censé établir ; essayons néanmoins de baliser ici les étapes essentielles du cheminement que le lecteur est appelé à effectuer.

Il ne fait pas de doute que le livre porte avant tout sur la démocratie ; s'il est également question, dans son titre, de socialisme et d'étatisme, c'est que, pour l'auteur, l'idéal démocratique doit se conquérir aussi bien contre l'étatisme capitaliste que contre le socialisme bureaucratique qui risquent sans cesse d'en étouffer les manifestations. L'ouvrage se compose de six chapitres encadrés par une introduction et une conclusion. Seuls l'introduction et les deux premiers chapitres prennent explicitement pour objet la *démocratie* et il faut reconnaître de plus qu'ils ouvrent peu de perspectives rassurantes pour le lecteur qui miserait sur l'avenir de celle-ci. C'est pourquoi, sans doute, à partir du chapitre trois et par une cascade de détours qui l'amènent à réfléchir successivement sur l'État, le droit, le développement et la famille, le lecteur est orienté vers la conclusion du livre où il apprendra enfin que la démocratie a bien encore un avenir mais que celui-ci repose, pour l'essentiel, sur le destin encore incertain des « nouvelles formes de contestation ».

La conviction, partout présente dans ce livre, selon laquelle le gonflement d'un État, quel qu'il soit, ne peut être nocif pour les intérêts de la démocratie ne tarde pas à s'affirmer dès les premières pages et c'est cette conviction qui anime littéralement les discussions des deux premiers cha-

pitres. C'est que, pour l'auteur, le « grand débat » auquel la pensée politique se trouve confrontée n'est plus celui qui oppose capitalisme et socialisme mais bien celui qui oppose démocratisation et bureaucratisation, quel que soit le contexte qui a permis à celle-ci de se développer. Brunelle n'a pas de mal à montrer que le sans-gêne avec lequel les adeptes des courants politiques les plus opposés se réclament de la démocratie témoigne à rebours de ce que la démocratisation doit, pour préserver l'idéal qui la soutient, pointer dans une toute autre direction qui s'oppose à celle où s'engage une bureaucratisation qui rendrait vite impossible toute véritable démocratie.

Plus profondément, c'est Hegel qui se voit ici opposé à Marx et, selon Brunelle qui prend là-dessus Éric Weil à témoin, c'est au premier qu'aurait dû être décernée la palme de la « scientificité » (p. 56) : tout en faisant ressortir combien les vues de Weil à propos de ces deux penseurs convergent avec celles de Lukács, Brunelle voulait surtout rappeler par là que Hegel a eu au moins le mérite de prévoir correctement le devenir de l'État moderne. À vrai dire, une mention honorable aurait pu être ici même accordée à Marx qui, dès 1843, dans la deuxième partie de sa *Critique de la philosophie politique de Hegel*, dénonçait avec une lucidité exceptionnelle le danger que représentait la bureaucratie. Ce n'est toutefois qu'en conclusion de son ouvrage que Brunelle devait rendre justice à cet auteur, mais beaucoup plus parce qu'il aurait, en forçant la réflexion sur l'homme à s'inscrire au cœur même de l'histoire, ouvert la seule voie pouvant permettre de comprendre vraiment en quoi consiste une démocratisation effective.

En attendant cette conclusion, c'est à un examen de quelques analyses théoriques portant sur l'État que nous sommes d'abord conviés. Au départ, l'auteur nous assure qu'eu égard à l'objectif poursuivi, un tel « exercice » est « indispensable » (p. 70) ; on aimerait le croire sur parole, mais il demeure assez difficile de s'en convaincre. L'« exercice » en question se développe en deux temps. Dans un premier temps, une distinction est d'abord proposée, puis abondamment paraphrasée ; elle oppose, à juste titre, deux « ordres de réalité » que la notion d'État recouvre équivoquement, soit « l'État comme concept » et « l'État comme ensemble d'appareils sociaux » (p. 90 résumant les pp. 70-79). Fort de cette distinction, l'auteur peut se consacrer, en un deuxième temps, à une critique sévère des conceptions purement « instrumentalistes » de l'État que défendent avec un dogmatisme tranquille divers théoriciens marxistes d'Europe de l'Est. Il faut avouer que Brunelle se montre beaucoup plus convaincant dans son réquisitoire contre ces théories mal connues que dans sa tentative pour faire admettre que ce genre d'« exercice » apporte un éclairage neuf à l'enquête sur la démocratie qui déjà menace de piétiner.

Il en va un peu de même pour les deux chapitres suivants consacrés respectivement au droit et au développement. Bien que son rôle précis dans l'argumentation générale de l'auteur paraisse encore plus incertain que celui du précédent, le premier de ces chapitres donne lieu à quelques-unes des réflexions les plus intéressantes du livre. Le concept de « norme » y occupe une place centrale et il permet à l'auteur d'esquisser un parallèle assez inat-

tendu entre le droit et l'économie. Malgré leurs différences évidentes, du point de vue épistémologique, ces deux domaines se voient rapprochés en ceci qu'ils contribueraient également à générer les normes qui régissent les comportements individuels et sociaux. Même s'il peut paraître incongru d'associer « rédaction des lois » et « pratique d'accumulation » (à quoi se réduirait, pour Brunelle, l'essentiel de l'activité économique) et de considérer ces activités comme une « base » en regard de laquelle « interprétation » ou « sanction » des mêmes lois et « théorisation » par les économistes tiendraient respectivement lieu de « superstructure » (p. 115), cette façon de voir permet à l'auteur de jeter un regard neuf sur diverses questions qui sont rarement abordées sous cet angle. C'est ainsi que, dans la lancée de cette audacieuse réinterprétation du rapport base-superstructure, la brève section intitulée « Comment sont établies les normes ? » — qui ne répond guère, il est vrai, à la question posée par un tel titre — contient de remarquables réflexions sur les liens étroits qui se tissent entre l'économie et le droit et sur les conséquences idéologiquement conservatrices de cette imbrication.

Par contre, en abordant le chapitre suivant, Brunelle n'est malheureusement pas parvenu à contrer la menace que fait peser sur les auteurs qui s'y engagent imprudemment un thème comme celui du « développement » qui, si irrésistiblement, invite à l'étalage de lieux-communs. Sans doute n'aurait-il pas de mal à convaincre des lecteurs probablement déjà convaincus de la justesse de la plupart de ses avancées sur le développement et sur la planification, mais il ne pourra pas ici, comme dans le chapitre précédent, compter sur le caractère inédit de ces considérations pour faire oublier qu'elles ne contribuent guère au progrès de la thèse principale de l'ouvrage.

Les relations encore mal explorées de la famille et de l'entreprise font l'objet d'un dernier chapitre qui fort heureusement offre plus que le précédent. Nous y sommes invités à ne pas dissocier l'étude de ces deux « cellules » sociales car, comme Brunelle le montre de façon éloquent à l'aide de quelques exemples, l'exploitation qui s'exerce dans l'une a ses répercussions dans l'autre : c'est ainsi, par exemple, que l'ouvrier exploité à l'usine peut trouver dans sa famille l'« exutoire » où il exerce sa domination de mâle et de père (p. 165). La discussion assez fine des relations de ce type à laquelle se livre Brunelle vient d'ailleurs couronner une série d'observations qui émaillent le livre à la manière d'un leitmotiv et qui témoignent partout de l'attention qu'il porte aux conditions faites aux femmes et aux enfants mais aussi aux déviants, aux criminels et à tous les marginaux.

On ne s'étonnera donc pas de ce qu'en conclusion l'auteur en arrive à faire porter tous les espoirs associés à l'idée de démocratie par les « nouvelles formes de contestation » que ces groupes plus ou moins marginaux ont alimentées un peu partout. À ceux qu'inquiéterait le caractère passablement anarchique de leurs actions, Brunelle rétorquerait sans doute que la démocratisation, dans la mesure où elle s'oppose à la bureaucratisation, peut difficilement ne pas avoir quelque chose d'anarchique. Paralysée bien plus que favorisée par une planification économique qui obéirait aux exigences de la

rationalité bureaucratique, la cause démocratique appellerait même une sorte de « subversion de la rationalité économique » (p. 142). Puisque l'État se révèle être l'ennemi de la démocratie, il faut souhaiter l'émergence d'« une conscience collective contre l'État » (p. 156) ou celle d'un « contre-pouvoir social quelconque » (p. 160) ; et puisqu'il est question par le fait même de « redistribution du pouvoir politique entre les mains de ceux qui en sont privés » (p. 170), c'est tout le système social « et les institutions qui le portent qu'il faut chambarder » (p. 164), en particulier, c'est « une « révolutionnarisation » de l'institution familiale elle-même » (p. 165) que les adeptes de la démocratie devraient appeler de leurs vœux.

On le voit, le projet politique proposé par Dorval Brunelle est pour le moins ambitieux. Et c'est bien en mesurant toute son ampleur que l'on comprend enfin pourquoi l'État, le droit, le développement, la famille et, à vrai dire, toutes les institutions sociales devaient être parties prenantes dans cette discussion. Pourtant, les réserves formulées plus haut à propos du rôle des chapitres que l'auteur consacre à ces thèmes ne se dissipent pas pour autant, bien au contraire. Puisque la conclusion que ces chapitres devaient normalement contribuer à établir est plus ambitieuse que prévu, les quelques réflexions souvent intéressantes et suggestives qu'ils nous livrent paraissent encore moins se justifier en un lieu où il aurait bien plutôt fallu ne fût-ce que commencer à montrer pourquoi, malgré tous les échecs et les démentis antérieurs, il est permis d'attendre de la contestation des groupes sociaux marginalisés — dans laquelle Marcuse déjà avait mis ses espoirs — le début d'une solution au problème posé par la démocratisation dans un monde de plus en plus menacé par le gonflement bureaucratique des États.

C'est en vain qu'on chercherait dans le livre de Dorval Brunelle une quelconque réponse à cette interrogation pourtant légitime ; peut-être est-il suffisant qu'il invite éloquentement à réfléchir sur des problèmes subsidiaires trop souvent négligés et qu'il mette en relation de façon suggestive des problématiques qu'il n'est pas habituel d'aborder conjointement. À un niveau plus formel, le lecteur pourra apprécier un style qui le plus souvent est assez agréable et qui s'orne ça et là de quelques formules particulièrement heureuses. Le livre n'est pas exempt pour autant de phrases inutilement alambiquées qui viennent parfois gâcher au mauvais moment une argumentation qui autrement aurait pu être parfaitement claire ; de plus, on peut être agacé par quelques anglicismes et surtout par des néologismes douteux comme « indéfinition » (p. 167) et surtout « illégitimer » qu'on rencontre incidemment à la même page et qui revient tout au long de l'ouvrage.

Bref, si ce livre, assez inégal à lui-même, peut décevoir les attentes qu'il suscite ne serait-ce que par l'ampleur du projet à l'avancement duquel il laisse penser à tort qu'il va contribuer, il n'en offre pas moins aux philosophes l'occasion de vérifier que la problématique traditionnelle de la philosophie sociale pourrait se trouver *rajeunie* et enrichie au contact de la réflexion des sociologues qui peut fort bien d'ailleurs, on en a ici une preuve supplé-

mentaire, s'alimenter elle-même à la pensée des philosophes les plus classiques.

Département de philosophie
Université de Montréal

* * *

Philosophiques

philosophiques

Donald Martel. *L'anthropologie d'Althusser*. Éditions de l'Université d'Ottawa, collection Philosophica (vol. 27), Ottawa, 1984, 205 pages.

Michel Dufour

Volume 12, numéro 2, automne 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203299ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203299ar>

[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

Dufour, M. (1985). Compte rendu de [Donald Martel. *L'anthropologie d'Althusser*. Éditions de l'Université d'Ottawa, collection Philosophica (vol. 27), Ottawa, 1984, 205 pages.] *Philosophiques*, 12 (2), 459–462.
<https://doi.org/10.7202/203299ar>

DONALD MARTEL. *L'anthropologie d'Althusser*. Éditions de l'Université d'Ottawa, collection Philosophica (vol. 27), Ottawa, 1984, 205 pages.

par Michel Dufour

Plusieurs éprouvent une certaine inquiétude devant les livres-thèses. On y redoute le ton académique, l'abus des citations, la facture traditionnelle, le style poli, la neutralité plus ou moins scientifique, etc. Or, la collection *Philosophica* ne se distingue pas par des couvertures racoleuses. Le sérieux qu'elles promettent habituellement se confirme dans ce cas-ci, dès la table des matières : il y est question d'Althusser et de Lacan, du mode paranoïaque de production de connaissance, d'un discours sans sujet et décentré, d'une seconde conscience . . .

En un sens, ce livre sent un peu la « thèse », mais le titre aurait déjà dû nous apprendre à nous méfier de notre méfiance. Par ailleurs, il est vrai que l'auteur manifeste une sobriété passionnée, au sens où il s'en tient à son sujet (si on peut dire) et nous épargne coquetterie de style, maux de cœur et prophéties apocalyptiques ou lénifiantes. Bref, on finit par se laisser prendre, on s'aperçoit qu'il s'agit là d'un livre que plusieurs ont voulu écrire depuis une dizaine d'années, ne serait-ce que pour mettre un peu d'ordre dans cette vague structuraliste qui a déferlé sur le milieu intellectuel québécois des années 70. Avec une clarté et une précision remarquables, l'auteur recompose une problématique fondamentale pour la compréhension de la philosophie française contemporaine (constitutive, entre autres, de la thématique de la mort de l'homme). Les qualités pédagogiques ne suffiraient pas à expliquer qu'on lise ce livre un peu comme un roman policier. Un peu. Chaque chapitre apparaît comme la pièce d'un puzzle ; chaque pièce est habilement découpée et les enchaînements soignés ménagent le suspense.

Voyons l'itinéraire. Le titre indique le fil directeur, mais c'est en même temps un clin d'œil, sorte d'« inside joke » : l'anthropologie (!) d'Althusser. L'auteur va tellement se confondre à Althusser par la suite qu'il nous avertit que, même si son travail présuppose une disponibilité totale à Althusser, il n'en garde pas moins personnellement (si on peut dire) une certaine distance critique : Althusser a passé une partie de son temps à dénoncer la possibilité même d'une anthropologie, alors que l'auteur tente de dériver de la théorie althussérienne, d'y lire symptômalement, une sorte d'anthropologie non anthropocentrique. C'est peut-être en réduisant un peu le sens

d'« anthropologie » que l'auteur y parvient, mais ce n'est certes pas en trahissant Althusser.

Le premier chapitre (Anthropologie et anti-humanisme chez Althusser) rappelle quelques acquis et développe le rapport entre l'humanisme et la question du sujet. L'intervention althussérienne, au moins dans ses effets et probablement dans ses causes, s'inscrit dans le problème du rapport entre les militants intellectuels et les militants ouvriers ou paysans. Comment tailler une place à l'intérieur du mouvement prolétarien et du Parti communiste français pour des intellectuels petits-bourgeois marxisants et de bonne volonté, qui parviennent plus ou bien à se contenter de servir de relais de transmission à des dogmes, ou bien à renoncer à leur spécificité de penseur (rapport à la vérité) au profit d'une explication systématique et d'une diffusion massive des idéologies progressistes (rapport à l'efficacité) ? Sans nier la ligne de démarcation entre idéologies progressistes et idéologies réactionnaires, Althusser dessine l'opposition, plus fondamentale au niveau théorique, entre Idéologie et Science. Une idéologie n'est pas simplement une conception du monde, c'est une représentation tronquée à la base, une fausse conscience, tandis que la science se constitue et se définit comme critique de la conscience idéologique et mise en place d'une problématique où les réponses cesseront d'apparaître comme des pétitions de principe (reflet spéculaire). Or, ce qui caractérise l'Idéologie en général, c'est une méconnaissance originelle et éternelle dont le noyau conceptuel s'apparente à l'Humanisme, c'est-à-dire à une façon de penser la liberté ou la volonté comme le centre de l'Homme, et l'Homme comme sujet de l'Histoire et propriétaire de ses émotions et de son discours. D'où la nécessité d'un retour à Marx, mais au Marx scientifique qui rend possible la science de l'histoire, plutôt qu'au jeune Marx encore empêtré dans l'humanisme, critique mais anthropocentrique, de Feuerbach. L'anthropologie, pseudo-science humaine, est donc mal partie, puisqu'elle a tenté jusqu'ici ou bien de définir l'être humain en termes de substance et d'attributs, ou bien de saisir l'essence générique de l'être humain à partir de ses productions considérées comme expression de la personnalité du sujet ou de l'originalité d'un sujet collectif.

Cependant, et ici vient le chapitre sur Lacan (L'Imaginaire et la conscience paranoïaque), comment se réalise cette méconnaissance originelle ? Lacan, dont l'effort consiste à prendre l'inconscient à la lettre, a montré l'importance du stade du miroir dans la formation du Je de l'enfant, qui accède ainsi à l'Ordre du Symbolique, ou du Culturel dirait Althusser, qui dit aussi toutefois que l'Idéologie est éternelle, omnitemporelle, bref irréductible aux aléas de la lutte des classes. L'Idéologie fonctionne quand l'être humain se prend pour un sujet ou un centre, et la psychanalyse explique comment le passage à l'Humanité s'effectue à partir du moment où l'enfant se prend pour un autre, se « reconnaît » dans l'image spéculaire, se saisit comme sujet (Je), autour duquel le monde s'organise et à partir duquel le sens vient au monde. L'image et l'idéologie apparaissent comme des lieux de méconnaissance produisant des effets de connaissance idéologiques. Têlescopant l'image et l'idéologie, l'individu et la société, l'auteur rapproche

donc matérialisme historique et psychanalyse, dont les analogies sont d'ailleurs relevées par Althusser lui-même.

Les deux chapitres suivants explicitent l'idée d'« effet de connaissance idéologique » en suivant à la loupe les travaux d'Althusser : l'auteur reconstitue minutieusement la stratégie de la coupure qui conduit à distinguer le Marx des *Manuscrits de 44* du Marx du *Capital* (1867), davantage en possession de ses moyens, en passant par l'ambigu règlement de comptes de *L'Idéologie allemande* (1845). L'essentiel du changement de terrain consiste justement à produire un nouveau type de discours, un discours sans sujet et décentré, où les rapports sociaux de production sont impensables en termes de sujet(s).

Or, n'y a-t-il pas moyen, ces acquis assumés, de constituer une anthropologie non anthropocentrique, et Althusser n'a-t-il pas justement besoin d'une telle anthropologie pour fonder, ne serait-ce que méthodologiquement, sa théorie des idéologies ? En tant qu'historien, on peut se contenter de prendre acte du fait que l'idéologie est toujours déjà là et qu'elle est éternelle ; mais en tant que méta-théoricien, il faut articuler l'articulable. On pourrait ainsi finir par comprendre, par exemple, que pour que la philosophie et le droit bourgeois réussissent à populariser une conception du monde où des sujets libres s'associent librement pour imprimer leur être profond dans l'État, la Culture et l'Être, il faut que cette vision réactive quelques-uns de nos phantasmes. Il faut que la « connaissance » idéologique vienne relayer la méconnaissance première définie par la psychanalyse. Et, s'il est vrai que même la psychanalyse lacanienne comprend une certaine forme d'anthropologie, au sens où si l'être humain doit être pensé comme passivité comme champ de forces, il faut bien que *quelque chose* soit pensable, alors il semble qu'Althusser doive nuancer sa critique de toute anthropologie et assumer plutôt l'anthropologie plus ou moins explicite de Lacan.

Dans un tel contexte, comment se définira la pratique philosophique ? C'est, suite à un moment de défaillance intellectualiste où elle avait paru être Théorie de la pratique théorique, la lutte des classes ou la politique dans la théorie, c'est-à-dire la lutte impitoyable menée contre toute résurgence de l'humanisme théorique. Ce qui conduit à la question capitale : « comment sortir de cette conscience idéologique ? ». L'auteur comprend cette question au niveau stratégique : contre le spontanéisme de Lukacs, Lénine est convoqué. S'imaginer que les masses, par une pirouette dialectique, transformeront par elles-mêmes leur méconnaissance en conscience juste, c'est succomber à la forme idéaliste du mécanisme. L'intellectuel marxiste est nécessaire : pas de mouvement révolutionnaire sans théorie révolutionnaire, mais aussi pas de théorie révolutionnaire sans théorie scientifique.

Dans l'ensemble, la démarche est accomplie avec une grande maîtrise. La thèse elle-même me semble aller de soi. La mise en place de la grille conceptuelle althussérienne s'avère très précieuse et permet même de comprendre mieux la position dite « structuraliste » commune à Lévi-Strauss, Lacan et Foucault. On me permettra peut-être une ligne de fuite en guise de pseudo-conclusion. On aurait pu comprendre autrement la question :

comment sortir de cette conscience idéologique ? Comment l'intellectuel scientifique marxiste a-t-il pu lui-même se constituer comme tel ? Doit-on faire à Althusser le reproche jadis adressé à Hegel, à savoir que sa théorie peut rendre compte de tout, sauf d'elle-même ? Comment expliquer qu'on est le seul à avoir le pas dans la grande marche ? En d'autres mots, si le passage entre la première conscience (la conscience imaginaire et la méconnaissance typique qui lui est corrélative) et la seconde conscience (la conscience juste et la connaissance scientifique qui lui est liée) ne s'accomplit pas par mutation brusque, une anthropologie, anti-humaniste tant qu'on voudra, ne devrait-elle pas pour être complète pouvoir décrire aussi bien les conditions d'émergence de la conscience juste que celles qui permettent de comprendre la transformation d'une conscience diffuse (de) soi en conscience inconsciente ? Sinon, le bébé qu'on jette avec l'eau du bain, c'est la dialectique.

Département de philosophie
Collège Maisonneuve